



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

FACULTAD DE HUMANIDADES

**LA PREMISA DE TODA CRÍTICA: LA CRÍTICA DE LA
RELIGIÓN EN LA OBRA DE KARL MARX**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

ALFREDO JOSUÉ GALEANA SALGUERO

DIRECCIÓN DE TESIS:

DOCTOR ALBERTO SALADINO GARCÍA



TOLUCA, MÉXICO

JUNIO 2022

Índice

Introducción	¡Error! Marcador no definido.
Capítulo 1. Sinrazón o sobre la conciencia divina	21
1.1 Momento precrítico: sacrificio o sobre la religión verdadera.....	22
1.2 La Escuela Hegeliana	27
1.3 Disertación doctoral	32
1.3.1 Motivos de la Disertación	32
1.3.2 La teoría epicúrea del átomo	37
1.3.3 La postura irreligiosa de Epicuro	41
1.3.4 Contra la objetividad teológica de Plutarco	45
1.3.5 Sobre la relación entre ser y pensar	50
Capítulo 2. Arbitrariedad o sobre el Estado vacío	62
2.1 La monarquía o la religión de uno	65
2.2 La censura o el tribunal de la sospecha	68
2.3 El parlamento o la muerte pública	76
2.4 La ley o la santificación de la historia.....	81
2.4.1 La Escuela histórica alemana del derecho	81
2.4.2 La esencia de la ley.....	83
2.4.3 Concepción religiosa del matrimonio.....	86
2.5 La esencia del Estado	87
2.6 La oposición burguesa liberal	91
2.7 Contra el quietismo positivo	93
Capítulo 3. Alienación o sobre la humanidad dividida	97

3.1 La negación entre filosofía y mundo.....	99
3.1.1 Transición periodística.....	104
3.2 La cuestión judía desde la perspectiva de Bauer.....	111
3.3 La influencia de Feuerbach.....	113
3.3.1 Alienación teológica.....	115
3.3.2 Método transformativo	118
3.3.3 La base del filosofar	120
3.4 La emancipación incompleta	122
3.4.1 La particularidad de los derechos generales	128
3.5 Alienación y fetichismo religiosos.....	132
3.5.1 Fetiche y fetichismo.....	134
3.5.2 El dinero.....	139
Capítulo 4. Dialéctica o sobre la teoría del mundo	144
4.1 La historia o la nueva Atenas.....	144
4.1.1 La filosofía alemana	149
4.1.2 El nuevo papel de la filosofía.....	152
4.2 Conciencia social e ideología.....	154
4.2.1 Superestructura y reflejo.....	160
4.2.2 Religión e ideología.....	165
4.3 La metáfora del opio.....	169
4.3.1 La dialéctica de la emancipación.....	171
4.3.2 <i>Aufheben</i>	177
4.3.4 Utópica.....	182
4.4 ¿El fin de la crítica de la religión?	185

4.4.1 La ambigüedad de la desmitificación	186
4.4.2 La indefinición de la religión	188
4.4.3 La confesión crítica	190
Conclusiones.....	196
Referencias	205

Introducción¹

¿Por qué hablar de la crítica de la religión de Marx en la tercera década del siglo XXI? Responder a esta cuestión es, sin duda, un desafío importante no sólo para este trabajo, sino para cualquier proyecto teórico ‘marxista’ en nuestro contexto, diferente en muchos aspectos del que vivió el mismo Marx y, a la vez, con muchas de sus herencias, así como notables y numerosas experiencias inspiradas en su pensamiento.

Un debate propio de nuestra época, al menos desde hace cincuenta años, es si el marxismo ha fracasado, y si, por tanto, Marx ha muerto. Evidentemente, su muerte física tuvo lugar en 1883, pero no así su *muerte metafísica*, o bien, eso no ha impedido su *resurrección teórica*. Ejemplo de ello es la propia crítica de la religión.

En la primera mitad del siglo XX era común creer que para ser marxista se debía ser ateo. Hacia la segunda mitad del siglo, en cambio, se abrió el debate sobre la compatibilidad entre el marxismo y el cristianismo, a propósito de la connivencia de la iglesia católica con regímenes dictatoriales y del surgimiento de movimientos políticos con tendencias socialistas; ello trajo sucesos como el Concilio Vaticano II y la Conferencia Episcopal de Medellín, los cuales dieron origen a la teología de la liberación cuya premisa básica es la compatibilidad entre marxismo y cristianismo. La revisión de la crítica de la religión promovió cambios al interior de la iglesia así como de los partidos políticos de inspiración marxista. La cuestión religiosa, como se ve, al igual que el llamado corpus marxista debe casi toda su importancia a sus implicaciones políticas, y esto mismo promovía Marx para tasar el valor de las ideas, incluidas las suyas.

En ese sentido, entre las diferencias de nuestro momento histórico con el de hace cincuenta años no son pocas: la caída de la Unión Soviética, la máxima tentativa de llevar a la práctica

¹ Exclusivamente en me tomo la licencia de expresarme en primera persona. Sin embargo, para mantener el protocolo académico, el corpus de la tesis está escrito en tercera persona.

el proyecto marxista, así como de los llamados eurocomunismos y socialismos mediterráneos. Esto llevó entonces a pregonar la muerte de Marx y el fin de la historia, de la mano de escritores como Alexandre Kojève y Francis Fukuyama². Se hablaba de la universalización de la democracia liberal, algo así como el triunfo definitivo del bloque capitalista frente al socialista. Sin embargo, muy a su pesar, es patente la presencia y creciente difusión de la obra de Marx ya muy entrado el siglo XXI. Son curiosamente los desastres acarreados por el capitalismo, tales como crisis financieras, guerras, golpes de estado, la concentración en pocas manos de capitales mayores a las economías de países enteros, entre otras problemáticas, lo que nos obliga a buscar alternativas, y, a quienes nos dedicamos a la filosofía, a reflexionar sobre ellas.

Al respecto, Marx se distingue justo por convocarnos a ello, a no admitir el mundo tal como se presenta y cambiarlo, transformarlo. ¿Pero cómo? Su respuesta es: *realizando* la filosofía, una filosofía que concibe un grado superior de realidad humana, o al menos, un mejor horizonte. Esa filosofía es el marxismo. Paradójicamente, muy a pesar de sus fracasos, incluyendo tanto el aparente triunfo del capitalismo, como lo que son en verdad los fracasos de este sistema como supuesto proyecto civilizatorio, el marxismo irradia de optimismo, y se sigue presentando aún en nuestros días como una franca (quizás la más franca) alternativa.

Los autoproclamados sepultureros de Marx, como los antes mencionados, entonces recurrían a Hegel y buscaban reivindicarlo (o *resucitarlo*) de una supuesta desfiguración ideológica. Igual a sus detractores, el marxismo, o mejor dicho, el conjunto de marxismos, entienden la profunda relación entre Hegel y Marx. Por ello, para ambas partes es imprescindible distinguir a uno de otro. En general, podemos decir que la obra y pensamiento de ambos filósofos es muy diferente, y sin embargo, tienen numerosas coincidencias. Se trata de una relación de encuentros y conflictos, es decir, una relación dialéctica, lo que hace aún más difícil determinar dónde radica su ruptura.

² Fukuyama, “¿El fin de la historia?”

La forma en cómo está redactado el llamado *Manuscrito de Kreuznach*³ expresa como ninguna otra obra el drama del combate de Marx contra Hegel, y a la vez marca el sentido de su ruptura, que no es ni filosófico ni epistemológico, sino fundamentalmente político. Sólo una obra tardía como *La crítica al programa de Gotha* hará explícita la diferencia, y sin embargo, como nuestro trabajo lo demuestra, el interés político, pero sobre todo, el interés *social* del pensamiento de Marx se puede rastrear desde mucho antes, como por ejemplo, en la *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, Einleitung* (en adelante, la *Introducción*)⁴,

³ Roses (*Escritos de Juventud de Carlos Marx*, n. 153.) traduce *Kritik des Hegelschen Staatsrechts* como *Crítica del derecho del estado de Hegel*, pues se trata de un estudio de los §261 a 313 de la obra de Hegel *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* (*Lineamientos fundamentales de la filosofía del Derecho o Derecho natural, y esquema de la ciencia del Estado*). Por su parte, Reyes Mate y Zamora (“Sentido y actualidad de la crítica marxiana”, 2018, 36 n. 40.) lo traducen como *Crítica de la filosofía política de Hegel* porque, según ellos, así no se confunde con *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Aunque esta traducción es válida, Roses en otro lugar (*Escritos de Juventud de Carlos Marx*, n. 174.) se refiere al mismo como *Crítica del derecho público de Hegel*. Por tanto, no es válido el argumento de Reyes Mate y Zamora si se tiene en cuenta el título de la obra de Hegel sobre la cual versa esta *Crítica*, éste indica que se trata tanto de la filosofía del derecho como del tema del Estado. Si bien es debatible que la filosofía del derecho sea una ramificación de la filosofía política, es más fácil reconocer el derecho del estado (*Staatsrechts*) como una ramificación del derecho en general, por ello, para una traducción más aproximada se puede optar por la traducción de Roses por aludir con mayor precisión al contenido del trabajo, aunque sea una traducción literal. En todo caso, se considera mejor la denominación de Facundo Rocca (“El Manuscrito de Kreuznach 1843. Crítica de la filosofía del Estado de Hegel”), pues como es sabido, se trata de un trabajo escrito por Marx en 1843 en Kreuznach que él nunca editó ni entregó a la imprenta, y posteriormente explicó por qué: “En los *Deutsch-Französische Jahrbücher* [“Anales Francoalemanes”] he anunciado la crítica de la ciencia del derecho y del estado bajo la forma de una crítica de la filosofía del derecho de *Hegel*. Al preparar el trabajo para la imprenta, se vio que el mezclar y confundir (la crítica dirigida solamente contra la especulación con) la crítica de las diferentes materias, de por sí era algo totalmente inadecuado, entorpecía la argumentación y dificultaba la comprensión del problema” (Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, 1968, 7; Roses, *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, n. 175 [énfasis del autor] [paréntesis añadidos con un fragmento recuperado por Roses que no aparece en la versión citada]. Fue hasta 1927 cuando el Instituto Marx-Engels de Moscú lo publicó íntegro. Por tanto, la *Introducción* y el *Manuscrito* no se tratan estrictamente de dos trabajos distintos, como el mismo Marx señaló posteriormente en la *Contribución a la crítica de la economía política* (“Prólogo”, 4), sino de dos partes de un mismo proyecto.

⁴ Aunque hay cierto acuerdo en la traducción de este título al español, hay algunas diferencias que quisiéramos contribuir a disolver con una propuesta. Roses (*Escritos de Juventud de Carlos Marx*, 491.) lo traduce como *En torno a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Por su parte, Reyes Mate y Zamora (*Karl Marx. Sobre la religión*, 145.), así como Rosenblat y Alberti (Tarcus, *Antología Karl Marx*, 91.) lo traducen como *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción*; y Löwy como *Acerca de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (“Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?”, 282.). Sin embargo, consideramos *Sobre la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* como una traducción más adecuada del título, pues le precede un acuerdo unánime en la traducción del texto *Zur Judenfrage* como *Sobre la cuestión judía*, mismo que acompaña a la *Introducción* en su publicación y pretende ser, como ésta, una contribución a un debate en proceso.

publicado en el único número de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anales Francoalemanes*).

En efecto, así como para Hegel el Estado político es la *realización* de la filosofía, para Marx, en cambio, la filosofía sólo encuentra su *realización* en la *superación* del proletariado. En cuanto a la filosofía, Hegel aspira darle fin en su sistema, es decir, cerrarla, mientras Marx lejos de desarrollar como tal una filosofía, busca, por el contrario, *superarla*, abrirla. Respecto al Estado, en Marx se pueden hallar solamente esbozos de una teoría del Estado, como sí la hay en la apología que le hace Hegel, y se encuentra en su lugar, un objetivo completamente opuesto, sólo equivalente en importancia al del sometimiento de la economía a las necesidades sociales: la destrucción del Estado.

Identificado este objetivo estratégico se puede dictaminar el fracaso del marxismo desde los siguientes cuestionamientos:

¿Dónde se ha elevado la clase obrera al nivel del sujeto colectivo —del sujeto político— haciendo añicos el Estado y la política? ¿Dónde ejerce su hegemonía [...]? ¿Dónde realiza su misión, no histórica, sino universal, positividad alcanzada a través de la negación radical? [...] ninguna alienación ha desaparecido; antes bien, otras alienaciones, nuevas, sorprendentes, han agravado las antiguas. [...] ¿Habrán desaparecido las contradicciones? Por supuesto que no; se han hecho más complejas o, mejor dicho, se han agravado sin alcanzar el punto de ruptura, rozándole a veces... [...] ¿Han sido transformadas las relaciones de producción? No. La propiedad privada sigue siendo la piedra angular de esta sociedad [...] Por poca razón que se reconozca a Marx, el mayor error, la mayor locura para un movimiento que se dice revolucionario es reforzar el Estado. Ahora bien, ¿no han seguido todos este camino, el del fracaso?⁵

Esto podemos decir en cuanto a su contenido, su proyecto político, pero en la forma de sus obras, tanto Hegel como Marx le imprimen la misma marca. El corpus hegeliano se caracteriza justo por su sistematicidad: por estar conformada de tentativas teóricas definitivas (o definitorias). La de Marx, por su parte no es, por mucho, sistemática, incluso podría llegar a describirse como dispersa; no hay una doctrina filosófica, ni política ni económica desarrollada *in extenso*, ninguna tentativa teórica completa, encontramos muchos proyectos anunciados y muchos esbozos, pero del conjunto bien podría acusársele de mantener una

⁵ Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche*, 172, 174, 179 y 182.

apertura tal que lo hace pasar por algo inacabado, sin por ello dejar de tener coherencia. “De hecho y en realidad, el «marxismo» no actúa en el mundo moderno como un sistema que esté siempre allí, presente como una roca. Actúa como germen, como fermento”⁶ de la acción, del cambio.

Aunque después de tomar de Hegel sus categorías y conceptos, los vuelva en su contra, sin desarrollar un sistema e imprimirles un carácter concluyente a sus elaboraciones teóricas, estas le sirven a Marx para pensar lo *posible*, o sea, la apertura del mundo. Precisamente, a decir de Reyes Mate, lo que explica la vuelta de Marx es la forma de taller activo adoptada por su pensamiento, de una obra en construcción lejos de estar terminada.⁷

Según Lefebvre⁸, si no un sistema, la obra de Marx sí contiene un *lenguaje* que rompe con la terminología y las representaciones habituales de lo Real (la realidad económico-política), en permanente cambio durante el análisis crítico y, por tanto, inaprehensible en su totalidad. Mientras Hegel logra un concepto unitario en el marco del saber, Marx fracasa en el marco más amplio de la acción, aunque se le reconoce el mérito de asumir la llamada fórmula prometeo-faustiana ‘en el comienzo era la acción’. Este sería el punto de partida como tal del pensamiento marxista, pues afirma que este postulado político coincide lógicamente con el imperativo del pensamiento y del conocer: “En el principio es la práctica: el acto que plantea y supone que el mundo puede cambiar —porque cambia— y que se inserta en la práctica social y política para orientar el cambio”⁹.

La acción, es decir, el cambio, el devenir, la hipótesis heracliteana, rescatada por Marx del eleatismo tardío de Hegel, hace acto de presencia desde su *Disertación doctoral*: “la filosofización [sic] del mundo es, al mismo tiempo, una mundanización [sic] de la filosofía, [...] su realización es, al mismo tiempo, su pérdida”¹⁰, es decir, su *superación*. Por ejemplo,

⁶ Lefebvre, 141.

⁷ Mate y Zamora, “Sentido y actualidad de la crítica marxiana”, 2018, 14.

⁸ Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche*, 49, 131 y 138.

⁹ Lefebvre, 139.

¹⁰ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 60. La traducción de la cita hecha por Lefebvre (*Hegel, Marx, Nietzsche*, 140.) difiere en algunos términos: “Al tiempo que el mundo

“si analiza el capitalismo, si expone en su conjunto la sociedad burguesa, lo hace para demostrar su caducidad”¹¹, así como lo hizo con las instituciones del Estado feudal prusiano, como se expone en el segundo capítulo.

De este modo, podemos inferir que de las *Tesis sobre Feuerbach*, en especial la XI, no se desprende la cancelación de la interpretación filosófica. Paul Ricoeur replicaría con razón a esta tesis así aislada: “¿podemos cambiar el mundo sin interpretarlo?”¹² Más bien, a la par de las demás tesis, la XI afirma la práctica como punto de partida de la teoría pero tan sólo para volver nuevamente a ella, en otras palabras, se concibe el pensamiento como una *praxis* entre otras. Es así, para Lefebvre, como esto salva al marxismo de caer en un positivismo (fetichismo del hecho) o un voluntarismo (actividad transformadora sin conocimiento del mundo)¹³.

Con el reconocimiento de la acción y el devenir como punto de partida del marxismo (pero también como punto de llegada) tanto en un sentido político como epistemológico, el lugar de la crítica de la religión debe, por tanto, situarse, en su calidad de premisa, como el recorrido (sí, filosófico) hecho por Marx hacia su concepción. De manera que un estudio como el presente busca contribuir a saldar algo así como la primera deuda del marxismo, a saber, con sus antecedentes teóricos, con su *premis*a.

La crítica de la religión se sitúa cronológicamente previa al (o bien, en pleno) giro económico de su obra. En el Prólogo de su *Contribución a la crítica de la economía política*, obra que destaca por su importancia para la comprensión de su obra cumbre *El Capital*, Marx nos relata cuando da ese vuelco hacia los llamados intereses materiales, y menciona en seguida la *Introducción* donde anuncia su estudio crítico de la filosofía del derecho de Hegel, mismo cuyo borrador llega a nosotros bajo el nombre de *Manuscritos de Kreuznach*. Como se sabe,

se hace filosofía, la filosofía se convierte en mundo; el proceso de la realización de la filosofía es al mismo tiempo el de su desaparición”.

¹¹ Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche*, 136.

¹² Ricoeur, *Lectures on ideology and utopia*, 70 [mi traducción].

¹³ Lefebvre, *Hegel, Marx, Nietzsche*, 139.

es de aquella *Introducción*, de donde provienen las afirmaciones más distinguidas de Marx sobre la religión y su crítica.

Después de una lectura superficial es fácil admitir que en todo ese texto, Marx condensa y resume una variedad de sus ideas filosóficas más destacadas, y que en la primera página puede encontrarse a qué se refiere con ‘crítica de la religión’¹⁴ y cómo se relaciona con la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Sin embargo, esto último ya plantea una controversia sobre el mérito de Marx en el propio desarrollo de la crítica.

Está ampliamente extendido el señalamiento de Rodolfo Mondolfo¹⁵ sobre la filiación feuerbachiana de dicha crítica. Asimismo, se cree que la originalidad de Marx radica en su concepción posterior de la alienación (trabajo alienado), de la ideología (conciencia social) y del fetichismo (del dinero y de la mercancía). Esto sugiere que para conocer sobre la crítica de la religión en su obra, uno debería remitirse a los textos posteriores a la *Introducción*. De este modo, las memorables afirmaciones “La *crítica de la religión* ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica”¹⁶ aparecen en realidad no sólo como una *petitio principii* del texto, sino de toda la obra posterior de Marx.

Como él mismo anuncia, podemos dar cuenta de las subsecuentes críticas de las cuales la crítica religiosa es premisa, a saber, la crítica de la política y de la economía, sin embargo, con el desplazamiento señalado del interés filosófico-religioso hacia los intereses materiales, el fondo detrás de ‘la premisa de toda crítica’ permanece incógnito o se da por sabido. Al fin y al cabo, como se desprende de la anterior cita, sería ilógico buscar en obras posteriores lo que ha llegado a su fin.

¹⁴ En el mismo lugar, Marx también utiliza otras expresiones como “crítica irreligiosa” o “crítica religiosa” para referirse a lo mismo, aunque aparentemente no sea así. Vale la pena señalar la anfibología de la preposición “de” entre los términos “crítica” y “la religión” que puede interpretarse como un caso lingüístico acusativo (se entendería como crítica *desde* la religión) pero también genitivo (o sea, crítica *hacia* la religión). Por la posición de rechazo a la religión manifestada por el mismo Marx, se debe entender en todos los casos que se refiere a la crítica *desde* una posición filosófica hacia la religión, también llamada conciencia religiosa.

¹⁵ Marx, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, n. 1.

¹⁶ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 491 [énfasis del autor].

Cabe remitirse entonces a la obra previa, empero, si uno hace una lectura superficial, no encuentra ningún texto con afirmaciones cuya contundencia se compare con las de la *Introducción*. Además, según Löwy¹⁷, la sentencia “la religión es el *opio* del pueblo”¹⁸ se puede encontrar en textos anteriores de otros autores como Kant, Herder, Heinrich Heine, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer y Moses Hess. Con esto en consideración, aparentemente Marx no habría desarrollado la crítica de la religión mencionada en su texto, y más bien sólo la ha recibido como una herencia intelectual de su contexto. Otra lectura reciente más desarrollada¹⁹ sostiene que es Bruno Bauer la principal influencia de la postura de Marx sobre la religión, y no Feuerbach cuya influencia radicaría más bien en su concepción de la ideología y su planteamiento filosófico materialista.

Bauer como Feuerbach, junto con Marx, en su calidad de Jóvenes Hegelianos, dirigen sus esfuerzos a la crítica de Hegel, quien fue maestro directo de los dos primeros, y de quien surge también una polémica en torno a la religión. Así cabe reconocer lo siguiente: 1) la crítica de la religión en la obra de Marx tiene vínculos con el pensamiento de al menos tres predecesores; 2) estos predecesores además se critican uno a otro (Bauer a Hegel y Feuerbach a Bauer) y también el mismo Marx los critica (a Feuerbach, por ejemplo, en *La ideología alemana*). Por tanto, si la crítica de la religión es para Marx una herencia ya elaborada, recibe no una sino diversas elaboraciones.

Dejando de lado el contexto, en cuanto al contenido mismo de la obra de Marx, podemos afirmar que hasta cierto punto son características y constantes en su obra las referencias religiosas (alusiones a Dios, demonios bíblicos, la iglesia, el cristianismo en sus vertientes católica y protestante, etc.) entre el desarrollo de los temas centrales, y le sirven justamente para ilustrar su argumentación. A decir de Ludovica Silva²⁰, el papel de la religión en la escritura de Marx se limita a esta función estilística. Sin embargo, para Dussel²¹ estas

¹⁷“Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?”, 282

¹⁸ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 491 [énfasis del autor].

¹⁹ Clarkson, “Karl Marx and Religion: 1841-1846”.

²⁰ Silva, *El estilo literario de Marx*.

²¹ Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*.

referencias no son completamente gratuitas, e incluso considera fructífero articular estas metáforas en todo un discurso original paralelo.

La apreciación más importante derivada de estas divergencias es que las lecturas del tema coinciden en un mismo presupuesto: el sentido de la religión en el pensamiento de Marx es unívoco. Estas divergencias constituyen, como diría Gadamer, nuestro *topos* de la comprensión, y nos sitúan en un punto medio entre extrañeza y familiaridad²² respecto a la obra de Marx que aquí revisamos.

De este *topos* aventuramos nuestra tesis: si, por un lado Marx maneja diferentes perspectivas de la crítica de la religión formuladas por otros pensadores, y por otro, es posible articular sus referencias religiosas en un discurso paralelo, es plausible suponer que en su intercambio con aquellas perspectivas él también formule no sólo una perspectiva propia, sino múltiples.

Esta presunta multivocidad (del sentido de la religión en la obra de Marx) representa paradójicamente la unidad de sentido prescrita por Gadamer²³. Con esto aclarado, puede considerarse salvado el principio mayor de cualquier tentativa hermenéutica de favorecer “la expresión de las posibilidades significativas que yacen latentes”²⁴. No obstante, pretendemos sólo lograr una mejor comprensión, y este sería su mérito, al reunir diversas comprensiones previas o lecturas dadas, mas no una comprensión definitiva o exhaustiva, lo que estaría por encima de las capacidades de esta investigación.

En atención a dicho principio, debemos añadir al *topos* de nuestra comprensión el rechazo a tomar los textos de juventud como meras anticipaciones de los textos de madurez, vicio o prejuicio particular de las lecturas institucionalizadas que ven en la proyección política y económica el núcleo en torno al cual gira toda la obra de Marx, y una posición metodológica que él mismo rechazó. Por tanto, el orden de la exposición corresponde en gran parte a una lectura cronológica, e interpretamos cada texto, no a la luz de textos posteriores, sino con base en los anteriores.

²² Gadamer, *Verdad y método I*, 365.

²³ Gama, “El método hermenéutico de Hans-Georg Gadamer”, 28.

²⁴ Gama, 25.

Otro tanto nos prescribe la naturaleza del tema. Si se trata de distinguir el contexto que influyó en la perspectiva de Marx, tanto a nivel intelectual como político, para ello el método histórico-crítico es el más adecuado, y éste nos exige acompañar a la revisión de cada texto una breve exposición de su contexto histórico. Esto, en particular, es de gran ayuda para una lectura adecuada de los artículos periodísticos, pero en general, en toda su obra, porque, como se verá, Marx dirige deliberadamente su escritura como una respuesta a sus propias circunstancias.

Para agotar el debate sobre la metodología de este proyecto, y como en cualquier estudio serio al cual el mote ‘marxista’ le sea atribuible, no podemos omitir una consideración a propósito de la propia metodología denominada marxista. Nos referimos al método dialéctico materialista (histórico), del que nos llega noticia principalmente en su “Introducción la crítica de la economía política”, así como en el Epílogo a la segunda edición de *El Capital*.

Al respecto, vale establecer desde ahora que esta investigación como tal no se ciñe a dicho método porque su objeto de estudio no es un fenómeno (concreto) como los entiende Marx, a saber, como un orden de las relaciones sociales. Como antes señalamos, nuestra tesis radica en reconocer la multiplicidad de sentidos de la religión, y en consecuencia, las diversas concepciones de la crítica en la obra de Marx, y en esa medida, coincide hasta cierto punto con su propia exhortación metodológica: “La investigación debe apropiarse pormenorizadamente de su objeto, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su nexo interno. Tan sólo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real”²⁵.

Aún más, así como se considera a la crítica de la religión como la premisa de toda crítica, también así debe entenderse como un antecedente del método mismo, pero no como su aplicación temprana o inconsciente. Si bien, partimos como presupuesto de una ‘representación caótica del conjunto’ de las alusiones a elementos religiosos en la obra de nuestro autor, proseguimos mediante el análisis hacia ‘determinaciones más simples’, y

²⁵ Marx, *El Capital*, 1984, 1:19.

emprendimos ‘el viaje de retorno’ mediante una ‘síntesis de las múltiples determinaciones’ de la crítica de la religión (este es justo el camino descrito por Marx como el método de la economía política²⁶), aquí no se trata de una investigación ni del movimiento de las relaciones sociales manifestadas en el o los llamados fenómenos religiosos, ni de “la ley que gobierna su transformación, su desarrollo, vale decir, la transición de una a otra forma”²⁷.

Este trabajo no puede considerarse *crítico* si por ello se entiende lo expresado por el articulista a quien Marx cita en el Epílogo a *El Capital* y dice:

no es la idea, sino únicamente el fenómeno externo lo que puede servirle de punto de partida. La crítica habrá de reducirse a cotejar o confrontar un hecho no con la idea sino con otro hecho. Lo importante para ella, sencillamente, es que se investiguen ambos hechos con la mayor precisión posible y que estos constituyen en realidad, el uno con respecto al otro, diversas fases de desarrollo.²⁸

Lo que se estudia aquí no son hechos sino ideas, no a lo largo de la historia humana, sino de la obra de un hombre. Y, sin embargo, hay algunos hechos ofrecidos por la lectura y quisimos recuperarlos para mostrar la relevancia de la transición (no cronológica) entre diferentes concepciones de la relación entre ser y pensar, realidad y consciencia, filosofía y mundo, es decir, concepciones de la crítica misma. Tales hechos, brevemente, van desde el sacrificio ritual, la vida práctica de los filósofos Demócrito y Epicuro, los debates públicos sobre la censura en la Alemania protestante, la promulgación de los *droits de l'homme et du citoyen*, hasta la polarización identificada por Marx de las clases burguesa y proletaria.

De alguna forma, a raíz del estudio de estos hechos, el filósofo llega a la necesidad de postular una nueva noción de crítica (y de filosofía) con la cual busca deliberadamente estar a la altura de su propia circunstancia histórica. Y en ese sentido, su *crítica* no peca de la ingenuidad atribuible tanto a la religión cristiana como a la economía política, respecto a las formas históricas que les antecedieron.

²⁶ Marx, “Introducción a la crítica de la economía política”, 301.

²⁷ Marx, *El Capital*, 1984, 1:18.

²⁸ Marx, 1:18.

La religión cristiana fue capaz de ayudar a comprender de una manera objetiva las mitologías anteriores sólo cuando llegó a estar dispuesta hasta cierto punto, por así decirlo *δυναμει* [por la fuerza], a su propia autocrítica. Del mismo modo, la economía burguesa únicamente llegó a comprender la sociedad feudal, antigua y oriental cuando comenzó a criticarse a sí misma. Precisamente porque la economía burguesa no se identificó pura y simplemente con el pasado fabricándose mitos, su crítica de las sociedades precedentes, sobre todo del feudalismo contra el cual tuvo que luchar directamente, fue semejante a la crítica dirigida por el cristianismo contra el paganismo, o también a la del protestantismo contra el catolicismo.²⁹

De esta manera, el método dialéctico de Marx, por un lado, identifica distintas fases de desarrollo de las relaciones sociales, y por otro, combate la llamada idea de la “evolución histórica” porque en ella la última forma o fase del desarrollo concibe unilateralmente a las anteriores como un camino resuelto hacia ella misma³⁰, situación bastante similar a las lecturas que se centran y parten de los escritos del Marx maduro para tasar el valor de los escritos juveniles.

Ejemplos de este rechazo es el cuestionamiento de Marx hacia la polémica de Plutarco contra la teología de Epicuro, la refutación de Marx a la ‘filosofía de la religión’ del articulista oficialista Karl Heinrich Hermes cuando alega, apoyado en Hegel, que la religión es el fundamento del Estado, la denuncia de la perspectiva teológica de Bruno Bauer en torno a la cuestión judía, o la perspectiva ahistórica del materialismo de Feuerbach.

En este tenor, la unilateralidad rechazada por Marx bien podría empatarse con la noción de ‘conciencia religiosa’ que, como se podrá apreciar, no se limita a un *contenido* religioso o teológico de la conciencia, sino a una *forma* (ideológica) de concebir la propia realidad. Cuando Marx, después de su paso por la crítica de la religión, llega a la autocrítica filosófica, comienza a formular su concepción de la dialéctica (lo que le lleva a su vez a la categoría de ideología donde agrupa religión, derecho y filosofía), y por supuesto, de su método.

Es así como el estudio de la crítica de la religión en la obra de Marx que aquí presentamos aspira a pasar como una contribución tanto a la historia de la filosofía como a la comprensión del método de Marx. Será el o la lectora quien determine si hemos logrado este propósito y

²⁹ Marx, “Introducción a la crítica de la economía política”, 307 [corchetes añadidos].

³⁰ Marx, 307.

para ello hemos organizado la exposición de los contenidos en correspondencia con distintas fases, matices o (como hemos preferido llamarle antes) perspectivas de la crítica de la religión.

La primera de ellas, que hemos denominado “Sacrificio o sobre la religión verdadera”, abarca la revisión de los exámenes de bachillerato de Marx donde sostiene una perspectiva creyente. Ésta, dada su extensión tan reducida, no constituye un capítulo propio, sino apenas el primer apartado del primer capítulo. No obstante, creemos haber recuperado los pocos pero sustantivos planteamientos que tienen resonancia en otros momentos de la obra de Marx.

La segunda, “Sinrazón o sobre la conciencia divina” correspondiente al primer capítulo, se centra en el texto de la *Disertación doctoral* y el contexto en el que fue redactada. Aquí vale señalar la profunda trascendencia de la obra, pues encuentra resonancias en toda la investigación. Aquí se busca mostrar su importancia como el primer planteamiento deliberadamente crítico.

La tercera, “Arbitrariedad o sobre el Estado vacío”, conforma el segundo capítulo y reúne esquemáticamente por tópicos el debate establecido por Marx como periodista con la legislación sobre la censura de Friedrich Wilhelm IV, así como los debates suscitados en la VI Dieta Renana junto con otras posturas vertidas en el periodismo oficialista que, como podrá verse, conforman una apología de la arbitrariedad. Cabe destacar desde aquí la influencia del protestantismo en la crítica de Marx a los motivos religiosos del entonces Estado Prusiano.

La cuarta, “Alienación o sobre la humanidad dividida”, desarrollada en el tercer capítulo, tiene como eje la crítica hacia Bauer, pero sobre todo busca delimitar la recepción de la influencia de Feuerbach en la comprensión de Marx de la alienación política y económica, así como del fetichismo.

La quinta perspectiva intitulada “Dialéctica o sobre la teoría del mundo”, comprende el cuarto y último capítulo y conjunta los argumentos de la famosa *Introducción*, destacando la metáfora de la religión como el opio del pueblo, y los aspectos más relevantes para la crítica de la religión en *La ideología alemana*. Cerramos el capítulo con el saldo general que

consideramos de la crítica de la religión en la obra de Marx. Me permito enfatizar la importancia para este estudio del texto de la *Introducción*, sólo comparable con la *Disertación*, pero además porque la consideramos el parteaguas o bien, la bisagra entre el joven Marx, filósofo idealista liberal, y el implacable crítico de la economía política que será hasta el final de sus días.

Finalmente, como aclaración técnica, en su mayoría me remito a la traducción y edición de las obras de Marx a cargo de Wenceslao Roses del primer tomo de la colección “Obras Fundamentales de Marx y Engels” publicado por el Fondo de Cultura Económica. En las notas al pie se indican el título del texto o apartado específico cuando se trata de la obra de Marx, y el título del tomo, “Escritos de juventud de Carlos Marx”, cuando se refiere a las notas del editor o bien cuando se pone el énfasis en la traducción de algunos términos. Esta precisión sirve para distinguir de igual forma los textos de Marx compendiados por Reyes Mate y Zamora y su traducción específica bajo el título “Karl Marx. Sobre la religión” publicado por la Editorial Trotta. Si se optó por esta forma específica de referencia fue para ofrecer con mayor claridad la ubicación de las citas a textos que en la actualidad están editados en antologías o compendios, y que si fueran referidos por el título general del volumen al que pertenecen dificultaría su accesibilidad.

Capítulo 1. Sinrazón o sobre la conciencia divina

“Y así, la religión fue a su vez juzgada,
y esta victoria nos levanta hasta los cielos”
Lucrecio

En este primer apartado, se abordarán los exámenes de bachillerato del joven Karl Marx. De entre ellos destaca su examen de religión donde se muestra como cristiano creyente. Con esto en cuenta, resulta sorprendente su posición crítica principalmente ante la noción de sacrificio religioso. Estos textos, en conjunto, arrojan elementos seminales que seguirán presentes en textos posteriores.

Después de sus exámenes de bachillerato, los textos conservados de la juventud de Marx son una carta a su padre, mientras ya cursaba la universidad, y su paradigmática tesis, o disertación rendida para la obtención del doctorado, junto con los cuadernos con fragmentos que seguramente le sirvieron como borrador. En ambos es notorio el cambio drástico de postura, no sólo por la amplia presencia de elementos llanamente filosóficos, sino por un discurso apasionadamente ateo específicamente en su disertación.

Con su *Disertación*, se inaugura abiertamente la etapa del pensamiento de Marx en la que participa de su contexto intelectual, en particular, la crítica de la religión. En este sentido se aborda aquí el contenido de su trabajo de grado, como una respuesta a sus interlocutores, como una interpretación panorámica de la esfera intelectual de su tiempo.

Lo anterior requiere, por tanto, antes de entrar de lleno en la *Disertación*, establecer algunas coordenadas de la llamada Escuela Hegeliana, en cuyo seno se desarrolla tanto el debate en torno al sentido de la religión como al de la crítica.

1.1 Momento precrítico: sacrificio o sobre la religión verdadera

Para explicar esta primera postura de Marx como creyente, debe apuntarse su nacimiento en el seno de una familia judía el 5 de mayo de 1818 en la ciudad de la Renania alemana de Tréveris. Su padre Heinrich Levi, quien era abogado, era a su vez hijo de Marx Levi, sucesor de una antigua tradición rabínica familiar. Por su profesión, Heinrich no fue muy apegado a su fe y, cuando por la expansión de Prusia frente a la derrota de Napoleón, la Renania se integró al imperio de Friedrich Wilhelm III, quien encabezaba un régimen cristiano, se bautizó luterano bajo el nombre de Heinrich Marx un año antes del nacimiento de su hijo mayor Karl, quien hasta 1824 hiciera lo mismo³¹. Heinrich educó a su familia en el protestantismo liberal, no obstante, entre 1830 y 1835 Marx estudió el bachillerato junto con otros siete compañeros luteranos en un gimnasio católico. De entre el 10 y 16 de agosto de 1835 proviene el primer texto de Marx que trata sobre religión, y ha sido preservado de forma íntegra junto con otros de la misma época: sus exámenes de religión y de lengua alemana. En ambos textos se observa, según Enrique Dussel, a un judío y luterano creyente³².

Son relevantes porque exponen una postura primigenia del joven pensador en torno a la religión, postura que bien podría llamarse ‘precrítica’, por el hecho de no figurar como un objetivo explícito la crítica de la religión. Esto no significa, particularmente en el examen de religión, que el planteamiento sea acrítico, sino todo lo contrario, tal como lo muestra su breve esbozo de un criterio para estimar como verdadera o no una concepción religiosa.

Si echamos una mirada a la historia, esa gran maestra de la humanidad, encontramos grabado en ella con cincel de hierro que cada pueblo, una vez alcanzado el máximo grado de madurez [...], se ha mostrado incapaz, a pesar de todos esos logros, de desprenderse de las cadenas de la superstición; que *no ha conseguido una digna y verdadera conceptualización de sí mismo y de la divinidad* [...]. Se puede decir que hasta sus virtudes fueron más bien producto de una ruda grandeza, de un egoísmo indisciplinado, de un afán de gloria y de acciones audaces, que de una búsqueda de *la verdadera perfección*. Y los pueblos antiguos, los salvajes, entre los que la enseñanza de Cristo aún no ha sonado, revelan en el *sacrificio de víctimas a sus dioses*, en el

³¹ Berlin, K. *Marx: Su vida y su entorno*.

³² Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 33.

convencimiento de que por el *sacrificio* alcanzarán el perdón de sus pecados, una desazón interior, miedo ante la cólera divina y convencimiento interno de su reprobación.³³

En efecto, en estas líneas Marx introduce la distinción de una verdadera conceptualización de la divinidad. Para sostener su tesis teológica³⁴, Dussel afirma que Marx introdujo una distinción importante en la religión, donde pueden encontrarse dioses falsos o profanos y dioses verdaderos. En seguida se comprende el criterio para distinguir entre unos y otros, a saber, la conceptualización de la humanidad implícita en aquella, es decir, si apelan o no a la verdadera perfección humana. Según Dussel, “el ofrecer sacrificio es momento esencial de un falso culto, de un culto a dioses profanos”³⁵. Hay que resaltar los elementos alrededor del sacrificio de víctimas tales como el pecado, la desazón, el miedo y la reprobación de la humanidad.

Entonces, la marca de la verdad o falsedad de un dios se encuentra en el grado de *dignidad* que la humanidad tiene en su relación con él. Tras el abandono del sacrificio de víctimas para dar paso al sacrificio del mismo dios, como predica el cristianismo, la *dignidad* humana deja de situarse en la muerte ritual para devolverle la mayor importancia y sentido a la vida misma.

No es gratuito que, en su examen de lengua alemana intitulado *Reflexiones de un joven al elegir profesión*, Marx sea enfático en la relación entre la vida, la dignidad y el sacrificio, este último en un sentido diferente al del ritual religioso. Según este breve texto, después de meditar si las condiciones de la *vida* permiten realmente escoger la profesión deseada, se debe procurar elegir aquella que ofrezca la mayor *dignidad*, descansen sobre ideas de cuya verdad se esté profundamente convencido, abra ante uno el mayor campo de acción para poder *actuar en bien de la humanidad*, y permita acercarse a la meta general al servicio de la cual todas las profesiones son solamente un medio: la perfección.

³³ Marx, “La unión de los creyentes con Cristo según Juan 15, 1-14”, 93 [énfasis y corchetes añadidos].

³⁴ Dussel lo resume de esta forma: “1] *PMa* (premisa mayor): si un cristiano es capitalista. 2] *PMe* (premisa menor): y si el capital es la “Bestia” del *Apocalipsis*, el «demonio visible». 3] Conclusión: dicho cristiano se encuentra en contradicción práctica” (*Las metáforas teológicas de Marx*, 23 [énfasis del autor]). Dos de las tres partes del libro están dedicadas a demostrar 2].

³⁵ Dussel, 35.

La *dignidad* es lo que más eleva al hombre, lo que confiere mayor nobleza a sus *actos* y a todas sus aspiraciones, lo que le permite mantenerse intacto, admirado por la multitud y elevarse, al mismo tiempo, por encima de ella. Y sólo puede conferir *dignidad* aquella profesión en la que el hombre no se convierte en un instrumento servil, sino que puede elegir por sí el círculo en que se mueve; solamente aquella profesión que no impone ninguna clase de hechos reprobables ni siquiera el vislumbre de ellas [sic] puede ser abrazada con noble orgullo por los mejores.³⁶

La dignidad humana radica, según lo visto, en que el individuo elija por sí mismo, es decir, que sea libre y no un medio para fines ajenos. Esto es relevante en una perspectiva, ya que, como considera Dussel, “el viejo Marx de *El Capital* colocará la dignidad de la persona del trabajador como criterio ético absoluto en la crítica del capital”³⁷.

De la mano con su concepción de la dignidad, Marx troca el sentido del sacrificio religioso entendido como humillación de la humanidad ante sus dioses, en su opuesto como un medio que dirige a la humanidad hacia su perfección:

Los más grandes hombres de [los] que nos habla la historia son aquellos que, laborando por el bien general, han sabido ennoblecerse a sí mismos; la experiencia demuestra que el hombre más dichoso es el que ha sabido hacer dichosos a los más [sic]; y *la misma religión nos enseña que el ideal al que todos aspiran es el de sacrificarse por la humanidad*, aspiración que nadie se atrevería a destruir. Quien elija aquella clase de actividades en que más pueda hacer en bien de la humanidad, jamás flaqueará ante las cargas que pueda imponerle, ya que éstas no serán otra cosa que *sacrificios* asumidos en interés de todos.³⁸

Aquí Dussel³⁹ ayuda a distinguir los dos sentidos de sacrificio en ambos textos de Marx. Por un lado, el sacrificio religioso resalta por su cariz subjetivo, en el que el individuo hace penitencia y se produce dolor. La máxima realización del sacrificio religioso se da, como en los pueblos antiguos que Marx señala, en la expiación de víctimas a través de la ofrenda de muerte.

En cambio, el sacrificio por la humanidad es, curiosamente, un sacrificio ritual porque rinde culto, es por tanto objetivo, práctico, que, según la anterior cita, consiste en la ofrenda viva. Esto es coherente con el tema que trata el examen, *Reflexiones al elegir profesión*, es decir,

³⁶ Marx, “Reflexiones de un joven al elegir profesión”, 2–3 [énfasis añadido].

³⁷ Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 37.

³⁸ Marx, “Reflexiones de un joven al elegir profesión”, 4 [énfasis añadido].

³⁹ Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, n. 15, 35.

meditaciones en torno a la *actividad*, a la *labor*, a la *práctica*. Vale resaltar que, un tanto a diferencia del examen de religión, aquí además de mencionar la conceptualización de la humanidad, Marx se refiere a la vida real y concreta del individuo, su naturaleza física, y le reconoce su derecho por encima de la vocación a la que cada individuo se considera llamado⁴⁰.

Lo interesante de su examen de religión es el panegírico a la figura de Cristo, pues en él coinciden ambos sentidos del sacrificio, pero al mismo tiempo se invierten. Si Cristo es considerado como una forma o identidad de Dios, en el sacrificio religioso no es la humanidad la que ofrenda su muerte al dios para salvarse, sino el dios se sacrifica para salvar a la humanidad. En cambio, si es considerado como ser humano, el sacrificio por la humanidad no consiste en la ofrenda de vida, sino en la de muerte. De ambos Marx subraya la raíz de la dignidad del dios cristiano en su propio sacrificio, por un lado, y por otro, que el sacrificio por la humanidad se hace en vida. Es decir, es en el sacrificio vivo y práctico por los demás donde el ser humano adquiere una dignidad divina, por tanto, Cristo aparece como el modelo al cual todos deben aspirar.

Por eso, la unión con Cristo consiste en la profunda y vital comunión con él, en que le tenemos ante los ojos y en el corazón; mientras nos sentimos poseídos del mayor amor por él, dirigimos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él une a nosotros más íntimamente y *por quienes también se ha sacrificado*. Pero ese amor de Cristo no es estéril, pues no solo nos llena de la más pura veneración y respeto hacia él, sino que también hace que guardemos sus mandamientos, *al sacrificarnos unos por otros* y ser virtuosos, pero virtuosos por amor a él. [...] ¿Quién no soportará de buen grado el sufrimiento si sabe que gracias a la perseverancia en Cristo y a través de sus obras es venerado el mismo Dios y que su propia perfección ensalza al Señor de la creación (Juan 15, 8)?⁴¹

En este fragmento, Dussel destaca una pequeña pero significativa diferencia en la traducción del texto original. Él cita “la más viva *comunidad*”⁴² en lugar de los términos “vital comunión”. Esto permite deducir que el concepto temprano de comunidad de Marx se refiere

⁴⁰ Marx, “Reflexiones de un joven al elegir profesión”, 2–3 [corchetes añadidos].

⁴¹ Marx, “La unión de los creyentes con Cristo según Juan 15, 1-14”, 95–96 [énfasis añadido].

⁴² Marx, “Examen de religión”, H. Assman (ed.), Sobre la religión, 41 citado en Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 36.

a la unión vital entre los seres humanos, donde comparten y participan de sus condiciones concretas de vida las cuales se dirigen mutuamente hacía unos y otros. En consecuencia, en el sacrificio por la humanidad descansa no sólo la unión y comunión con Cristo, y la virtud de esta unión, sino la propia perfección humana.

Hasta aquí, se puede afirmar que lo relevante del cristianismo para Marx es la concepción de la humanidad como una comunidad real, libre y digna, la cual, por mediación de Cristo, dirige su vida y los sacrificios inherentes a la virtud hacia la vida y dignidad de los demás.

Sin embargo, deja pendiente su conceptualización de la divinidad, respecto a la cual plantea una contradicción sin resolver con el cristianismo. Es clara la necesidad implícita entre el individuo y la comunidad humana, pero no así la del individuo y Dios que es, según el propio examen de Marx, el fundamento de aquella. Es decir, aquí no aparece justificada la distinción entre Dios y el ser humano, solamente se presupone.

Según Marx, para los pueblos cristianos, ni el sacrificio ni la dignidad se logran a la hora de la muerte, abandonando a la humanidad, sino en vida, es decir, se practica en el seno de la comunidad. Según Dussel, “para [el joven y creyente] Marx [,] religión y «sacrificar la vida por los demás» es lo mismo”⁴³. Otra forma de decirlo es que, de ambos exámenes de bachillerato se deriva que la religión para Marx es valiosa en tanto relaciona la vida del individuo con la vida de la comunidad humana, y no directamente con Dios. De igual modo, el único sacrificio digno del ser humano, según Marx, es aquel que se hace por los demás.

Por último, valga señalar una constante, a saber, la condición bajo la cual el ser humano se relaciona con Dios. Al comienzo de su examen de religión Marx señaló que los pueblos a los cuales no les fue revelado Cristo, el sacrificio, como medio de redención o dignificación tiene la forma de la ofrenda de muerte y ninguna otra posible, esto porque en ellos subsiste la reprobación ante Dios. Sin embargo, más adelante, en el examen se muestra que no es diferente la situación de los pueblos a quienes sí les ha sido revelado Cristo. Marx sostiene:

⁴³ Dussel, *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*, 198 [corchetes añadidos].

Tan pronto hemos entendido la necesidad de la unión, queda bien patente su fundamento: nuestra necesidad de redención, nuestra naturaleza propensa al pecado, nuestra débil razón, nuestro corazón corrompido, la *reprobación* ante Dios. [...] Sólo podemos amar a Dios —a ese Dios que antes se mostraba como Señor desairado y ahora cual padre bondadoso y educador benévolo— cuando por la unión con Cristo nos ilumina un sol más hermoso; cuando, juntamente con la experiencia de la total *reprobación*, sentimos la alegría de la *redención*.⁴⁴

Esto da al traste con la pretensión expresa de Marx de sostener la necesidad de la unión de los creyentes en Cristo. La unión de los creyentes (y también de los no creyentes) casi aparece necesaria por sí misma, pero no así la unión en Cristo en cuanto tal. La contradicción en el texto básicamente se presenta de esta forma: la afirmación del género humano en cuanto género, es decir, la unión de los creyentes en la comunidad se funda en la negación del género humano en cuanto que humano, o sea, en el desaire y reprobación por parte de Dios.

1.2 La Escuela Hegeliana

La noción de *crítica* es algo legado por la Ilustración de la mano de filósofos como Kant y Fichte, a cuyo idealismo responde Hegel, quien no estuvo exento de concebir, al menos por un momento, su propio trabajo como *crítica*, igual que como hicieran sus discípulos posteriormente, como lo deja ver la empresa compartida con Schelling y aparecida en 1802 bajo el nombre de *Kritisches Journal der Philosophie (Revista Crítica de Filosofía)* y cuyo lema era “*Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesonde*” (“Sobre la naturaleza de la crítica filosófica en general y su relación con el estado actual de la filosofía en particular”).

Según Fineschi, los textos más importantes de la obra de Hegel, como son la *Ciencia de la Lógica* y la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, dejan ver que con el término *crítica* se refiere al criticismo kantiano, y lo menciona sólo con el propósito de distanciarse de él. En efecto, Hegel no está de acuerdo con la escisión kantiana entre la razón y el absoluto, que

⁴⁴ Marx, “La unión de los creyentes con Cristo según Juan 15, 1-14”, 95 [énfasis añadido].

retiene a la primera en el ámbito de lo finito. Justo en su desacuerdo, Fineschi encuentra el sentido hegeliano de la crítica:

El punto de partida es el combate frente una crítica filosóficamente fallida, a saber, la kantiana y fichteana, las cuales absolutizan lo finito y, aunque siendo válidas en la esfera intelectual, pretenden considerar lo absoluto inaccesible, convirtiéndolo de hecho en finito frente al fenómeno.⁴⁵ [...] porque, si toda crítica es subsunción bajo la idea, entonces toda crítica desaparece cuando ésta falta. [...] Sin embargo, donde la idea de filosofía esté efectivamente presente, esto es asunto de la crítica.⁴⁶

La idea de filosofía opuesta por Hegel a Kant y que a Marx le da pauta para transitar del idealismo del segundo al primero, como lo relata en su *Carta al padre*⁴⁷, es la *sistemática*, mientras, por su parte, con lo dicho por Hegel, la *crítica* es la actitud de pensar lo particular a la luz de lo universal, “la finitud como un momento necesario del infinito”⁴⁸.

La filosofía de Hegel se convirtió eventualmente en el principal problema ideológico de Alemania, porque, como corresponde a una *sistemática*, abarcaba múltiples esferas. En la esfera de la religión es dónde debatía la Escuela Hegeliana, pues los llamados Jóvenes Hegelianos entre quienes se contaba Marx, encontraron en ella una esfera más segura que la política para dirigir la crítica hacia su maestro, en cuyo sistema afirmó, de cierta forma, la compatibilidad o equivalencia, entre filosofía y religión. Con ello no sólo se oponía a la crítica racionalista de la religión, sino también a la teología sobrenaturalista que sostenía una revelación inalcanzable para la razón especulativa.

La religión, junto con la filosofía, era para él la máxima expresión de la vida espiritual del hombre. La religión (y con esto Hegel, quien permaneció prácticamente como luterano toda su vida, se refería al Cristianismo Protestante al que consideraba la forma final y máxima de religión) era el retorno del Espíritu Absoluto sobre sí mismo. El contenido de la religión era el mismo que el de la filosofía, aunque el método para aprehenderlo fuese diferente. Puesto que mientras la filosofía empleaba conceptos, la religión usaba la imaginación. Estas imaginaciones insuficientes sólo ofrecían conocimiento fragmentado e impreciso de lo que la filosofía comprendía racionalmente. Pero la religión podía relacionarse con la filosofía por medio de una filosofía de la religión, y Hegel consideró que los contenidos dogmáticos particulares de

⁴⁵ Fineschi, “‘Crítica’ tra Hegel e Marx”, 195.

⁴⁶ Hegel (1970), *Werke*, vol. 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 173-74 citado en Fineschi, “‘Crítica’ tra Hegel e Marx” [traducción de Antonio Navas] [corchetes añadidos].

⁴⁷ Marx, “Carta al padre”.

⁴⁸ Fineschi, “‘Crítica’ tra Hegel e Marx”, 196 [traducción de Antonio Navas].

la imaginación religiosa eran etapas necesarias en el desarrollo del Espíritu Absoluto. La filosofía de la religión interpretaba en un nivel superior tanto la fe ingenua como la razón crítica. De este modo, Hegel rechazó el punto de vista de los racionalistas del siglo XVIII, que sostenían que la religión hacía de forma inadecuada lo que la ciencia hacía competentemente.⁴⁹

Hegel se opone a la Ilustración en su concepción racionalista de la religión. Con su reducción al sentimiento, la razón es desprovista de una “sed de absoluto”⁵⁰, lo que trae como consecuencia, desde su punto de vista, un empobrecimiento inaceptable de la filosofía.

La diversidad de interpretaciones que generó esta postura en la Escuela Hegeliana fue acentuada en 1835, tras la publicación de *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet (La vida de Jesús, tratada críticamente)*, una obra de David Friedrich Strauss, de quien se dice que pretendía, como crítico de Hegel, llegar a las últimas consecuencias de las ideas de su maestro en el terreno de la interpretación del texto bíblico.

Partiendo de la idea de que, según Hegel, “la religión no expone científicamente la verdad, sino que la representa”⁵¹, Strauss rechazó el carácter sobrenatural de la vida de Jesús, a quien consideraba un personaje histórico, y veía los evangelios como narraciones míticas producto de la conciencia colectiva del pueblo judío y una expresión de sus deseos. Esta postura, llamada *histórico-crítica*, abrió una ventana para cuestionar la revelación, la institución religiosa y su papel en la sociedad prusiana, pero también para cuestionar la compatibilidad del pensamiento de Strauss con el de Hegel.

La polémica que desató esta obra dividió a la Escuela Hegeliana a la manera del parlamento francés, como el mismo Strauss lo señala.

A la pregunta de si la historia evangélica está contenida —y con qué amplitud— como historia en la idea de la unidad de la naturaleza divina y humana, pueden darse tres respuestas: a saber, que, a partir de este concepto, puede deducirse de la idea, como historia, el conjunto narrativo evangélico, o sólo una parte de él, o, por último, ni el conjunto ni una parte. Si estas tres respuestas o direcciones estuvieran representadas cada una de ellas por una rama de la Escuela

⁴⁹ McLellan, *Karl Marx His life And Thought*, 30–31 [corchetes y énfasis añadidos] [mi traducción].

⁵⁰ Mate y Zamora, “Sentido y actualidad de la crítica marxiana”, 2018, 18.

⁵¹ Fineschi, “‘Crítica’ tra Hegel e Marx”, 191 [traducción de Antonio Navas].

Hegelianas, podríamos seguir el ejemplo tradicional y llamar a la primera dirección la derecha, como la más próxima al antiguo sistema, a la tercera la izquierda, y a la segunda el centro.⁵²

A los hegelianos conservadores, también llamados Viejos Hegelianos o derecha hegeliana, les resultaba escandaloso admitir como una consecuencia de la filosofía de Hegel reducir el cristianismo a una narración mítica innecesaria y hasta pernicioso para la verdad, y la Iglesia a una mera institución política; por tanto, rechazaron el pensamiento de Strauss y no le reconocían filiación hegeliana. En respuesta, Strauss admitió que su postura no era hegeliana del todo porque incorporaba la crítica histórica nunca empleada por su maestro. Esta innovación le viene de su formación en la Escuela de Tübingen, bajo la influencia de Niebuhr “a quien Hegel no escatimó desaprobación por su ilusión de poder reducir el espíritu de la época a los hechos”⁵³.

La polémica desatada fue retrata por uno de los más cercanos colegas de Hegel y editor de su obra completa. Él preveía que su sistema filosófico no iba a ser tomado por un solo heredero, como se esperaba de un legado intelectual cuya magnitud la comparaba con la del imperio de Alejandro Magno, sino que probablemente se repartiría entre quienes creían tener derecho sobre él⁵⁴. Esta incertidumbre también fue percibida por Marx, quien la describe de esta manera: “Estas épocas son de hierro y desgraciadas, pues sus dioses han muerto y la nueva diosa sigue todavía presentado la oscura faz del destino, de la luz pura o de la pura tenebrosidad. Aún no lucen en ellas los colores del día”⁵⁵.

De la mano de la crítica histórica de Strauss, otro punto neurálgico en el debate hegeliano fue la famosa sentencia “*Lo que es racional es real; y lo que es real es racional*”⁵⁶, porque se empezó a distinguir la clave de cualquier posición en torno a la religión y la filosofía, a saber, su correspondiente interpretación de la historia y, por extensión, de la realidad política, lo que fue decisivo para la polarización de la Escuela Hegeliana.

⁵² Strauss, *Streitschriften*, III, citado en McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, 16.

⁵³ Fineschi, “‘Crítica’ tra Hegel e Marx”, 191 [traducción de Antonio Navas].

⁵⁴ McLellan, *Marx y los Jóvenes Hegelianos*, 14.

⁵⁵ Marx, “Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica”, 132.

⁵⁶ Hegel, *Filosofía del derecho*, 34 [énfasis del autor].

Para los Viejos Hegelianos, la filosofía había llegado a su máxima perfección con Hegel en la forma de una teología especulativa, y su sistematización de la historia de la filosofía había trazado todas las posibilidades del pensamiento. A su postura, McLellan la llama *quietismo positivo*⁵⁷, en el que básicamente tanto filosofía como realidad estaban supeditadas a la religión cristiana.

Los conservadores ponían el énfasis en la idea de que lo real es racional de suerte que la medida de la racionalidad era lo fáctico. No procedía por tanto alterar la realidad existente que tenía a su favor ser el resultado de una decisión ya tomada por la historia. Frente a la autoridad de lo fáctico, poco significaba la invocación de lo que debía ser.⁵⁸

En cambio, “está en la línea general de la escuela de los Jóvenes Hegelianos radicales, el distinguir entre el Hegel esotérico, en el fondo ateo y revolucionario, y el Hegel exotérico, que lleva a cabo una acomodación con las fuerzas políticas de su tiempo”⁵⁹. Para ellos, si el abierto compromiso religioso de su maestro compaginaba con la realidad política, y si se trataba de imprimirle racionalidad a la realidad, es decir, llevar el mundo a la altura de exigencias racionales que la sancionen, o en palabras de Marx, “la filosofización del mundo [que] es al mismo tiempo, una mundanización de la filosofía [sic]”⁶⁰, la crítica de la religión debía ser su primera tarea.

Aquí valga señalar que todos los Jóvenes Hegelianos aspiraban dedicarse a la enseñanza, incluso Marx quien elaboró su *Disertación doctoral* con ese propósito. Sin embargo, fueron apartados de las universidades como consecuencia de sus ideas poco ortodoxas sobre la religión, y por ello le dieron tanta importancia la teoría y el papel de las ideas en la realidad. Como hegelianos, todos eran filósofos de la conciencia, pretendían “aprovechar el núcleo revolucionario esotérico de la Teoría de Hegel, descartando la corteza exotérica, o sea todo lo perteneciente a la acomodación, para tener así ya lista la Filosofía del nuevo periodo”⁶¹.

⁵⁷ Rosenkranz, *Aus einem Tagebuch*, 47, citado en McLellan, *Marx y los Jóvenes Hegelianos*, 18.

⁵⁸ Mate y Zamora, “Sentido y actualidad de la crítica marxiana”, 2018, 20–21.

⁵⁹ Lukács, “En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) (Primera parte)”, 30.

⁶⁰ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 60 [corchetes añadidos]. En otra traducción esto aparece como “el devenir filosofía del mundo [que] es al mismo tiempo el devenir mundo de la filosofía” (Mate y Zamora, *Karl Marx. Sobre la religión*, 111 [corchetes añadidos].).

⁶¹ Lukács, “En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) (Primera parte)”, 31–32.

Su empresa filosófica partía de un *racionalismo especulativo*⁶² para abordar tanto la religión como la política.

1.3 *Disertación doctoral*

1.3.1 Motivos de la Disertación

La ya citada *Carta al padre* de Marx, redactada a sus escasos diecinueve años en 1837 aproximadamente tres meses después de sus exámenes de bachillerato, expone su acercamiento y apropiación de la filosofía hegeliana y su contacto con los Jóvenes Hegelianos⁶³ que, eventualmente, lo conducirá a la elección del tema de su *Disertación*.

La carta es una muestra del apasionamiento intelectual del joven Marx, rica en metáforas con las cuales expresa su posición respecto al marco intelectual de su tiempo. Notifica su paso por el idealismo kantiano para ir en busca de una verdad teórica más nutrida de realidad, y se sorprende atraído por Hegel, a quien también opone cierta resistencia pero la supera al encontrarlo figuradamente como una luz en la penumbra.

Había caído el telón, mi santuario se había desmoronado y era necesario entronizar en los altares a nuevos dioses. Abandonado el idealismo que, dicho sea de paso, había cotejado y nutrido con el de Kant y Fichte, me dediqué a buscar la idea en la realidad misma. [...] Había leído algunos fragmentos de la filosofía hegeliana, cuya grosera melodía barroca no me agradaba. Quise sumirme una vez más en este mar proceloso, pero con la decidida intención de encontrar la naturaleza espiritual tan necesaria, tan concreta, tan claramente definida como la naturaleza física. [...] escrito de tal modo [...] que todavía hoy no puedo imaginarme cómo esta obra, mi criatura predilecta, engendrada a la luz de la luna, pudo echarme como una pérfida sirena en brazos del enemigo. [...] el arte y la ciencia, que hasta entonces habían marchado cada cual por su lado, se hermanaban hasta cierto punto aquí.⁶⁴

Para Marx, en el idealismo anterior a Hegel se meditaban los ámbitos de la existencia cada uno por separado, y este carácter formalista hacía difícil establecer una relación entre

⁶² McLellan, *Marx y los Jóvenes Hegelianos*, 20.

⁶³ Lukács, “En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) (Primera parte)”, 29 [corchetes añadidos].

⁶⁴ Marx, “Carta al padre”, 10 [corchetes añadidos].

pensamiento y realidad. Por el contrario, encuentra en el idealismo hegeliano una concepción de cada ámbito de la existencia como una parte en correspondencia con el todo, y se distingue por una relación más estrecha con la realidad pensada como devenir histórico.

Esto mismo expresa Engels, el eterno compañero y benefactor de Marx, hacia finales del siglo XIX:

En el sistema de Hegel, en el que por vez primera —y ése es su gran mérito— se concibe todo el mundo de la naturaleza, de la historia y del espíritu como un proceso, es decir, en constante movimiento, cambio, transformación y desarrollo y se intenta además poner de relieve la íntima conexión que preside este proceso de movimiento y desarrollo.⁶⁵ Si antes [dice Marx] los dioses moraban sobre la tierra, ahora se habían convertido en el centro de la misma.⁶⁶

Más recientemente, David McLellan recalca la importancia del papel de la historia en la filosofía hegeliana: “En su obra más importante, la *Fenomenología del espíritu*, Hegel trazó el desarrollo del espíritu, reintroduciendo el movimiento histórico en la filosofía y afirmando que la mente humana es capaz de alcanzar el saber absoluto”⁶⁷.

Fascinado por su lectura de Hegel, Marx ingresa al *Doktorklub*, una agrupación universitaria donde convivían los llamados Jóvenes Hegelianos, entre quienes descollaba Bruno Bauer, un profesor de teología que fue su mentor y más importante influencia en esta etapa de su vida. En la agrupación abundaban las discusiones y reflexiones en torno a la religión, y de esto le da parte a su padre:

consumido por la rabia de tener que convertir en ídolo una concepción que odiaba, caí enfermo [...]. Durante mi enfermedad, estudié de cabo a rabo a Hegel y a la mayoría de sus discípulos. A través de algunos amigos con quienes me reuní en Stralow, fui a dar a un club de doctores, entre ellos algunos profesores de la universidad y el más íntimo de mis amigos berlineses, el doctor Rutenberg. En las discusiones ahí sostenidas se han ido revelando algunas concepciones polémicas, y me ido sintiendo cada vez más encadenado a la actual filosofía del mundo a la que había creído poder sustraerme, pero todo lo ruidoso había enmudecido y me sentía asaltado

⁶⁵ Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, 61.

⁶⁶ Marx, “Carta al padre”, 10.

⁶⁷ McLellan, *Karl Marx His life And Thought*, 28–29 [énfasis del autor] [mi traducción].

por una verdadera furia irónica, al ver cómo podían suceder tantas cosas que antes había negado.⁶⁸

En 1838, al año siguiente de haber escrito su *Carta*, el padre de Marx muere y lo deja privado de todo sustento económico, dado el distanciamiento de su hijo del resto de su familia. Inmediatamente, el universitario encuentra en el ámbito académico una solución para hacerse con recursos para sostenerse. Con la preparación de una disertación doctoral persigue la oportunidad de obtener una cátedra en la Universidad de Bonn, desde donde lo exhortaba Bruno Bauer, cuya cátedra había sido trasladada allá en 1839 por intervención de Altenstein, ministro de Educación, para protegerlo del partido ortodoxo-pietista de Berlín, al que había atacado en un artículo donde negaba la similitud entre su aproximación a la Biblia y la de Hegel. Este suceso marca la creciente ruptura de Bauer con la idea de compatibilidad entre filosofía y religión sostenida por Hegel⁶⁹.

Marx inició los trabajos de su *Disertación* a principios de 1839 y por entonces los plasmaba en cuadernos reunidos bajo el título de *Filosofía epicúrea*. La elección del tema se vio influenciada por el interés de los Jóvenes Hegelianos en la filosofía helenística, pues creían que ésta se encontraba en una situación de orfandad respecto a Aristóteles, una orfandad similar a la suya respecto a Hegel; en ese sentido, decían haber encontrado elementos esenciales del pensamiento moderno en la filosofía postaristotélica⁷⁰.

También, como Hegel había agrupado la filosofía epicúrea, estoica y escéptica bajo el tópico de la autoconsciencia, y Bauer sostenía haber encontrado en las filosofías de la autoconsciencia del mundo griego la raíz de los evangelios, refutando con ello la tesis de Strauss sobre el contenido histórico de los mismos, se dice que fue el mismo Bauer quien sugirió a Marx el tema de su *Disertación*⁷¹.

⁶⁸ Marx, “Carta al padre”, 11 [corchetes añadidos].

⁶⁹ McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, 63.

⁷⁰ McLellan, *Karl Marx His life And Thought*, 33 y ss.

⁷¹ Clarkson, “Karl Marx and Religion: 1841-1846”, 45-47.

Él lo presionaba por correspondencia para graduarse y unírsele pronto en Bonn, le aconsejaba apoyarse de algunos profesores, e incluso que se acercara a Ladenberg, rector de la Universidad de Berlín, a Eichhorn, ministro de Cultura, y a Altenstein, todos amigos suyos. Por fin, Marx presentó su *Disertación* en abril de 1841 pero la envió a la Universidad de Jena, una institución pequeña reconocida por cierta facilidad para otorgar doctorados, y el día quince del mismo mes obtuvo su grado *in absentia*⁷².

La *Disertación doctoral* de Karl Marx es quizás el escrito de juventud más importante por su rigor y extensión, y en donde Manuel Reyes-Mate sitúa la “crítica filosófica de la religión”⁷³. En ella, gracias en parte al marco intelectual de la Ilustración, no se enfrentan la dignidad humana y la religión como se vio en los exámenes de bachillerato, sino la razón (o *autoconciencia* como se desprende de la filosofía hegeliana) y la religión. Como se puede apreciar, se mantiene la tensión entre lo humano y lo sobrehumano, lo que podría postularse como el motor de la crítica de la religión.

Muchas lecturas consideran ya materialista a Marx por el tema de su *Disertación* pues, a diferencia de otros hegelianos, rechazo todo prejuicio contra el materialismo, y se permitió tratar sobre la filosofía de los principales materialistas de la antigua Grecia⁷⁴. Sin embargo, el autor es más bien un idealista en transición y para apoyar esta apreciación, sirva recuperar un fragmento de la dedicatoria a su ‘paternal amigo’ (como él lo llamó) y entonces futuro suegro, Ludwig Von Westphalen, incluida en las primeras páginas del texto:

¡Ojalá quienes han dudado alguna vez de la fuerza de la *idea* pudieran haber tenido, como yo, la dicha de admirar a un viejo pletórico de fuerza y de juventud que saluda todos los progresos de su tiempo con el entusiasmo y la prudencia de la *verdad* y que, abroquelado en este *idealismo profundamente consciente y luminoso, único depositario de la verdadera palabra* ante la que comparecen todos los espíritus del mundo, [...]! Usted, mi paternal amigo, ha sido siempre para mí la demostración viva y palpable de que el *idealismo* no es simplemente una quimera, sino una verdad.⁷⁵

⁷² McLellan, *Karl Marx His life And Thought*, 39–40.

⁷³ Mate, “La crítica marxista de la religión”, 318 y ss.

⁷⁴ Lukács, “En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) (Primera parte)”, 32.

⁷⁵ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 16 [énfasis y corchetes añadidos].

Antes de entrar de lleno al contenido de la *Disertación*, en el prólogo debe resaltarse una breve línea en apariencia casual, pero que, dicho sea de paso, expone sucintamente la relevancia de la obra para esta investigación: “[...] el veto fulminado contra Epicuro por los Padres de la Iglesia y toda la *Edad Media* —*periodo de la sinrazón realizada*— [...]”⁷⁶. Este juicio de Marx llama implícitamente *sinrazón* a la religión (cristiana, como será en toda la investigación). De tal manera, como se mostrará, en su trabajo para la obtención de grado, el doctorando expone una noción de lo racional, así como de su contrario donde ubica a lo religioso.

Explícitamente, el propósito perseguido por Marx al elaborar su *Disertación* es tratar sobre algunas *micrologías* (como él las llama) pasadas por alto en la *Historia de la Filosofía* de Hegel en su afán de establecer lo general en los sistemas de la filosofía postaristotélica. Pretende contribuir al reconocimiento de la independencia e identidad intelectual alcanzada por las filosofías epicúrea, estoica y escéptica, así como su relación con el conjunto de la filosofía griega precedente, a diferencia de quien los considera como meros sincretismos de los sistemas de pensamiento que eventualmente formaron la subjetividad romano-alejandrina, o la escuela ética de Sócrates y la física de los filósofos presocráticos. En particular, el autor hace una exposición y apología de la filosofía de la naturaleza de Epicuro frente a la de Demócrito, de la cual plagió aquél la suya, según Hegel.

Para Reyes-Mate y Zamora, Marx encuentra en la filosofía de Epicuro al primer gran teórico de la *conciencia de libertad* que, para los Jóvenes Hegelianos

mueve el mundo, por eso la entienden como el motor de la historia. La historia, la concepción filosófica de la historia, consiste precisamente en el «progreso en la conciencia de libertad». Por eso están atentos a la autoconciencia, esto es, a la conciencia de lo que para cada cual supone ser libre.⁷⁷

⁷⁶ Marx, 17 [énfasis y corchetes añadidos].

⁷⁷ Mate y Zamora, “Sentido y actualidad de la crítica marxiana”, 2018, 22.

Por su parte, según Lukács, la elaboración de la *Disertación* llevó a su autor a remontarse al primer precedente de la dialéctica⁷⁸, y esta sería la mayor omisión de Hegel.

1.3.2 La teoría epicúrea del átomo

Dado el tema, la *Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza*, podría cuestionarse si el contenido de la disertación de Marx es relevante para la presente investigación. En respuesta a ello debe señalarse que la importancia evidente de la teoría epicúrea del átomo, como también se le llama a su filosofía de la naturaleza, para una comprensión de la crítica de la religión, radica en constituir un desarrollo primigenio de la noción de autoconsciencia, desde donde se desprende la ética de Epicuro y su característica postura hacia los dioses. Asimismo, como ya se indicaba antes, el lugar a donde le interesa llegar a Marx introduce la cuestión de la dialéctica que ampliará su importancia con su posterior concepción materialista de la historia.

Ya en materia, la *Disertación* propiamente consta de dos partes, pero sólo la segunda se preserva en su totalidad, así como de un apéndice. La primera trata en lo general sobre la filosofía de la naturaleza de Epicuro y Demócrito. La segunda parte abunda en los contrastes entre los principios y consecuencias de la teoría del átomo que postula cada filósofo. Marx plantea así el problema de su indagación:

Los principios —los átomos y el vacío— son, incuestionablemente, los mismos. [...] Los dos filósofos profesan exactamente la misma ciencia y la sostienen exactamente del mismo modo, pero —¡qué inconsecuencia! — se enfrentan diametralmente en cuanto a se refiere a la verdad, la certeza y la aplicación de esta ciencia y en cuanto respecta, en general, a la relación entre pensamiento y realidad.⁷⁹

En efecto, lo primeramente destacado por el doctorando es una diferencia importante. Ambos filósofos coinciden en reconocer en el átomo dos movimientos: la caída en línea recta y la repulsión de los átomos, pero Epicuro admite un tercer movimiento: la *declinación* o

⁷⁸ Lukács, “En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) (Primera parte)”, 33.

⁷⁹ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 23 [corchetes añadidos].

desviación del átomo respecto a la línea recta. Marx observa que “*El movimiento de la caída es el movimiento de lo no independiente*. Así pues, si Epicuro representa en el movimiento del átomo en línea recta su materialidad, en la declinación con respecto a la recta realiza su determinación de forma”⁸⁰.

Ahora bien, la forma del átomo es la de *singularidad*, es decir, principio o *arjé*. Por tanto, necesita poseer un movimiento *independiente* del imperio de la gravedad sobre toda la materia, negando así la caída en línea recta, pues la naturaleza material del átomo representada en este movimiento conforma su naturaleza dependiente. El movimiento de *declinación* del átomo *respecto a la línea recta* representa su naturaleza *independiente*, su naturaleza formal. El concepto de su forma, es decir, el concepto de *singularidad* o *principio* es el de no depender de ninguna otra causa o principio superior, de ser, por tanto, máximamente independiente, es decir, absolutamente libre.

La *declinación* manifiesta la independencia de una naturaleza del átomo (su naturaleza formal, el *puro ser para sí*), respecto a otra naturaleza del átomo (su naturaleza material, el *inmediato ser allí*) que cae en línea recta. La *declinación* se trata de la condición formal del átomo *abstraída* de su condición material; se trata de evadir *todo ser allí* contrapuesta a la autonomía de la *singularidad abstracta*. La *declinación* del átomo implica la negación de cualquier movimiento o relación determinados por el *ser allí*, a saber, el imperio de la gravedad sobre la materia.

Pero, dice Marx, esta negación debe encontrar su realización, afirmarse, *hacerse positiva*. La realización de la declinación como afirmación del movimiento libre del átomo se da en la repulsión de los otros átomos, porque

los átomos son para ellos mismos su único objeto [su ser allí] y sólo pueden referirse a sí mismos. [...] La repulsión es la forma primera de la autoconciencia. [...] En la repulsión de los átomos aparecen sintéticamente unidas su materialidad, que consiste en la caída en línea recta, y la determinación de su forma, que se halla en la declinación.⁸¹

⁸⁰ Marx, 32–33 [corchetes añadidos].

⁸¹ Marx, 35–36 [corchetes añadidos].

Esto es cuanto respecto al *concepto* del átomo. Ahora, respecto a la realización del *concepto* en el *fenómeno*, según Marx, Demócrito sólo habla del átomo como principio material, es decir como concepto, mientras que del átomo como fenómeno sólo aporta hipótesis, y no resuelve la realización de su concepto.⁸²

En cambio, Epicuro va más allá y para realizar el concepto del átomo establece la contradicción entre existencia y esencia, entre materia y forma, no sólo en el concepto del átomo, sino en el átomo mismo al dotarlo de cualidades. El fenómeno surge de la enajenación del átomo respecto a su concepto por virtud de las cualidades⁸³. Éstas llevan al átomo desde su concepto hacia el fenómeno, es decir, *realizan* el concepto del átomo, lo llevan a la realidad.

El último punto de la teoría del átomo revisado por Marx es el tiempo. Advierte el acuerdo de ambos materialistas sobre que el tiempo no forma parte del mundo de la esencia, porque la materia como sustrato de existencia escapa a la mutabilidad, y es eterna solamente en tanto que, en ella, el sujeto se abstrae de la temporalidad. Sin embargo, difieren en el lugar donde sitúan el tiempo. Mientras Demócrito no le reconoce importancia en su teoría, y lo desplaza a la autoconciencia del sujeto filosófico, Epicuro encuentra en él

la forma absoluta del fenómeno. Se le determina, en efecto, como accidente del accidente. El accidente es el cambio de la sustancia en general. El accidente del accidente es el cambio como reflejado en sí, el cambio en cuanto cambio. Esta forma pura del mundo fenoménico es precisamente el tiempo.⁸⁴

En efecto, Demócrito explica los cuerpos fenoménicos como la *combinación* o adosamiento de los átomos. En ese sentido, detrás de la existencia de la combinación, según Marx, el filósofo se imagina el átomo y el vacío. En cambio, desde el concepto, o sea, la esencia del átomo, la combinación no existe realmente, sino que es una mera representación subjetiva, en consecuencia, a decir de Marx, los átomos no aparecen realmente relacionados entre sí, “la combinación expresa tanto la materialidad de los átomos como la de la naturaleza nacida

⁸² Marx, 40.

⁸³ Marx, 44.

⁸⁴ Marx, 45.

de ellos”⁸⁵ y el fenómeno no se manifiesta como algo distinto de la esencia. Así pues, la combinación es para Marx una forma pasiva de concebir la naturaleza.

En cambio, para Epicuro, el tiempo como cambio y como reflexión del fenómeno en sí, es abstracción, el *ser para sí* propio del mundo del fenómeno, mientras el concepto del átomo lo es del mundo de la esencia. Marx reconoce, por esta virtud, que Epicuro, a diferencia de Demócrito, sí soluciona la cuestión del fenómeno cuando establece el carácter de su naturaleza en la contradicción entre materia y forma, y lo concibe como enajenación de la esencia, objetivamente real (y no subjetivamente aparente) en cuanto enajenación, real como *contraimagen* de lo esencial⁸⁶. El tiempo es la marca de la dependencia y la no-esencialidad.

Al ser el tiempo la abstracción en el mundo fenoménico, Marx afirma que el tiempo es la forma abstracta de la percepción sensible, o bien, la percepción sensible o *sensoriedad* humana es la forma existente o materializada del tiempo, de igual modo es el

critero de la naturaleza concreta, a pesar de que el átomo, su fundamento, sólo es intuitivo por la razón. [...] En la carta de Epicuro a Herodoto el tiempo se determina de modo que se percibe cuando se conciben como accidentes los accidentes de los cuerpos percibidos por los sentidos. La percepción sensible reflejada en sí es aquí, por tanto, la fuente del tiempo y el tiempo mismo. De ahí que [...] no es posible trascender de ella. [...] Los sentidos humanos son, por consiguiente, el medio en el que, como en un foco, se reflejan los procesos naturales y se encienden con la luz del fenómeno. [...] Así, pues, por no ser el átomo más que la forma natural de la autoconciencia singular, abstracta, tenemos que la naturaleza sensible sólo es la autoconciencia empírica, singular, objetivada, la cual es la autoconciencia sensible. Los sentidos son, por tanto, los únicos criterios válidos en la naturaleza concreta, como la razón abstracta lo es en el mundo de los átomos.⁸⁷

Podría entenderse equívocamente que la combinación del tiempo y la materia es la condición de la percepción sensible, pero según lo dicho por Marx, la percepción sensible, como materialización del tiempo, es la condición del fenómeno para pensarse a sí mismo y para intuir su fundamento material: el átomo.

⁸⁵ Marx, 45.

⁸⁶ Marx, 45.

⁸⁷ Marx, 46–47.

1.3.3 La postura irreligiosa de Epicuro

Al final del análisis de la teoría atómica epicúrea, Marx trata la cuestión de los cuerpos celestes (también llamados *meteoros*) y observa que lógicamente aparecen como fenómenos y manifestación enajenada de la realidad esencial del átomo. Así es para Epicuro, pero, para el resto del mundo griego, los meteoros son cuerpos celestes, es decir, fenómenos, pero también dioses, o sea, principios, por tanto, el absurdo de ser simultáneamente esencia y existencia.

La teoría de *Epicuro* sobre los cuerpos celestes y los procesos relacionados con ellos o sobre los *meteoros* (cualquiera de las dos expresiones que se emplee) se contraponen no sólo a la opinión de Demócrito, sino en general a la opinión de la filosofía griega. La adoración de los cuerpos celestes es un culto al que rendían tributo todos los filósofos griegos. El sistema de los cuerpos celestes es la primera existencia candorosa de la razón real, en cuanto determinada por la naturaleza. Y la misma posición ocupa la autoconsciencia griega en el reino del espíritu. Es el sistema solar espiritual. Por tanto, los filósofos griegos adoraban en los cuerpos celestes a su propio espíritu.⁸⁸

Los griegos mantenían relaciones religiosas con los cuerpos celestes, no sólo asociaban a ellos cualidades divinas, también llegaban a reconocerlos propiamente como dioses. Según Marx, esto se explica porque, por una parte, en las representaciones humanas de los dioses se les atribuyen la supremacía y la inmortalidad; por otra parte, los cuerpos celestes, a la vista del común de los griegos, nunca han sufrido cambios, son inmutables y eternos, es decir, no están sometido al imperio del tiempo que rige a los fenómenos y a la experiencia sensible.

Originalmente el cielo fue percibido como un primer cuerpo celeste, distinto de cualquier otro elemento natural tal como la tierra, el fuego, el aire o el agua, y los antiguos llamaron a este lugar supremo *éter* o *tiempo eterno*⁸⁹. Así, este cielo y todo lo percibido en él fue adjudicado a los dioses, es decir, se asumió que el fenómeno celeste era realización llana y directa del concepto de lo divino y viceversa. Desde la tradición se afirmaba que los cuerpos celestes eran dioses, pero, en la forma de mitos, además se les añadieron caracteres humanos,

⁸⁸ Marx, 47 [énfasis del autor].

⁸⁹ Marx, 48.

contribuyendo así a la divulgación de la fe y prestando coordenadas fundamentales para el mundo humano. Pero

si *Aristóteles* reprochaba a los antiguos el que creyeran que el cielo necesitaba apoyarse en el Atlas, que [allá lejos, en el poniente, está y sustenta con sus hombros las columnas del cielo y de la Tierra], Epicuro les reprocha, por el contrario, el que el hombre crea en el cielo, y el mismo Atlas, en que el cielo se apoya, nace, según él, de la estupidez y la superstición humana. Y lo mismo los Titanes.⁹⁰

La manera en cómo concibe Epicuro a los dioses, anota Marx, fue polémica y ridiculizada en su tiempo, pues rompe con el mito que permite persuadir a los dioses mediante rituales y ofrendas para obtener favores, y, en su lugar, presenta dioses como seres sumamente serenos, bellos, excelentes y majestuosos, imperturbables e indiferentes a *todo ser allí*, lo que incluye la esfera humana. En seguimiento a la teoría atómica de Epicuro, si los dioses fueran *principio* y, en consecuencia, absolutamente autónomos, en palabras de Séneca, “he ahí *por qué los dioses rehúyen del mundo, no se preocupan de éste y moran fuera de él*”⁹¹. Marx se refiere a ellos como *los dioses plásticos de Epicuro*.

Este juicio de Marx —dice Wenceslao Roses— se basa probablemente, en las observaciones que hace J. J. Winckelmann en su libro *Geschichte der Kunst des Altertums* (“Historia del arte de la antigüedad”), Parte II, ‘De lo esencial en el arte’: “La belleza de las deidades en la edad viril estriba en la combinación de la fuerza de los años maduros y de la alegría de la juventud, la que se manifiesta aquí en la ausencia de nervios y tendones, que en la flor de los años apenas resaltan. Esto es, al mismo tiempo, expresión de la divina sobriedad, que no necesita de las partes de nuestro cuerpo destinadas a la nutrición; lo cual explica la opinión de Epicuro acerca de la figura de los dioses, a los que atribuye un cuerpo, algo así como un cuerpo y sangre, algo así como sangre, lo que Cicerón encuentra oscuro e incomprensible”.⁹²

Marx se concentra en la epístola de Epicuro a Pítocles en donde desarrolla la teoría de los cuerpos celestes, particularmente en la última parte en la que establece algunas máximas morales. Éstas son para Marx lo más consecuente y destacable de la filosofía epicúrea. En primer lugar, Epicuro niega la primacía de la doctrina de los fenómenos celestes sobre el

⁹⁰ Marx, 49 [corchetes añadidos con la traducción de Roses del fragmento del Prometeo de Esquilo que Marx cita en griego].

⁹¹ Séneca, *De Beneficiis*, citado en Marx, 34 [énfasis del autor que cita].

⁹² Roses, *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, n. 25.

resto de las ciencias, pues para él la única finalidad de cualquier conocimiento es la *ataraxia* y la firmeza del espíritu. En todo caso, estas teorías sólo sirven a ese propósito de manera especial a quienes se aterrorizan por no comprender la naturaleza de estos fenómenos.

Pero añade, los meteoros se distinguen de los objetos de cualquier ciencia porque no es una sola explicación (*aplós*, de un modo simple, absoluto) la que se adecúa a ellos, sino múltiples (*pollaxós*, de muchos modos)⁹³. Lo importante para Epicuro es reconocer que, dada la diversidad de explicaciones sobre los cuerpos celestes, entendidos como fenómenos o dioses, estos no pueden seguir siendo concebidos como una unidad eterna y divina, tal como lo expresa Aristóteles y el resto de la filosofía griega, sino porque en realidad, como fenómenos o dioses míticos, son mutables e inconstantes. Esto permite a los seres humanos deshacerse de los mitos que les inquietan y confunden.

Epicuro rechaza, con palabras airadas y violentas, la opinión contraria: la de los que se atienen a un tipo de explicación y desechan todos los demás, la de los que sólo ven en los meteoros un único algo y, por tanto, eterno y divino, caen en las vanas especulaciones y en los serviles amaños de los astrólogos; traspasan las fronteras de la fisiología para echarse en brazos del mito.⁹⁴ A todo lo anterior hay que añadir que la más grande confusión del alma humana nace de considerar los cuerpos celestes como sagrados e indestructibles y de atribuirles deseos y actos contrarios a los suyos concibiendo sospechas contra ellos, con arreglo a los mitos.⁹⁵

Aún más, Epicuro exige definir si los meteoros o son fenómenos físicos o son los dioses de los mitos. Si son dioses sólo pueden ser principio, el principio de libertad *de* la existencia, y, por tanto, ser independientes de toda materialidad y toda temporalidad; según el concepto de principio, estos no podrían ser perturbados por nada proveniente del mundo fenoménico, donde habita el ser humano y es exclusivamente posible la experiencia sensible. Por tanto, entre dioses y humanos no habría ninguna relación posible.

Por otro lado, como fenómenos los meteoros sólo podrían ser conglomerados casuales de átomos. Y dado que únicamente la *singularidad* es independiente del tiempo, aparece con

⁹³ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 34.

⁹⁴ Marx, 50 [énfasis del autor].

⁹⁵ Marx, 48.

claridad la contradicción de la extendida creencia tanto entre el vulgo como entre los filósofos griegos, acerca de la eternidad e inmutabilidad de los cuerpos celestes.

Puesto que el concepto de *singularidad abstracta* retiene para sí (*ser para sí*) la independencia respecto a la materia y a la existencia (*ser allí*), nada puede rivalizar con ella, nada puede comportarse como el átomo, nada puede quebrar su *autoconciencia singular*, pues no sería *conciencia de sí* sino una especie de conciencia de lo otro, y ello anularía la *autonomía* del átomo y su calidad de principio o *singularidad*.

En resumen, los meteoros o son principio de la realidad o realización del principio, pues “Desde el primer momento podía decirse que, cuando el principio de Epicuro se realiza, deja de cobrar realidad para él”⁹⁶, porque realizarse, es decir, existir en el ámbito del fenómeno, es enajenarse de la esencia del átomo. La *singularidad abstracta* se afirma en la negación de la *esencialidad* de las cosas concretas, se afirma en la negación de la realidad del fenómeno.

Si, como en la filosofía griega en general y la democriteana en particular, la *esencialidad* del átomo se verifica en la afirmación de la realidad del fenómeno, y la *singularidad* deja de ser abstracta para pasar a ser concreta, es decir, *generalidad*⁹⁷ que abarca todo lo existente y comparte la independencia del átomo respecto del tiempo (pero no de la materia porque es la condición concreta de la *singularidad* lo que se afirma)

se abrirán de par en par las puertas a la mística supersticiosa y carente de libertad. [...] Epicuro es, por tanto, el más grande pensador del iluminismo griego y debe considerársele acreedor al elogio que Lucrecio le tributa:

(Cuando la vida humana yacía tristemente por tierra,
Bajo las cadenas de una opresora religión
que desde lo alto de los cielos mostraba su faz a los mortales
y los aterraba con su espantosa mueca,
por vez primera un ser mortal, un griego,
osó alzar contra el monstruo la mirada
y lanzarse el primero de todos a la lucha;
y ni la fama de los dioses ni los rayos
ni los rugidos del cielo lograron reducirlo...
Y así, la religión fue a su vez juzgada,

⁹⁶ Marx, 52.

⁹⁷ Marx, 52.

Y esta victoria nos levanta hasta los cielos).⁹⁸

Con ello, Marx concluyó: “*En la teoría de los meteoros se manifiesta, por tanto, el alma de la filosofía epicúrea de la naturaleza.*”⁹⁹, mientras para Demócrito “El átomo [...] es, por tanto, una categoría pura y abstracta, una hipótesis”¹⁰⁰. Del análisis se deduce que, al negar la realidad tanto del fenómeno como de los dioses míticos aún en la forma de cuerpos celestes, y reservarla en la *singularidad abstracta*, la *autoconciencia singular* retiene la libertad respecto a la materia y el tiempo. Por tanto, adoptar la *ciencia de la naturaleza de la autoconciencia*, es decir, la *atomística* epicúrea, es lo que afirma la libertad del ser humano respecto a los dioses y al mundo fenoménico. En otras palabras, la filosofía epicúrea aparece en la historia de la filosofía griega como *conciencia de libertad*.

1.3.4 Contra la objetividad teológica de Plutarco

En la elaboración de su *Disertación*, como dan cuenta los cuadernos de *Filosofía epicúrea*, Marx revisa la interpretación que hace Plutarco sobre Epicuro, y decide por ello incluir en un apéndice sus comentarios a la polémica de Plutarco contra la teología epicúrea “pues representa de un modo muy exacto las relaciones entre el ‘intelecto teologizante’ y la filosofía”¹⁰¹. En otra parte, este ‘intelecto teologizante’ es presentado como la *conciencia usual*¹⁰², es decir, ingenua, vulgar, *exotérica*.

Desde el índice de la *Disertación* se indica que el apéndice contiene dos secciones con tres apartados cada una, no obstante, se conserva apenas un fragmento del primer apartado de la segunda sección. Sin embargo, en el tercer cuaderno de la *Filosofía epicúrea* sí aparecen todos los apartados previstos y con el mismo título, lo que permite tomarlos como borradores, y considerar, si no la versión final, sí el argumento central de cada uno.

⁹⁸ Marx, 53 [corchetes añadidos] [paréntesis añadidos con la traducción de W. Roses del fragmento de Lucrecio que Marx cita en latín].

⁹⁹ Marx, 52–53 [énfasis del autor].

¹⁰⁰ Marx, 54 [corchetes añadidos].

¹⁰¹ Marx, 17.

¹⁰² Marx, “Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica”, 99.

En la primera sección intitulada “Actitud del hombre ante Dios”, Marx aborda tres puntos de la polémica teológica, no sin antes señalar a Plutarco por considerar a la humanidad dividida en tres grupos: a) los vulgares y rudos, b) los injustos y malvados, y c) los buenos y prudentes, mostrando con ello lo poco que entiende la filosofía de Epicuro quien, como auténtico filósofo, nunca trató sobre la humanidad en partes, sino en su totalidad¹⁰³. Asimismo, Marx también advierte “no debemos perder de vista que a Epicuro no le preocupa ni la *voluptas*¹⁰⁴, ni la certeza sensible, ni nada que no sea la libertad y la ausencia de prejuicios del espíritu”¹⁰⁵.

Sobre la fe en Dios, dice Marx: “Plutarco, en contraposición a Epicuro, comienza parando la atención en la de los [*polloi*]¹⁰⁶ en Dios y dice que es indudable que, entre éstos, la fe cobra [...] la forma del temor”¹⁰⁷. Mientras Epicuro concibe el temor de Dios como algo propio del espíritu libre, es decir como algo espiritual, para Plutarco se trata de algo físico. Para él la fe en Dios, aunque manifestada como temor físico, los protegerá de las consecuencias de obrar mal, es decir, del mal mismo. Para Marx, este temor a Dios es el mal en sí. En todo caso, si se trata de sostener una relación entre el individuo empírico y su naturaleza eterna,

En esta relación, Dios no es otra cosa más que el conjunto de todas las consecuencias que pueden traer consigo los actos empíricamente malos. [...] Esta relación inmanente del individuo con su [*ataraxia*] se establece ahora como la actitud ante un dios situado fuera de él, pero que no tiene más contenido que esta misma [*ataraxia*] que significa aquí continuidad del bienestar. El temor al futuro, este estado de inocencia, se intercala aquí en la lejana conciencia de Dios, considerándose como un estado ya preexistente en él, pero sólo como amenaza y, por tanto, precisamente como en la conciencia individual.¹⁰⁸

Según Marx, en el fondo, la relación con Dios se trata de la relación del individuo con su propia *ataraxia*, mientras que el temor al futuro es el temor al acaso, en otras palabras, el

¹⁰³ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 55.

¹⁰⁴ Se entenderá como ‘placer’ en su acepción latina básica.

¹⁰⁵ Marx, “Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica”, 99 [énfasis añadido].

¹⁰⁶ Roses lo traduce como ‘muchos’. Se entenderá como ‘el vulgo’, o el primer grupo en que Plutarco divide a la humanidad, ‘los vulgares y rudos’.

¹⁰⁷ Marx, “Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica”, 100 [corchetes añadidos con la equivalencia fonética en español del griego].

¹⁰⁸ Marx, 100–101 [corchetes añadidos con la equivalencia en español del griego].

temor del individuo a su propia libertad, a su propia naturaleza, por tanto, el defecto donde radica su temor es una conciencia de libertad o *autoconciencia* fuera de sí, ajena a sí misma.

Pero sucede lo mismo en el otro extremo, ya no del temor sino de la *voluptas*. En palabras del joven filósofo, Plutarco “dice, en primer lugar, que el alma se siente más libre de pena, temor y cuidados cuando Dios se halla presente”¹⁰⁹, que de ahí proviene la complacencia de la gente en las fiestas religiosas donde abundan el vino y los placeres sensuales. Es decir, mientras Plutarco toma la *ataraxia* del individuo como manifestación de Dios, para Epicuro lo divino es la *ataraxia* misma, la condición del alma en la cual se encuentra libre de turbación, y se manifiesta en la *voluptas* sensorial, en el goce, en lo ‘epicúreo’. Nuevamente, el pensamiento de Plutarco, como representante del pensamiento teológico vulgar, se trata de la *autoconciencia* individual ajena a sí misma.

Plutarco establece la existencia de dos polos, el mal y el bien, siendo este último donde sitúa a Dios y se manifiesta en la virtud y el poder, lo más alejado del mal que por su parte se manifiesta en la flaqueza, la privación y la maldad. Marx llama a esto el ‘Dios degradado’. Para Plutarco, Dios es una imagen humana del sumo bien, mientras para Epicuro el bien es lo divino mismo, la pura beatitud en sí libre de todo aquello que se le opone, de cualquier determinación o diferencia, por ello niega el contacto entre los dioses y el mundo humano, pues se hallan fuera de él. En consecuencia, Epicuro atribuye a los dioses la suma verdad o realidad, de la cual participa su filosofía como *autoconciencia*, mientras para Marx, Plutarco aniquila a Dios o *la Providencia* al otorgarle realidad al mal, pues éste se le opondría a aquella como *ser allí*, y ello rompería con la *autoconciencia* del *ser para sí*.

Hasta aquí el análisis de la primera sección de la *Crítica de la polémica*, centrada en Dios. En cuanto a la segunda sección, se trata sobre la inmortalidad. Consiste en la creencia de la supervivencia del alma a la muerte del cuerpo, mediante las figuras del infierno y la vida

¹⁰⁹ Marx, 101. En otra parte se traen a cuenta las palabras de Schelling “Pero la razón débil no es la que no conoce a un Dios Objetivo, sino la que *no quiere* conocerlo”, (*Philosophie Schriften*, T. 1, citado en Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 68).

eterna. De la misma forma que aborda el tema anterior, la polémica de Plutarco en este asunto se desarrolla dividiendo a la humanidad en tres partes.

Para los injustos y malvados nuevamente se trata del miedo, ahora presentado como terror al infierno. Ya se ha dicho que, así como antes no se trataba de Dios, aquí tampoco se trata del infierno como objeto de la *conciencia sensible*, pues tal objeto no está fuera de esta conciencia sino dentro, resultando así incoherente el terror. No obstante, el temor al Hades inculcado desde la infancia es aliviado o compensado por la creencia mítica de la vida eterna, pero ésta no se trata para Epicuro de otra cosa sino del deseo mismo de existir.

El temor, sin importar la forma en cómo se presente, se tiene como medio para mantener a raya a un animal. Se trata de un infierno destinado a malvados e injustos. En ese sentido, considera Marx que, con el temor, sea interno o externo, el ser humano es considerado como animal. Pero, como la otra cara del mismo asunto, la creencia del vulgo en la vida eterna se sostiene invocando un sentimiento, que para el autor no es sólo la forma humana del mismo temor animal.

El vulgo sólo tiene conciencia de la existencia como una cuestión empírica, y por ello la muerte de los amigos, de la esposa, de los hijos, en una palabra, la muerte del otro, y por extensión, la muerte propia, únicamente la admite como mudanza o cambio, aunque se trate del infierno, “prefieren que sigan viviendo en cualquier lugar aunque sea en medio de sufrimientos”¹¹⁰.

Cuando Epicuro concibe la muerte como *dispersión en el vacío y en los átomos*, es decir, como aniquilación definitiva y reducción a la nada, es rechazado no sólo por no curar al vulgo del desconsuelo de la muerte, sino también por destruir toda esperanza en la inmortalidad. Para Marx el desconsuelo de la muerte, aunque pretende ser justificado por el amor al otro, y a su vez, sostiene la creencia en la vida eterna y el rechazo a la aniquilación, en el fondo se trata del amor a uno mismo.

¹¹⁰ Plutarco, *De eo, quod secundum Epicurum, non suaviter vivit possit*, citado en Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 55 [traducción del autor].

La esposa y los hijos, como tales, viven una existencia puramente empírica en cuanto la vive también el individuo a quien pertenecen. Por tanto, el que prefiera saberlos en algún lugar, dentro del espacio sensible, por mal que les vaya, antes que desaparecerlos para siempre, significa que el individuo quiere tener la *conciencia de su propia existencia empírica*.¹¹¹ No se trata de hacer cambiar la cosa, sino de situarla en un lugar oscuro; el interponer una fantástica lejanía pretende ser el salto cualitativo, y toda diferencia cualitativa es un salto, y sin este salto ninguna idealidad debe encubrirlo.¹¹²

Con el infierno y la vida eterna se le quiere presentar la muerte al vulgo como el paso de una condición de la existencia empírica a otra muy distinta, pero en el fondo se trata de una falsa extensión de ésta. Si, según Marx, en los cuerpos celestes los griegos adoraban su propio espíritu, se puede agregar que en el mito del infierno y la vida eterna los griegos adoraban no su espíritu sino su propia vida empírica.

Según Marx, con la manera en cómo Epicuro entiende la muerte, como aniquilación total, Plutarco lo acusa de degradar la vida e inducir la aversión del vulgo contra ella y la pasividad, pues dice que con la reducción a la nada se consideran excluidos de la verdadera vida, es decir, la inmortalidad.

Ahora bien, “lo que primero se manifiesta como miedo animal, y luego como temor humano, como queja angustiada, como el rebelarse contra la desaparición del ser atomístico, se manifiesta ahora bajo la forma de la arrogancia, de la exigencia y la afirmación de un derecho”¹¹³. Se trata del último segmento de la humanidad, los *buenos y prudentes*, a quienes Marx considera los más faltos de entendimiento. Estos al morir esperan en primer lugar ser reconocidos como victoriosos de la vida, y secundamente, luego de una vida en la que ricos y poderosos se han burlado de ellos, ver cómo reciben estos su castigo.

Para Marx es una completa inconsecuencia que conciban como el premio de la vida otra vida. Con su máscara de prudencia rechazan la *voluptas*, la *hedoné* propia de la existencia, pero aspiran a la eternidad de la ‘realidad esencial’, donde, según la atomística, es abstraída toda cualidad y contenido, y en ella ningún placer ni dolor es posible. No sólo eso, rechazan

¹¹¹ Marx, 56 [énfasis añadido].

¹¹² Marx, “Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica”, 105.

¹¹³ Marx, 107.

además la filosofía de la autoconsciencia. En palabras de Plutarco: “ninguno de los que se afanan por la verdad y la contemplación de lo que existe ha podido encontrar verdadera satisfacción en ello...”¹¹⁴.

Por otra parte, el reconocimiento al que los *buenos y prudentes* aspiran es meramente la conciencia de sí. Pregunta Marx, “¿de dónde les viene la conciencia de ser buenos? Simplemente del saber de sí mismos como el ser atomístico”¹¹⁵. Plutarco es aún más confuso, pues no sólo le parece suficiente el saber de sí, sino, después de morir, todavía aquellos a quienes estos despreciaban por gozar de las potencias de la vida, de la *hedoné*, aquellos a quienes tomaban por malos deben reconocerlos como buenos y beatos. Dice Marx,

¿Acaso no es esto el orgullo del átomo, llevado a su más alta expresión? ¿No es esto decir en palabras secas cuán arrogante y vano es lo eterno y cómo así se hace eterno el seco ser para sí despojado de todo contenido? Y de nada sirve querer ocultar esto bajo palabras y decir que nadie puede aplacar aquí su sed de saber.¹¹⁶

Es pues insignificante para la *autoconsciencia* humana aquello que se le presenta como eternidad y como divinidad, mientras esté fuera de sí. De la interpretación de Marx sobre la filosofía epicúrea, se concluye que la pretensión de Epicuro era no sólo mostrar la irrelevancia de los dioses para la humanidad, sino poner en el centro del espíritu griego la vida empírica del individuo, su propia *autoconsciencia*.

1.3.5 Sobre la relación entre ser y pensar

Con las notas de Marx a su *Disertación*, evidentemente perfila su posición respecto a la situación de la Escuela Hegeliana. Se recordará su cercanía con los Jóvenes Hegelianos. Entre ellos se reconoce a Bruno Bauer como el líder del grupo, así como la principal influencia de Marx en esta época.

¹¹⁴ Plutarco, De eo, quod secundum Epicurum, non suaviter vivit possit, citado en Marx, 107 [traducción del autor].

¹¹⁵ Marx, 107.

¹¹⁶ Marx, 108.

A propósito de Bauer vale la pena decir que, si la crítica de la filosofía de Hegel se trataba de llevar a las últimas consecuencias sus presupuestos, Bauer se impone sobre Strauss. Como profesor de teología especialista en el Nuevo Testamento, sostiene que no es ni demostrable ni relevante filosóficamente la historicidad de Cristo, ni siquiera para el cristianismo, y que el problema planteado por Strauss es, por ende, un falso problema. Desde su perspectiva

[la] verdadera crítica consiste, pues, en mostrar la naturaleza conceptual de la religión, su ser producto de la alienación de la propia autoconsciencia que se convierte en una forma extrañada [...]. Por lo tanto, crítica es la comprensión de esta escisión y devolverla a la unidad de la autoconsciencia, reapropiación por parte de la humanidad autoconsciente de sí misma del mundo representativo que había proyectado en el cielo como su propia esencia hecha figura.¹¹⁷

Esto último es relevante porque recuerda la postura epicúrea en torno a los meteoros. En este momento, como sostiene Kathleen Clarkson, “Marx toma el contenido de su crítica de la religión de Bauer, no de Feuerbach”¹¹⁸, cuyas posturas son diametralmente opuestas, excepto en un punto compartido con Hegel: considerar el cristianismo como el máximo desarrollo logrado de la religión. Clarkson advierte que “el periodo de estudio que Marx dedicó a la religión y a la filosofía corresponde, precisamente, al período de su amistad con Bruno Bauer, y estuvo, sin duda, inspirado por él”¹¹⁹, en particular por su obra juvenil como lo es el texto de *Kritik des Johannes* (1841) que, junto con el texto posterior *Kritik der Synoptiker* (1841-1842), lo llevará a su destitución de la Universidad de Bonn a raíz de su ruptura con el cristianismo pues se proponía exponer su irracionalidad inherente.

Aunque la *Disertación* se desarrolla en el marco de esa postura liderada por Bauer, Marx manifiesta en sus notas no estar de acuerdo del todo con la forma adquirida por el debate hegeliano, es decir, en dos polos cuyas premisas se niegan mutuamente. Esto porque sería admitir de entrada que, para el funcionamiento del pensamiento de Hegel, se requiere desmembrarlo, como preveía el editor de su obra completa. Baste recuperar el motivo oír el cual Marx apreciaba el idealismo hegeliano, en contraposición al anterior, a saber, por su

¹¹⁷ Fineschi, “‘Crítica’ tra Hegel e Marx”, 193 [traducción de Antonio Navas] [corchetes y énfasis añadidos].

¹¹⁸ Clarkson, “Karl Marx and Religion: 1841-1846”, 1-2 [mi traducción].

¹¹⁹ McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, 84.

aspiración de integrar sistemáticamente todos los ámbitos de la existencia en una misma categoría: la totalidad del absoluto.

Marx acusa a los hegelianos de ser espíritus mediocres, de permanecer reactivos a los presupuestos de Hegel, de no alcanzar a apreciar globalmente las virtudes de su idealismo, así como de no comprender los principios de su pensamiento, y de caer, en su lugar, en su fragmentación de una parte esotérica y de otra exotérica, en intrigas sobre los compromisos morales de su maestro.

Así, pues, si un filósofo procede realmente por acomodación, sus discípulos deben explicar esto *partiendo de su conciencia interior esencial*, lo que *para él mismo* adoptaría la forma de una conciencia exotérica. De este modo, lo que aparece como un progreso de la conciencia es, al mismo tiempo, un progreso del saber. No se recela de la conciencia particular del filósofo, sino que se construye su forma de conciencia esencial, se la eleva a una determinada forma y significación, con lo cual se trasciende, al mismo tiempo, de ella.¹²⁰

La crítica de la filosofía de Hegel requiere, según Marx, averiguar a cuál estatuto del pensamiento se dirige, requiere situarla en su propio contexto filosófico y moral para explicar determinado compromiso, si es que lo hubiere.

En este sentido, observa que surge una doble *autoconciencia filosófica*, en la que una parte se vuelca contra el mundo, y otra contra la filosofía misma.

Marx llama aquí a los Jóvenes Hegelianos “el partido liberal” en filosofía, refiriéndose al grupo más radical (Bruno Bauer, Feuerbach, A. Ruge y otros) que a fines de la década del 30 abrazaban el ateísmo, criticaban en un sentido izquierdista la filosofía de Hegel y postulaban las libertades burguesas. La “filosofía positiva” era una tendencia místico-religiosa de la filosofía de los años treinta, que criticaba a Hegel desde la derecha (Weisse, Inn. H. Fichte, Günther, Baader y, más tarde, Schelling). Supeditaban la filosofía a la religión, eran contrarios al conocimiento racional y no admitían más fuente del “saber positivo” que la revelación divina. Toda filosofía basada en la razón era, para ellos, negativa.¹²¹

Una postura intelectual, aunque se perfile contra la filosofía o se ampare en la religión como la de los Viejos Hegelianos, es en sí misma una *autoconciencia* filosófica. Este es el mismo caso que la posición de Plutarco descrita en el apéndice de la *Disertación*. Mientras aquellos

¹²⁰ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 60.

¹²¹ Roses, *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, n. 34.

califican la filosofía de Hegel como una teología especulativa, éste polemiza contra una supuesta teología deformada por Epicuro, aunque según Marx, se trata más bien de una filosofía de la naturaleza y sus consecuentes postulados éticos.

Sumado a lo anterior, no se había destacado que pese a la falta de una alusión directa, el análisis de un pasaje inicial de la *Disertación* refleja un conflicto de posturas similar al que atraviesa la Escuela Hegeliana. Se trata de la relación encontrada por Marx entre la filosofía de Demócrito y Epicuro con la vida práctica de cada uno, es decir, en cómo llevaron a la realidad su pensamiento y cómo relacionaron su *autoconciencia filosófica* con el mundo fenoménico.

En un comienzo, para Marx no es clara la postura de Demócrito respecto a la verdad y certeza del saber humano. Según el filósofo presocrático, el *mundo sensible* es una *aparición subjetiva*, mientras Epicuro lo considera un *fenómeno objetivo*. Demócrito piensa que el principio, aunque es verdadero, no se manifiesta, no se realiza ni existe en el *mundo sensible*. El átomo le funciona como una hipótesis filosófica vacía y completamente desgarrada del mundo; mientras el *mundo sensible*, lleno de contenido como *objeto*, tiene valor en cuanto tal, y esto mueve a Demócrito a dedicar su vida a la *ciencia empírica* y despreciar la filosofía. Marx lo describe en unas palabras: “Sentíase acicateado, de una parte, por el *afán de saber*; pero, de otra parte le impulsaba a viajar su *insatisfacción con lo verdadero, es decir con el saber filosófico*. El saber que él tiene por verdadero carece de contenido, y el que le da contenido carece de verdad”¹²². En cambio, Epicuro desprecia las ciencias positivas porque para él estrictamente en nada contribuyen a la perfección humana, entendida como libertad y *ataraxia* (imperturbabilidad), para las cuales basta *servir a la filosofía*.

Como se dijo, lo interesante de la comparación del caso de ambos filósofos es

la forma de reflexión que expresa la relación del pensamiento y el ser, el nexo entre ambos. En la relación que el filósofo establece entre el mundo y el pensamiento se limita a objetivar la conducta de su conciencia particular ante el mundo real. Pues bien, Demócrito emplea como forma de reflexión de la realidad la necesidad. [...] [Plutarco] dice que la necesidad es, según Demócrito, el destino y la ley y la providencia y la creadora del universo [sic]. Pero que la

¹²² Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 25 [énfasis del autor].

sustancia de esta necesidad reside en la antitipia y en el movimiento y el impulso de la materia. [...] Por el contrario, Epicuro: “La *necesidad*, que algunos presentan como señora absoluta, *no* existe, sino que unas cosas son las *fortuitas* y otras dependen de nuestra *voluntad*. La necesidad no admite persuasión y el acaso, por el contrario, es inconstante. Más valdría seguir al mito acerca de los dioses que ser esclavos (del destino) de los físicos. Pues si aquél permite esperar en la misericordia de los dioses a los que se ha honrado, ésta es la necesidad inexorable. Pero lo que hay que admitir es *el acaso* y *no Dios*, como cree el vulgo.”¹²³

La consecuencia de las posturas tanto de Demócrito como de Epicuro sobre la relación entre ser y pensamiento, señala Marx, se muestra en su explicación de los fenómenos. La *necesidad* democriteana entendida como *determinismo*, es decir, *necesidad relativa*, se explica por la *posibilidad real* (la posibilidad que se *realiza*, posibilidad limitada, determinada) y busca reconocer la realidad del objeto explicado. El *acaso* epicúreo, por su parte, sólo vale como posibilidad, es decir, *posibilidad abstracta* (posibilidad ilimitada) donde no importa el objeto pensado tanto como el sujeto pensante, pues lo más importante es que la posibilidad no limite al sujeto, y no perturbe la *ataraxia de la autoconciencia* del ser humano¹²⁴, su *conciencia de libertad*. Marx lo deja claro: “En Epicuro, no hay nada bueno que esté, para el hombre, fuera de él; el único bien que el hombre tiene en su relación con el mundo es el movimiento negativo de ser libre de él”¹²⁵.

Se encuentra también cierto paralelismo entre el átomo para Demócrito y la *ataraxia* para Plutarco. Ambos conceptos funcionan para ellos como una hipótesis vacía, aunque esta situación los dirige en sentidos muy diferentes: mientras que a Demócrito lo conduce al conocimiento empírico, a Plutarco lo lleva a polemizar teológicamente contra Epicuro. En ambos casos, se oponen a la *autoconciencia* epicúrea, su filosofía de la naturaleza.

En cuanto a la religión, los Jóvenes Hegelianos (Bauer) coinciden con Epicuro en la afirmación de la supremacía de la *autoconciencia filosófica*. Ellos “radicalizaron aún más la concepción de Hegel de la religión como un preludio para la filosofía, negando la posibilidad

¹²³ Marx, 26–27 [énfasis del autor] [corchetes añadidos] [paréntesis añadidos con la traducción de Roses al término que Marx redacta en griego].

¹²⁴ Marx, 28–29.

¹²⁵ Marx, “Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica”, 99.

de toda revelación sobrenatural”¹²⁶. Marx, por su lado, muestra la incoherencia entre la “ciencia de la naturaleza de la autoconsciencia”, como llama a la atomística epicúrea, y la esencialidad de “todo lo que se comporta de un modo trascendente contra la conciencia humana y pertenece, por tanto, al intelecto imaginativo”¹²⁷, por ejemplo, los dioses, la naturaleza o la positividad de la historia, porque en pocas palabras, anulan la libertad humana. Es decir, para los Jóvenes Hegelianos la realidad no puede ser lo producido y sancionado por la historia o la religión como algo ya resuelto, como afirman los hegelianos conservadores, sino que la religión es una *autoconsciencia*, como la entendía Hegel, pero distorsionada, y por ello requiere una corrección filosófica, esto es, convertirla en *consciencia de libertad*¹²⁸.

Así se muestra con mayor claridad el paralelismo, por un lado, entre el *quietismo positivo* de los Viejos Hegelianos y el determinismo de Demócrito, y por otro, entre el *racionalismo especulativo* de los Jóvenes Hegelianos y la *ataraxia de la autoconsciencia* de Epicuro. En ambos esquemas de la relación entre mundo y pensamiento, una parte queda intacta, inamovible respecto a la otra. Con los primeros la realidad es lo que es y permanece indiferente al pensamiento, mientras que, con los segundos, lo primordial es reivindicar la racionalidad de la conciencia frente a la irracionalidad del mundo; en el fondo, reafirmar la libertad de la *autoconsciencia*. En ese sentido, téngase presente la misión de Bauer de buscar exponer la irracionalidad del cristianismo para fundamentar su ateísmo.

Para ampliar este problema de la relación entre el ser y el pensar, es pertinente la mención a una objeción que hace Marx a Hegel, sobre nada menos que la existencia de Dios. El autor de la *Disertación* afirma:

Hegel interpreta por ejemplo la conclusión del mundo hacia Dios bajo esta forma: “por *no* ser lo fortuito, es Dios o lo absoluto”. Sin embargo, la prueba teológica dice a la inversa: “Dios es porque lo fortuito tiene verdadero ser”. Dios es la garantía del mundo fortuito. Y se entiende que con ello se afirma también lo contrario.¹²⁹

¹²⁶ McLellan, *Marx y los Jóvenes Hegelianos*, 20.

¹²⁷ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 53.

¹²⁸ Mate y Zamora, “Sentido y actualidad de la crítica marxiana”, 2018, 22.

¹²⁹ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 69 [énfasis del autor].

Aquí Marx acusa a Hegel de haber invertido totalmente las pruebas de la existencia de Dios cuando éste sostiene que: “No porque lo contingentes sea, sino más bien porque es un no ser, sólo apariencia, es que su ser no es efectividad verdadera, es la absoluta necesidad; ésta es su ser y su verdad.”¹³⁰.

A propósito de este pasaje, Roses menciona que, en la *Crítica de la Razón Pura*, Kant se dirige contra los llamados “tres tipos de pruebas de la existencia nacidos de la razón especulativa”¹³¹: la prueba cosmológica, la ontológica y la físico-teológica, y reconoce con él la imposibilidad de probar la existencia de Dios.

Según Marcos Tapia¹³², la manera en cómo Kant llega a esta conclusión es la siguiente: primeramente, la *prueba ontológica* se puede enunciar así “si se concibe un ser con todas las perfecciones, entre las cuales también se cuenta la existencia, es decir, un ser cuya esencia implica la existencia, entonces existe”. Al respecto, según Kant, la existencia no es un predicado, y advierte que el argumento da un salto insostenible desde el orden lógico al ontológico, del pensamiento a la realidad, por tanto, aunque pueda pensarse un ser cuya definición sea la existencia, ésta no se sigue realmente como consecuencia, independientemente de si es pensado o no.

Por su parte, según la *prueba cosmológica*, la perfección del orden mecánico del mundo es una clara señal de que la naturaleza tiene su origen en un único y supremo entendimiento, es decir, se plantea como *necesaria* la existencia de Dios en oposición a la existencia *contingente* del mundo. El sentido de esta prueba, según Marx, es invertido por Hegel, pues desde la perspectiva de Kant, la misma contingencia anula cualquier posible analogía entre el mundo y Dios.

En cuanto a la *prueba físico-teológica*, también llamada *teleológica*, según ésta del orden y finalidad de la naturaleza, en oposición a la casualidad, se sigue una causa rectora y remite a

¹³⁰ Hegel, “Lección 13. La forma insuficiente de las pruebas”, 153.

¹³¹ Roses, *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, 69 n. d.

¹³² Tapia, “El camino kantiano, desde la imposibilidad de probar la existencia de Dios hasta la fe racional”.

un artífice supremo. Kant explica que toda finalidad en el mundo es depositada por la razón humana, y, por tanto, ninguna finalidad dice nada sobre la realidad en sí.

Como se puede apreciar en el examen kantiano, la prueba *físico-teológica* se basa en la prueba *cosmológica*, y ésta a su vez en la *prueba ontológica*, y como esta última prueba es la primera en ser refutada, lleva a las otras dos al mismo término. Así se concluye, con el célebre filósofo de Königsberg, que la existencia de Dios no puede ser demostrada *a priori*.

La refutación de las pruebas de la existencia de Dios, en particular la prueba ontológica, también es planteada por Marx en sus propias palabras, y con un sentido particular ligeramente diferente al de Kant.

Las pruebas de la existencia de Dios no son más que vacuas tautologías [y añada] –por ejemplo, la prueba ontológica sólo querría decir esto: “lo que yo me represento realmente (*realiter*) es una representación real para mí”, actúa sobre mí y en este sentido poseen todos los dioses, tanto los paganos como los cristianos una existencia real. [...] Si alguien se representa poseer cien táleros y esta representación no es algo caprichoso, subjetivo, si cree en ella, los cien taleros imaginarios tendrán para él el mismo valor que cien taleros reales¹³³. [...] las pruebas de la existencia de Dios no son otra cosa que las pruebas de la existencia, de la autoconciencia humana esencial, explicaciones lógicas de ella. Por ejemplo, la prueba ontológica. ¿Qué sentido es el inmediato cuando se la piensa? La autoconciencia.¹³⁴

En este punto cabe insistir en la influencia de Bauer detrás de estas palabras, pues, según él, la reconducción de la religión hacia la autoconciencia humana, mostrando su irracionalidad inherente, bastaría para disolverla y enarbolar un ateísmo que, valga decir, no trasciende el marco del racionalismo especulativo de los Jóvenes Hegelianos. En efecto, la crítica baueriana exalta el poder de la autoconciencia al reconocer en ella el origen de Dios y la creación de la religión misma, pero con el objetivo de mostrar que no es Dios propiamente el que existe, sino la autoconciencia humana. El ateísmo de Bauer consiste en la negación

¹³³ Es importante subrayar que el símil establecido entre religión y economía en las figuras de los taleros imaginarios y los dioses de la humanidad no es gratuito, y a esto se remite Dussel (*Las metáforas teológicas de Marx*) cuando distingue en el pensamiento de Marx una crítica de la religión fetichista.

¹³⁴ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 69–70 [paréntesis y énfasis del autor] [corchetes añadidos].

de la religión para llegar a la afirmación de la autoconsciencia, y esta perspectiva es asimilada por Marx como lo deja ver el siguiente fragmento del prólogo de la *Disertación*.

(Dice Hume) “No cabe duda de que constituye una especie de injuria que se hace a la filosofía el querer obligarla, en vez de reconocer su *autoridad soberana*, como debiera reconocerse en todas partes, a justificarse en todo momento de las consecuencias que implica y a defenderse tan pronto como choca contra un arte o una ciencia cualquiera. *Es algo así como si a un rey se le acusara de alta traición en contra de sus súbditos.*” [...] La filosofía no lo oculta. Hace suya la profesión de fe de Prometeo: (“¡En una palabra, odio a todos los dioses!”) y opone esta divisa a todos los dioses del cielo y de la tierra que no reconozcan como suprema divinidad a la autoconsciencia humana.¹³⁵

De esta manera queda un poco más clara la postura de la izquierda hegeliana y la de Bauer. No sólo rechazan cualquier igualdad entre la historia de la idea y la historia evangélica (Strauss), y cualquier equivalencia entre filosofía y religión o la posibilidad de una filosofía de la religión (Hegel), sino que consideran forzosamente negativa la relación entre ambas: o la religión niega la autoconsciencia humana, a través de la afirmación irracional de la existencia de Dios, o la filosofía niega tanto la religión, en la forma de la crítica, como la existencia de Dios, a través de la afirmación o reivindicación de la racionalidad de la autoconsciencia. Esta misma es la postura de Epicuro a lo largo de toda la *Disertación*.

Sin embargo, es hacia el final de la última nota al apéndice, aún conservada hasta la actualidad, que Marx comienza a alejarse de Bauer, y muestra interés por algo más allá de la situación de la *autoconsciencia* religiosa. Considera que, si las pruebas de la existencia de Dios remiten a la existencia de la *autoconsciencia*, debe haber otra cosa que explique por qué ésta concibe la existencia de un ser superior a ella.

En este sentido, todas las pruebas de la existencia de Dios son pruebas de su *no existencia*, *refutaciones* de todas las ideas de un dios. Las pruebas reales deberían decir al contrario: “Dios existe porque la naturaleza se haya mal organizada”. “Dios existe porque existe un mundo irracional”. “Dios existe porque no existe el pensamiento”. Ahora bien ¿qué significaría esto si

¹³⁵ Hume, Sobre el entendimiento humano; Epicuro, Carta a Meneceo; Esquilo, Prometeo, citados en Marx, 18 [énfasis del autor] [corchetes añadidos] [paréntesis añadidos con la traducción de Roses de los fragmentos de Epicuro y Esquilo que Marx cita en griego].

no decir que *si el mundo es irracional, Dios existe para quien, por tanto, es él mismo irracional? ¿O que la sinrazón es la existencia de Dios?*¹³⁶

La introducción del ‘mundo irracional’ como premisa en la argumentación sobre la existencia de Dios es acorde al movimiento descrito antes, en el cual, por un lado, la filosofía se enfrenta al mundo, posición representada por los Jóvenes Hegelianos, y, por otro, el mundo rechaza la filosofía, como hacen los Viejos Hegelianos. Sin embargo, es preciso matizar la cuestión.

Bauer, como antes se mencionó, considera que la religión se disolvería en la medida en que, a través de la crítica, la humanidad comprenda la escisión de su autoconsciencia y el deber de reapropiarse de las figuraciones proyectadas desde su propia esencia¹³⁷. Tanto para él como para Marx la irracionalidad religiosa o sinrazón consiste en esta escisión de la *autoconsciencia*; dicho de otra forma, consideran a la religión, en tanto que afirmación de un Dios objetivo, como la proyección de la irracionalidad humana. Y así debe entenderse el anterior fragmento citado.

Para ampliar la cuestión valga retomar lo dicho antes. Para Demócrito, quien considera el mundo sensible como una apariencia subjetiva, pero llena de contenido como objeto, las tres pruebas lo conducirían efectivamente a admitir la existencia de Dios, porque la ciencia empírica y no la filosofía, dan cuenta de que el mundo, donde está incluido el ser humano, aún como apariencia subjetiva, se encuentra necesariamente determinado. En ese sentido, Marx consideraría que, de la mano de su teoría del átomo, Demócrito no es relevante en una filosofía de la autoconsciencia.

Para Epicuro, en cambio, el mundo sensible es un fenómeno objetivo donde no hay contenidos que *determinen* necesariamente la autoconsciencia del sujeto, por tanto, de la situación de la naturaleza o el mundo, sea organizada racionalmente o no, no se sigue nada sobre si Dios existe o no. Las tres pruebas, para él como para Marx, únicamente demuestran la existencia de la autoconsciencia, y, por ende, la única posibilidad que tiene la existencia

¹³⁶ Marx, 70 [énfasis del autor].

¹³⁷ Fineschi, “‘Crítica’ tra Hegel e Marx”, 193.

de Dios radica en el sujeto, por ello Marx establece una analogía entre los dioses y el papel moneda:

Si nos presentamos con papel-moneda en un país en que no se le conoce, todo el mundo se echará a reír ante su representación subjetiva. Si llego con mis dioses a un país en que rigen otros dioses, se probará que me dejo llevar de imaginaciones y abstracciones. [...] *Lo que es un determinado país para determinados dioses del extranjero ése es el país de la razón para Dios en general: un país en el que termina su existencia.*¹³⁸

Por esto sostiene que, para que exista Dios, las pruebas deberían alegar lo contrario: la irracionalidad del mundo, el desorden de la naturaleza, porque así se lo representan, por ejemplo, quienes sienten terror o turbación hacia los meteoros porque no comprenden la naturaleza de estos fenómenos. Según Epicuro, mientras progresa la ciencia y abundan las explicaciones (*pollaxós*), el ser humano niega la unidad y la ley absoluta tanto de los Dioses, como de los cuerpos celestes y la naturaleza en general¹³⁹.

Es justo la actitud contraria, la de buscar comprender la mayor cantidad de fenómenos con la menor cantidad de explicaciones (*aplós*), lo que lleva a asumir un determinismo frente al cual nada puede hacer el sujeto y ningún pensamiento declarado libre, que es el caso de los Viejos Hegelianos cuando identifican la historia política y la historia de la idea o de la filosofía con la historia del evangelio y del desarrollo del cristianismo.

Ya se mencionó antes, Marx lo deja claro: “En Epicuro, no hay nada bueno que esté, para el hombre, fuera de él; el único bien que el hombre tiene en su relación con el mundo es el movimiento negativo de ser libre de él”¹⁴⁰. El ejercicio de la crítica en general busca multiplicar las explicaciones de cada uno de los fenómenos, negar su unidad y ley absoluta, y permitir con ello comprenderlos a la luz de la autoconsciencia. El principio de la crítica sería la afirmación de la primacía de la autoconsciencia.

¹³⁸ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 70 [énfasis del autor] [subrayado y corchetes añadidos].

¹³⁹ Marx, 50.

¹⁴⁰ Marx, “Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica”, 99.

Hasta aquí, pues, se puede compartir con Reyes-Mate y Zamora la opinión de que, más que refutar la existencia de Dios, a Marx le interesa señalar efectivamente su existencia para quienes le otorgan realidad en su vida. Sin embargo, a estas alturas, Marx todavía no considera directamente un proyecto de reforma del mundo real, sino apenas la de ampliar esfuerzos para reformar la representación del mundo de quienes la sancionan desde la religión, para alinear racionalmente la *autoconsciencia* o el espíritu de la Escuela Hegeliana.

Capítulo 2. Arbitrariedad o sobre el Estado vacío

“¿Cómo podéis hablar de *leyes*
alumbradas por sí mismas por la razón,
si la autonomía sólo puede competir
a un ser absolutamente libre?”
Friedrich Schelling

El trabajo de Bauer que eventualmente le lleva a ser destituido de su cátedra en Bonn; el traslado de Marx a Tréveris a causa de la enfermedad y fallecimiento del amigo a quien dedicó su *Disertación*, Ludwig von Westphalen; su colaboración en la revista de Arnold Ruge, y su participación en el llamado Círculo de Colonia para el lanzamiento de la *Rheinische Zeitung (Gaceta Renana)*, marcan la pérdida de su aspiración a una cátedra universitaria y el inicio de su nueva carrera como periodista.

Esta fase, en la cual se identifica un nuevo sentido de la crítica de la religión desde la perspectiva de Marx, hace eco de las últimas palabras de la nota al apéndice de la *Disertación*. Con su colaboración en la prensa, Marx denuncia la irracionalidad del mundo inmediato, esto es, el Estado Prusiano, que aparece como una llana contradicción entre la esencia y la existencia de cada una de sus instituciones, así como de sus apologetas: el llamado “partido positivo”, donde reúne bajo la misma denominación al monarca prusiano, al estamento de funcionarios, a la inmensa mayoría de los diputados de la Dieta Renana, a la *historische Juristenschule* (Escuela histórica del derecho), y a la prensa conservadora.

El reconocimiento de esta fase de la crítica tiene su importancia, no sólo por la vigencia de algunos de sus argumentos en la crítica política contemporánea, sino porque distingue un momento previo al sentido de la crítica de la religión como alienación, sentido que destaca por su trascendencia en la crítica de la economía política, la mayor empresa teórica de Marx.

Aquí, se han organizado por tópicos los argumentos críticos sobre cada institución del Estado Prusiano que mereció su atención en esta breve pero rica etapa de Marx como redactor de múltiples artículos para la *Rheinische Zeitung*. Este conjunto le permitió asestar una crítica fundamental al viejo hegelianismo que se valía supuestamente de preceptos cristianos para defender el *statu quo* alemán. Es decir, concretamente, en su defensa de la libertad de prensa, Marx registró hasta qué punto son compatibles la política despótica y la doctrina cristiana, y hasta dónde son contradictorios.

Entre sus primeros trabajos, destacan dos artículos sobre la posición de la prensa en torno a una Instrucción decretada por el rey para actualizar el objetivo de aplicación de la censura. Ambos tienen puntos en común, pero también se complementan con matices diferentes de la cuestión. Curiosamente el primero no fue publicado sino hasta un año después en Suiza, debido a su supresión en Alemania por parte de la censura. El segundo, por otro lado, inició una serie de contribuciones de Marx para la *Rheinische Zeitung*, misma de la que, tiempo después, se ocupó de dirigir hasta que la censura suprimió completamente su publicación.

Como heredero de la filosofía de la autoconsciencia, Marx entiende que “la primera condición inexcusable de la libertad es el conocimiento de sí mismo, que, a su vez, reclama de un modo imperioso, la *confesión*”¹⁴¹. En ese sentido, considera, por un lado, como “el más alto de los intereses de los ciudadanos, [...] su espíritu”¹⁴².

Esta fase es la continuación del estudio de la autoconsciencia en su relación con el mundo. Ahora la autoconsciencia que Marx busca comprender y alinear racionalmente es el espíritu del pueblo prusiano que, dividido políticamente en estamentos, se expresa por medio y en torno a la prensa en una pluralidad de sentidos; y ese mundo con el cual se relaciona el espíritu

¹⁴¹ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 173 [énfasis del autor].

¹⁴² Marx, “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, 1982, 150.

colectivo es el Estado Prusiano, por entonces proclamado cristiano tras el ascenso de Friedrich Wilhelm IV al trono.

En efecto, en ninguna otra materia se manifiesta con mayor claridad y de un modo más resuelto y acusado el espíritu *estamental específico* que en los debates sobre la prensa. Y esto se refiere, preferentemente, a la *oposición contra la libertad de prensa*, pues es en la oposición contra una *libertad de carácter general* donde el espíritu de una esfera determinada, el interés individual de un estamento particular, la natural unilateralidad del carácter se revela siempre del modo más rudo y despiadado, enseñando los dientes, por así decirlo.¹⁴³

En particular, cuando aborda la situación del órgano oficial de representación política, la Dieta Renana, es cuando Marx se encuentra con lo que él llama ‘espíritu estamental, precedente de su posterior concepción de la ideología. Sin embargo, aquí, el término denomina a las justificaciones políticas vertidas por el rey y los diputados, en la Instrucción y en los debates, respectivamente, donde se valen de la religión, abierta o implícitamente, para ocultar su actitud arbitraria, y buscan hacer pasar como un interés general lo que en el fondo es una apetencia particular, una arbitrariedad.

Según Marx, cuando la *Gaceta Prusiana del Estado*, cuya línea editorial es oficialista, se dirige contra la prensa en defensa de la censura, el Estado Prusiano está *confesando* su propia situación espiritual. En efecto,

resume la idea que tiene del Estado en una gran reflexión cuyo quid es el gran descubrimiento de que “en Prusia, la administración pública y todo el organismo del Estado se hallan divorciados del espíritu político, razón por la cual el pueblo puede sentir todavía un interés *político* por los periódicos”. Así, pues, *según el parecer de la Gaceta Prusiana del Estado*, [...] la vida real del Estado carece de espíritu político y que el espíritu político no vive en el Estado real.¹⁴⁴

Esta situación se presenta en diferentes niveles del Estado Prusiano, y a lo largo de varios artículos, Marx expone cada uno y explica cómo este divorcio entre práctica y espíritu públicos es producto de lo que él considera una consciencia religiosa.

¹⁴³ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 178 [énfasis del autor].

¹⁴⁴ Marx, 176 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

2.1 La monarquía o la religión de uno

Una nueva disposición promulgada por la corona prusiana entró en vigor en diciembre de 1841¹⁴⁵ y establecía la política bajo la cual se conduciría la censura del gobierno. En ella instruía al órgano de censura su apego a un Edicto de 1819 con el fin de “librar ya desde ahora a la prensa de infundadas restricciones”¹⁴⁶. La expectativa generada por la reciente ascensión al trono de Friedrich Wilhelm IV era el surgimiento de una política con tendencia liberal. Sin embargo, Marx demuestra que con la Instrucción real de hecho se constriñe más a la prensa y se desdibujan aún más los límites de la censura a raíz de un cambio fundamental: la postura del rey respecto a la crítica de la religión.

En el artículo II del Edicto sobre la Censura, [...] leemos: “Su finalidad” (la de la censura) “es salir al paso de lo que vaya en contra de los *principios* generales de la religión, *sin atender a* las opiniones y doctrinas de los *diversos* partidos religiosos y sectas toleradas por el Estado.” En 1819, [continúa Marx] imperaba todavía el racionalismo, que entendía por religión, en general, la llamada religión de la razón¹⁴⁷. Este *punto de vista racionalista* es también el que adopta el Edicto sobre la Censura.¹⁴⁸

Al referirse el Edicto de 1819 a la religión, se hace sobre la religión en general, forma sólo posible desde la razón, por ello este punto de vista se llama *racionalista* o *irreligioso* (por su consecuencia), pues no se compromete con ninguna doctrina religiosa particular, y, en cambio, las avala a todas por igual.

La nueva Instrucción, en cambio, manda que “No deberá tolerarse nada que vaya de un modo frívolo y hostil en contra de la religión *crisiana* en general o en contra de un *concepto determinado de su doctrina*”¹⁴⁹, situación característica, según Hess, de la política medieval. Marx muestra que, cual sea la manera de acotar los límites de la tolerancia por parte del Estado en este aspecto, gracias al compromiso religioso declarado, no se trata sólo de una

¹⁴⁵ Roses, *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, n. 55.

¹⁴⁶ Marx, “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, 1982, 149.

¹⁴⁷ En otra traducción se lee “religión racional”. (Mate y Zamora, *Karl Marx. Sobre la religión*, 137).

¹⁴⁸ Marx, “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, 1982, 155 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

¹⁴⁹ Marx, 155 [énfasis del autor].

tolerancia menor respecto a la del Edicto, sino de su opuesto exacto, una intolerancia absoluta que va más allá de cuestiones religiosas.

En efecto, el uso de los términos “frívolo y hostil” pretende esconder la prohibición de toda crítica de la religión, y no sólo la cristiana. Según el autor, aunque el término ‘frívolo’ acote las referencias ‘superficiales’, en oposición a las reflexiones sobre la esencia del cristianismo; el término ‘hostil’ abarca por sí mismo la posibilidad de toda crítica, sea del cristianismo en particular o de la religión en general. Más aún, la ley, al condenar el modo frívolo, se obliga a definir el modo esencial de abordar el cristianismo, es decir, a establecer una doctrina como oficial dentro de cuyo marco la prensa goce de libertad.

De proceder así, el Estado se dirige a un nuevo conflicto, pues resultaría herético, en primer lugar, para todos los no cristianos, como los judíos; en segundo lugar, para la secta o doctrina cristiana a la cual no se le reconozca validez oficial, sea el catolicismo o el protestantismo; y en tercer lugar, para toda la cristiandad si decide no someterse a ninguna institución o autoridad particular, es decir, a los jerarcas de la iglesia, bajo el pretexto de una profesión de ‘la religión *cristiana* en general’.

De ahí que la crítica esté en su perfecto derecho cuando obliga al Estado que invoca la Biblia a reconocer lo torcido de su conciencia, ya que ni él mismo sabe si es una *figuración* o una *realidad*.¹⁵⁰ Al decir que vuestro Estado es un Estado cristiano en general, reconocéis con un giro diplomático que no es cristiano. [...] queréis que la religión ampare lo terrenal, sin que esto se someta a la religión.¹⁵¹

Este conflicto entre las autoridades políticas y las eclesiásticas permite ver, como indica el autor, un aspecto esencial de la religión: la premisa de “la *heteronomía* del espíritu del hombre”¹⁵². De este modo, si el gobernante fuera coherente, se sujetaría a la tutela de una autoridad religiosa y renunciaría a conducir el Estado bajo los lineamientos de su propia razón, para adoptar los que dicte la doctrina correspondiente. Por su parte, la postura

¹⁵⁰ Marx, “Sobre la cuestión judía”, 474 [énfasis del autor].

¹⁵¹ Marx, “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, 1982, 157 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

¹⁵² Marx, 158 [énfasis del autor].

irreligiosa del Estado Prusiano en 1819 permitía mantener la autonomía de la esfera pública, y entre aquél y el conjunto de todas las religiones se establecía una oposición *formal* porque cada una posee una *esencia específica*, pero el Estado guarda una *esencia general*, también llamada razón política o conciencia de Estado. Marx cuestiona el viraje cristiano en la política del monarca:

¿Acaso no ha sido el cristianismo el primero en separar la Iglesia del Estado? Leed la obra de San Agustín *De civitate dei* o estudiad a los demás Padres de la Iglesia y el espíritu del cristianismo y, una vez que lo hayáis hecho, volved y decidnos cuál es el “Estado cristiano”, si el Estado o la Iglesia. ¿O acaso vuestra vida práctica no da a cada paso un mentís a vuestra teoría?^{153 154}

Si el Estado Prusiano no admite subyugarse a la doctrina de ninguna iglesia, en consecuencia, debe establecer una doctrina específica propia. Sin embargo, esta situación alteraría los fundamentos del Estado: su esencia dejaría de ser general, y daría paso a una esencia específica que “cree distinguirse de las otras religiones especiales *implantadas* precisamente por su *esencia especial* y ser la *religión verdadera* gracias precisamente [sic] a su *determinabilidad*”¹⁵⁵; en otras palabras, la doctrina religiosa oficial entraría en una oposición *esencial* con todas las otras doctrinas religiosas, porque comparte con ellas una esencia específica. A nivel político, esto se traduciría en el desplazamiento de la conciencia de Estado por una conciencia particular o de partido.

En este aspecto, según lo dicho por Marx en su texto *Zur Judenfrage (Sobre la cuestión judía)*¹⁵⁶, para Bauer, la oposición entre cristianos y judíos en el Estado cristiano es la de los

¹⁵³ En otra traducción esta pregunta está redactada así: “¿Acaso no desmiente vuestra teoría hasta el último minuto de vuestra vida práctica?”. (Mate y Zamora, *Karl Marx. Sobre la religión*, 132).

¹⁵⁴ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 233 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

¹⁵⁵ Marx, “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, 1982, 155 [corchetes añadidos].

¹⁵⁶ Texto aparecido en el primer y único número de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* entre febrero y marzo de 1844, en donde replica dos textos de Bruno Bauer publicados en 1843, uno titulado *Die Judenfrage (La cuestión judía)* en la editorial Friedrich Otto Braunschweig, y el otro, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden (Capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres)*, incluido en los *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (Veintiún pliegos desde Suiza)*. Como se recordará, el padre de Marx, judío de nacimiento y abogado ilustrado, se bautizó luterano un año antes de su nacimiento. Esto se debió a un Edicto promovido por Friedrich Wilhelm III para excluir a los judíos de los cargos públicos. La prensa liberal adoptó la causa de los judíos quienes exigían igualdad civil y política, y el tema cobró relevancia entre los

privilegios de unos y otros porque para los judíos su religión es por sí misma un privilegio. Se trata para Marx de una oposición *religiosa*, es decir, *teológica*¹⁵⁷.

Si, por un lado, el gobierno prusiano no define claramente la doctrina oficial a cuyos límites se sujetará la vigilancia de la censura; y si, por otro, se entiende como partido al conjunto del rey y sus funcionarios, lo sancionado por la Instrucción es la intolerancia a todo lo que vaya en contra del cristianismo y las determinaciones del gobierno, es decir, prácticamente prohíbe tanto la crítica política como la religiosa.

El estado verdaderamente religioso es el Estado teocrático; y el príncipe de este Estado tiene que ser, como en el Estado teocrático judío, el Dios de la religión, el propio Jehová, o el representante de Dios, el Dalai Lama, como en el Tíbet, o bien, por último, como en su último escrito lo exige acertadamente Görres de los Estados cristianos, todos ellos deben someterse a una Iglesia que sea una “Iglesia infalible”, pues donde, como en el protestantismo, no existe una cabeza soberana de la Iglesia, el poder de la religión no es otra cosa que la religión del poder [...].¹⁵⁸

Aquí vale la pena matizar que, aunque como sostiene Clarkson, “la variedad cristiana a la que Marx está más familiarizado es un luteranismo muy de otro mundo predominante en Alemania durante los 1840”¹⁵⁹, al cuestionar el carácter cristiano del Estado también se vale de elementos del catolicismo, por ejemplo, cuando alude a la diplomacia en el marco de la relación del Estado Prusiano con el Vaticano.

2.2 *La censura o el tribunal de la sospecha*

La censura, como un órgano del gobierno, no es fácil definirlo. Por un lado, claramente es un órgano burocrático a través del cual el gobierno realiza sus funciones. Por otro lado, es un órgano policiaco que vigila a la prensa y persigue infractores de la ley. Y, por último, es un

círculos que combatían el absolutismo alemán, entre ellos, los Jóvenes Hegelianos. (Tarcus, “Leer a Marx en el siglo XXI”, 11).

¹⁵⁷ Marx, “Sobre la cuestión judía”, 463–64.

¹⁵⁸ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 234 [corchetes añadidos].

¹⁵⁹ Clarkson, “Karl Marx and Religion: 1841-1846”, 10 n.8 [mi traducción].

órgano jurisdiccional donde se procesa y audita cada acto de prensa, aplica la ley de censura, emite fallos, dicta y hace cumplir una sentencia en cada caso.

Para realizar su labor debe, pues, atender los criterios fijados en la Instrucción. Los primeros que aparecen son los términos frívolo y hostil para calificar a la prensa, pero, a ellos, Friedrich Wilhelm IV añade elementos como la tendencia, el tono del lenguaje, aunque ello, como indica Marx, no contribuya a definir nada.

Lo más cuestionable y que realmente amplía la censura y mina la libertad de la prensa es la incorporación de la *intención* como otro elemento a considerar, no sólo para desautorizar una publicación, sino para que la censura decida sobre la permanencia o expulsión de cualquier miembro de los cuerpos de redacción por supuestos motivos morales. Según la Instrucción citada por Marx, la censura debe vigilar la benevolencia de la prensa hacia el gobierno y la preservación de las “buenas costumbres”¹⁶⁰, o sea, su conducción decorosa acorde a las convenciones.

Antes ya se indicó el desplazamiento, en el poder, de una esencia general de Estado por una esencia específica de partido, a raíz del ambiguo compromiso religioso del gobierno. Algo análogo ocurre con la ley de censura, cuando se incluyen las intenciones como criterios para su aplicación, porque ya no sólo se trata de juzgar un acto consumado de prensa, o sea, un texto efectivamente publicado, sino el espíritu mismo de la persona, antes, incluso, de adquirir positivamente la condición de escritor o periodista.

Solón sólo se atrevía a juzgar a los hombres *después* del transcurso de su vida, *después de su muerte*, pero esta manera de ver se lanza a juzgar a los escritores *ya antes de nacer*.¹⁶¹ El escritor queda sometido así al *más espantoso de los terrorismos*, al *tribunal de la sospecha*. [...] Leyes que toman como criterio fundamental, no los *actos en cuanto tales*, sino la *intención* de quien los realiza, son, sencillamente, la *sanción positiva de la arbitrariedad*. [...] Las leyes basadas en las intenciones *no son leyes del Estado* dictadas para los *ciudadanos*, sino *leyes de un partido en contra de otro*. Las leyes tendenciosas suprimen la igualdad de los ciudadanos ante la ley. [...] No son leyes, sino *privilegios* [...] pues este Estado mide con dos raseros. Para unos es

¹⁶⁰ Marx, “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, 1982, 157.

¹⁶¹ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 215 [énfasis del autor].

legítimo lo que se castiga como ilegítimo en los otros. *Sus leyes son ya de por sí lo contrario de lo que las hace ser leyes.*¹⁶²

Con esto, Marx admite la validez de la esencia específica de la religión, e incluso, de cualquier conciencia particular, pero cuestiona las consecuencias jurídicas de trasladar o situar una esencia específica, que aquí aparece más clara en la forma de la *intención*, al lugar donde debería estar la esencia general del Estado y todas sus leyes. Si el gobierno pretende, mediante la censura, suprimir intenciones presuntamente detrás de los actos de prensa, Marx revira con la observación de que, detrás de una ley tendenciosa o intencional como la Instrucción no hay una razón de Estado. La conciencia particular que toma el lugar de la esencia general de la ley, en última instancia, es la *arbitrariedad* del gobernante, y como no son leyes dirigidas a la generalidad del pueblo prusiano, sino sólo contra los detractores del régimen, o sea, una conciencia particular contraria, Marx las llama *leyes de venganza*¹⁶³.

Recapitulando un poco, en un régimen político como el prusiano en 1841, lo que hay detrás de la facultad legal del gobierno para juzgar y sancionar las intenciones de los gobernados es el supuesto compromiso particular del gobernante con una conciencia religiosa más o menos específica. Y se dice supuesto porque, con la Instrucción el gobierno, no se comprometió con una doctrina religiosa específica, ni nada que le sirva de norma superior a la cual vaya a someter su actuar. En ese sentido, mientras el individuo reconoce en su religión la autoridad para juzgarle y condenar su propia subjetividad, el Estado aparentemente religioso comete la aberración de arrogarse mediante la ley esta autoridad.

Aunque la Instrucción califique la censura como una aplicación impersonal de la ley, según Marx, la nueva disposición legal trata de la apoteosis de la personalidad del funcionario, pues “erige al censor, suplantando a Dios, en juez de los corazones”¹⁶⁴. El problema se da en la aplicación de la ley al caso particular, si “para encuadrar lo particular dentro de lo general,

¹⁶² Marx, “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, 1982, 159–60 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

¹⁶³ Marx, 160.

¹⁶⁴ Marx, 160.

hay que emitir un juicio. Y todo juicio es problemático. No hay leyes sin jueces. Si las leyes pudieran aplicarse por sí solas, saldrían sobrando los tribunales”¹⁶⁵.

La aplicación de una ley de prensa requiere un examen racional para juzgar con arreglo a los principios, mientras la ley de censura no requiere ningún examen y no sostiene ningún principio para aplicarse, no hay doctrina que sirva de marco para resolver un procedimiento, sólo está la voluntad del gobernante y la autorización para someter a juicio a la prensa. La ley de prensa, como una la ley preventiva, “no entraña ninguna *medida*, ninguna *regla racional*, pues la regla racional sólo puede emanar de la naturaleza misma de la cosa, que en este caso es la libertad”¹⁶⁶.

La falta de doctrina en la ley presupone a la censura como última instancia de la verdad, pues asume, como expone otro orador, que “aquél a quien Dios confía un cargo le da también la inteligencia necesaria para ejercerlo”¹⁶⁷, es decir, los funcionarios, supuestamente al tener la facultad de censurar, poseen también una capacidad e inteligencia suprema para juzgar sobre cualquier materia o contenido de la prensa, sobre todas las artes y ciencias, y, por tanto, sobre todas las capacidades e inteligencias de los escritores.

Paralelamente, aunque Marx sostenga que la oposición teológica del Estado entre judíos y cristianos, para resolverse ha de volverse imposible, aboliendo la religión como tal, y comprendiéndola como fases del desarrollo del espíritu, reservando la resolución de sus diferencias en un plano humano crítico, de confrontación científica¹⁶⁸, según un redactor de la *Kölnische Zeitung* (*Gaceta de Colonia*)¹⁶⁹ y agente del gobierno prusiano de nombre Karl Heinrich Hermes, a quien Marx replica, con la libertad científica característica del movimiento de la prensa de su tiempo “sólo puede salir ganando el cristianismo”¹⁷⁰.

¹⁶⁵ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 204.

¹⁶⁶ Marx, 201 [énfasis del autor].

¹⁶⁷ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 209.

¹⁶⁸ Marx, “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, 1982, 463–64.

¹⁶⁹ Periódico de confesión católica cuyo origen se remontaba a principios del siglo XIX. (Roses, *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, n. 88).

¹⁷⁰ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 224.

La Instrucción supone una capacidad científica superior de los censores, y pretende sostener, por tanto, que una inspiración científica origina y justifica a la censura misma, resultando con ello la validación científica ineludible no sólo de la religión cristiana, sino también de la voluntad del gobernante. Al respecto, Marx se cuestiona si con la capacidad científica del Estado no resulta absurda entonces tener aparte a la prensa y la censura:

Pues bien, ¿vale la pena de que un Estado que dispone de tales columnas de una prensa perfecta [sic] convierta a estos hombres en *guardianes* de una prensa defectuosa, convirtiendo lo perfecto en instrumento de lo imperfecto? ¿No es absurdo que proceda así?”¹⁷¹ El cristianismo [y el mismo espíritu gobernante] está seguro de su victoria, pero no está, según Hermes, tan seguro de ella como para renunciar a la ayuda de la policía.¹⁷²

El gobierno y sus partidarios confiesan la pobreza con la que conciben la doctrina cristiana y su propia capacidad de gobierno, pues la asumen vulnerable al asecho de la prensa, y, en consecuencia, promueven la fuerza del Estado para defender la debilidad de su espíritu. La censura hace del debate intelectual un combate de fuerzas.

Como emisario del régimen prusiano, Hermes propugna por la necesaria o justificada existencia de la censura, a la que busca defender de los ataques de parte de la prensa, por eso sostiene la coincidencia de la investigación científica con la religión. Sin embargo, para fundamentar su afirmación recurre, no al libre desarrollo de la ciencia, sino al desarrollo de la ciencia censurada, es decir, de la ciencia obligada a disolverse en la religión¹⁷³. En ese sentido, Marx cuestiona qué tan libre es, ha sido y puede ser la investigación científica si no define ella misma sus condiciones y términos, y, por lo contrario, se le imponen las premisas y conclusiones de la doctrina cristiana: “¿no será más bien algo que depende del espíritu y que no puede favorecer el privilegio ni responder a ninguna exigencia convencional? ¿No será más bien una condición de la cosa misma que de la persona?”¹⁷⁴.

¹⁷¹ Marx, “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, 1982, 165 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

¹⁷² Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 226.

¹⁷³ Marx, 226.

¹⁷⁴ Marx, “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, 1982, 165 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

En consecuencia, ante la obvia incapacidad del censor para dirimir los aciertos y yerros de toda la prensa, se le ordena remitirse al *sentido* y a la *tendencia* de lo escrito¹⁷⁵. En la Instrucción se confunden la exigencia científica y la exigencia convencional, y, a falta de la primera, los censores se consignan a la segunda mediante su *tacto*, es decir, al juicio subjetivo de su conciencia particular. Por ello Marx acusa que

la esencia de la censura descansa, en general sobre la arrogante confianza que al Estado policiaco le merecen sus propios funcionarios.¹⁷⁶ No se quiere que se sospeche de las intenciones del Estado, pero la Instrucción parte de las sospechas que el Estado inspira. [...] A nosotros se nos ordena confianza y se confiere a la desconfianza fuerza legal. [...] La Instrucción exige que se deposite una confianza ilimitada en el estamento de los funcionarios y parte de una ilimitada desconfianza hacia cuantos no entran en él.¹⁷⁷

En este Estado, antes de otorgar el derecho de escribir, y, por ende, antes de conocer el contenido de la prensa cuya capacidad científica se someterá a medida, la Instrucción manda al censor valorar el ‘carácter’ y la ‘posición’ del aspirante a la redacción. Sin un acto de prensa consumado, el único elemento a disposición del censor para autorizar a un redactor es su posición, es decir, el valor monetario presentado por un editor ante el gobierno como fianza del trabajo de un redactor incorporado. Según Marx, al menos así era con el Edicto vigente, pero con la proclamación de la Instrucción, no es la obra del redactor el justificante de la fianza admitida por el editor, sino la fianza lo que justifica al redactor admitido por la censura. Derivado de esto, Marx advierte que la censura tomaría la dirección editorial de toda la prensa, y los editores originales sólo existirían como sus dueños.

Ahora bien, si los censores han tomado en sus manos las funciones de los editores, estos nuevos editores de facto requerirían a su vez la institución que los censure y vigile el cumplimiento de la ley. Pero Marx replica: “La diferencia entre un juez y un censor es inmensa. El censor no tiene más ley que su superior. El juez no tiene más superior que la ley. [...] Ante el juez comparece un determinado procedimiento de prensa, ante el censor el

¹⁷⁵ Marx, 167 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

¹⁷⁶ Marx, 168.

¹⁷⁷ Marx, 159–61 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

espíritu de la prensa misma”¹⁷⁸. En efecto, Marx cuestiona a Hegel¹⁷⁹ porque considera la *jerarquía* como una garantía contra la arbitrariedad de la burocracia: “¿Y dónde está la protección contra la ‘jerarquía’? Es cierto que el mal menor es contrarrestado por el mal mayor, toda vez que desaparecen ante él.¹⁸⁰ Si la censura es *honrada*, trata de evitar la arbitrariedad, pero convierte lo arbitrario en ley¹⁸¹”.

Si persiste el problema de no contar con otro criterio para la censura además del tacto de los censores, y, por tanto, de sus superiores, y en la Instrucción además no hay ninguna distinción clara entre el tacto y la arbitrariedad, nunca habrá suficientes funcionarios superiores, cuya última instancia es el rey. El dictamen de Marx sobre la Instrucción es fulminante:

la ley sobre la censura [...] no logra lo que se propone ni se propone lo que logra.¹⁸² [y que, por tanto] la verdadera *cura radical* de la censura sería su *supresión*”¹⁸³. Quien quiere aliarse a la religión por motivos religiosos debe reconocerle la voz decisiva en todas las cuestiones, o ¿acaso entendéis por religión *el culto de vuestro poder absoluto y de vuestra sabiduría de gobierno?*¹⁸⁴

En resumen, contrario a su propósito de liberar a la prensa de restricciones indebidas y de corregir la aplicación de la censura, la Instrucción desdibuja cualquier marco de libertad del escritor y del correcto ejercicio del censor, al establecer como criterio el arreglo con la religión cristiana; atribuye al Estado la gerencia absoluta de las políticas editoriales, la evaluación general de capacidades científicas, la jurisdicción total sobre la subjetividad, la última instancia de la doctrina religiosa; y, además, se presenta como el remedio de una

¹⁷⁸ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 204 [corchetes añadidos].

¹⁷⁹ Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse (Lineamientos fundamentales de la filosofía del Derecho o Derecho natural, y esquema de la ciencia del Estado)*, párr. 295, citado en Marx, “Manuscrito de Kreuznach de 1843”, 356.

¹⁸⁰ Marx, 365.

¹⁸¹ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 203 [énfasis del autor].

¹⁸² Marx, 202 [corchetes añadidos].

¹⁸³ Marx, “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, 1982, 169 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

¹⁸⁴ Marx, 157 [énfasis del autor].

medida interina, en la forma de otra medida interina, que, lejos de curar el ejercicio de la censura, lo corrompe aún más.

Lo más relevante para esta investigación es la exposición de la base de la religión en la heteronomía del ser humano, que proyectada en un Estado abiertamente religioso significaría la renuncia a la independencia y la cesión del poder político a la iglesia. Pero cuando esta premisa no se lleva a las últimas consecuencias, y, en cambio, el soberano retiene el poder, se encuentra ante un compromiso religioso ambiguo que, en última instancia, consiste en el culto a la personalidad del gobernante, a su espíritu particular o subjetivo, sumado a, en palabras de Marx, la arrogante confianza de un gobierno en sus propios funcionarios.

Los príncipes explican los defectos de la prensa remitiéndose al contrasentido de la personalidad de la prensa y su desvinculación del espíritu gobernante, mientras el progreso de las naciones lo atribuyen a la personalidad del gobernante y su desvinculación del espíritu de la prensa. Marx rescata que un representante del estamento de los príncipes “opinaba que el noble y verdadero desarrollo del espíritu alemán era *obra* de las trabas puestas desde arriba”¹⁸⁵.

Junto con el rey, otros opositores de la libertad de prensa como el estamento de los príncipes también asumen el divorcio entre práctica y espíritu político, por ejemplo, cuando no reconocen un verdadero espíritu público de carácter general, sino solamente espíritus individuales, las personalidades. Dice Marx “Estas gentes que no creen en la humanidad, canonizan al individuo”¹⁸⁶.

Marx reconoce como un acierto inadvertido, aunque contradictorio con el resto de la postura del estamento de los caballeros, la exposición de una verdadera concepción de la esencia humana cuando el orador afirma:

“[...] El hombre es siempre el mismo como individuo o como masa. Es por naturaleza un ser imperfecto y menor de edad y necesita ser educado mientras se desarrolla, es decir, hasta la

¹⁸⁵ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 185 [énfasis del autor].

¹⁸⁶ Marx, 207.

muerte [...]” No cabe duda de que [considera Marx] el orador se muestra aquí *à la hauteur des principes* [a la altura de los principios]. [...] El hombre es por naturaleza un ser imperfecto, tanto individualmente como en masa. *De principiis non est disputandum* [no hay que discutir en torno a los principios]. Por tanto, concedido.¹⁸⁷

La intención del orador al pronunciar esta cuestión es la de mostrar la necesidad de la censura como un medio para atajar o compensar la imperfección humana en general y la imperfección de la prensa en particular. Es decir, inconsecuentemente, se valen de la imperfección humana, en su intento de justificar la dominación, como la esencia del pueblo y la prensa prusianos, sin advertir que pasan por alto la propia imperfección del gobierno prusiano. Al respecto, Marx denuncia a los opositores de la libertad de prensa porque “Trazan una imagen espantosa de la naturaleza humana y exigen que nos postremos de hinojos ante la aureola de santidad de unos cuantos privilegiados”¹⁸⁸, estos son, los titulares del poder.

2.3 *El parlamento o la muerte pública*

Dentro del sistema político prusiano de la primera mitad del siglo XIX, existían órganos parlamentarios locales llamados Dietas provinciales, creadas para tratar sobre asuntos locales de índole económica y administrativa, así como para opinar sobre los proyectos de ley dirigidos por el rey; reunían a los “representantes de cuatro estamentos: el de los príncipes o antiguas familias reinantes del Imperio alemán, cuyos jefes tenían asiento en la Dieta por derecho de sangre; el de la nobleza; el de las ciudades, y el de los municipios rurales”¹⁸⁹. A su vez, según señala Marx, “la función legal de los estamentos consiste, en parte, en defender los *intereses generales de la provincia* y, en parte, los *intereses particulares de los estamentos*”¹⁹⁰.

La postura del estamento de la nobleza o de los caballeros respecto a la libertad de prensa permite de manera especial profundizar en el espíritu específico conjunto de la Dieta renana,

¹⁸⁷ Marx, 192–93 [corchetes añadidos] [traducción de Roses].

¹⁸⁸ Marx, 207.

¹⁸⁹ Roses, *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, n. 65.

¹⁹⁰ Marx, “Las elecciones a diputados de la Dieta regional”, 294.

debido a que los integrantes de este estamento conforman la mayoría, y, por tanto, se expresan en general sobre los intereses de este órgano parlamentario.

Así un orador de este estamento se pronuncia, entre el debate sobre la libertad de prensa, sobre el derecho, adquirido por la Dieta, para publicar las actas de sus debates, en virtud de un edicto real del 30 de abril de 1841¹⁹¹. El caballero sostiene que la Dieta debe determinar por sí misma los términos en los cuales entregará al conocimiento público el registro de las intervenciones de sus miembros en las asambleas y los debates.

Marx llama la atención sobre esta postura porque considera que se está configurando una nueva especie de censura, no contra los redactores de la prensa, sino contra su destinatario, la provincia, es decir, el pueblo prusiano. El orador de la nobleza interpreta un derecho de la provincia para conocer los debates, (en términos contemporáneos se entendería como un derecho a la transparencia), en un privilegio de la Dieta para limitar ese acceso, y convierte un derecho del representado en una facultad discrecional del representante.

Una publicación de los debates de las Dietas entregada al libre arbitrio de éstas es peor aún que la no publicidad, ya que si la Dieta me dice [sic], no lo que es, sino lo que a mis ojos quiere parecer, lo tomaré como aquello por lo quiere hacerse pasar, como una mera apariencia, y es malo que la apariencia asuma existencia legal.¹⁹² [...] ¿qué o quién puede arrogarse el derecho de hacerse pasar por bueno?¹⁹³

Esta es la situación confesa, no sólo de los debates de la Dieta, ni de la ley de censura como antes se vio, sino de todo el Estado Prusiano: un partido disfrazado de Estado, un espíritu privado presentado como espíritu público, privilegios tomados como derechos, una autoridad arbitraria proclamada como autoridad de la ley, y, ahora, asuntos públicos que se quieren hacer pasar como “chusma privada”¹⁹⁴, todas situaciones producidas a partir de, como antes ya se sostuvo, la arrogante confianza que le merecen al gobierno sus propios funcionarios. “Nada más contradictorio que el que la acción *pública más alta* se mantenga en secreto para

¹⁹¹ Roses, *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, n. 65.

¹⁹² Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 188.

¹⁹³ Marx, 196.

¹⁹⁴ Marx, 206.

la provincia, el que las puertas de los tribunales estén abiertas a los procesos privados de la provincia, mientras ésta tiene que quedarse a la puerta cuanto se trata de su propio proceso”¹⁹⁵.

El divorcio entre práctica y espíritu políticos que atraviesa el Estado Prusiano es evidente en el caso del rey y el órgano de censura. Sin embargo, cuando Marx examina los debates de la Dieta renana sobre la libertad de prensa, advierte la misma situación, aunque con ciertos contrastes, pues la Dieta, a diferencia de la corona, tiene una relación política bilateral con la provincia.

Si la provincia nombra a sus estamentos constitucionales para que *representen su entendimiento general*, al hacerlo se desprenden totalmente de su *juicio propio* y de su propio entendimiento, traspasándolo enteramente a los elegidos. Dice la leyenda que a los grandes inspiradores se les da muerte o, lo que ya no es tan legendario, se les entierra vivos en una fortaleza cuando traspasan el secreto al poderoso; del mismo modo, la razón política de la provincia se suicida con su propia espada una vez que ha inspirado la gran invención de las Dietas, para resucitar, como el ave fénix, en las siguientes elecciones.¹⁹⁶

Si la Dieta en su calidad de órgano de representación despoja a la provincia del ejercicio de sus libertades y se las reserva para sí misma, como sostiene Marx, no hay diferencia entre una monarquía con parlamentos y una monarquía sin ellos. Esta postura es extraordinariamente similar a la de Epicuro a quien le es indiferente si los dioses existen o no. En ambos casos, en uno en teoría y en otro en la práctica, en el fondo, a estos ámbitos de representación no les merece ningún interés el mundo humano externo que les da origen.

La imagen ofrecida por Marx, cuando describe el traspaso que hace la provincia de su propio juicio y entendimiento a la Dieta provincial, no es gratuita, en particular cuando habla de ‘dar muerte’, ‘enterrar vivo’, ‘suicidio’ y ‘resurrección’, mucho menos si se tiene en cuenta, por ejemplo, lo visto en su examen de religión, en particular la consecuencia de que el sacrificio,

¹⁹⁵ Marx, 188 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

¹⁹⁶ Marx, 189–90 [énfasis del autor].

como la muerte propia, es la marca de la falsedad de un dios¹⁹⁷, o bien, en el apéndice de la *Disertación* cuando habla sobre muerte y vida desde las perspectivas de Epicuro y Plutarco.

A diferencia del estamento de los príncipes, quienes no admiten ni reconocen como origen del espíritu público o una razón política la autoconciencia de la provincia, pero sí aceptan que la práctica política tenga su principio espiritual en la autoconciencia individual del gobernante; el estamento de la nobleza, como portavoz de la autoconciencia específica de la Dieta, sí reconoce un espíritu público general, pero para ellos tiene su principio real en la Dieta misma, no en la provincia.

La postura de la Dieta sobre el espíritu público y cómo se traspa a ésta en las elecciones provinciales coincide, notablemente, con la forma en cómo concibe Plutarco el alma en su paso de la vida a la muerte, como “un *cambio de residencia del alma*”¹⁹⁸. En contraste, la posición de Marx, tras las declaraciones del orador del estamento de los caballeros sobre la publicación de las actas de los debates de la Dieta, establece un paralelismo con Epicuro y ambos proclaman la muerte, la destrucción y aniquilación del alma, es decir, del espíritu público en el supuesto traspaso de la provincia hacia la Dieta.

Así también, debe destacarse que, mientras la Dieta reconoce la existencia de un espíritu público, no admite la de un espíritu estamental. Marx por su parte, afirma la existencia de ambos, y para él el proceso electoral del parlamento consiste en la transmutación del espíritu público propio de la provincia en el espíritu estamental de la Dieta, dicho de otro modo, la muerte del espíritu público es la vida del espíritu estamental, de manera que, como se dijo en un comienzo, la práctica pública de la Dieta está divorciada también del espíritu público, y muere tras cada elección para resucitar en la siguiente.

Cuando el orador del estamento de la nobleza sostiene que el espíritu público vive en la Dieta tras las elecciones, en vez de ver su destrucción, de cierta forma coincide con la conciencia religiosa de Plutarco quien afirma que, respecto a sus seres queridos finados, todos “prefieren

¹⁹⁷ Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 35.

¹⁹⁸ Plutarco, *De eo, quod secundum Epicurum, non suaviter vivit possit*, p. 1104, citado en Marx, “Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica”, 104 [traducción y énfasis del autor].

que sigan viviendo en cualquier lugar, aunque sea en medio de sufrimientos”¹⁹⁹, o entierran vivo el espíritu de la provincia, en palabras de Marx. Si los miembros del parlamento no admiten la muerte y destrucción del espíritu público tras las elecciones, así como los *polloi* de Plutarco respecto al alma de los familiares y los amigos, no se debe al amor hacia el espíritu público, es decir, a una auténtica conciencia del otro, sino al “amor de sí mismo, el amor por la propia existencia particular”²⁰⁰, o sea, el amor a su espíritu estamental, la entronización de la autoconciencia particular. Por ello, Marx acusa que “El orador conoce solamente la provincia de las Dietas, pero no las Dietas de la provincia. Las Dietas tienen una provincia *a la que se extienden* los privilegios de sus actos, pero la provincia no tiene Dietas *a través de las cuales actúa*”²⁰¹.

Los motivos de la postura del orador de la nobleza respecto a la publicidad de los debates descansan en la resistencia de la Dieta a perder lo que él llama *libertad parlamentaria*, como recupera Marx de su discurso:

“*La libertad parlamentaria*”, dice, con palabras que suenan muy bien, “se halla aún en su etapa de desarrollo. Necesita adquirir, bajo *protección* y bajo *cuidados*, la fuerza *interior* y la *independencia* sin las cuales sería peligroso exponerla a las tempestades de *fuera*”. Una vez más la fatal contraposición de la Dieta como *lo de dentro* y la provincia como *lo de fuera*.²⁰²

Por la forma en cómo se expresa el orador, según advierte Marx, la Dieta concibe la libertad parlamentaria “en el viejo sentido francés, [como] la independencia frente a la opinión pública”²⁰³. Esto es un completo absurdo en un órgano concebido como representación del espíritu público, de manera que, como antes ya se mencionaba, desde la perspectiva de Marx, no existe tal representación, el espíritu del parlamento no es la autoconciencia general de la provincia sino de la autoconciencia particular de la Dieta misma.

¹⁹⁹ Plutarco, De eo, quod secundum Epicurum, non suaviter vivit possit, p. 1104, citado en Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 55 [traducción del autor].

²⁰⁰ Marx, 56.

²⁰¹ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 186–87 [énfasis del autor].

²⁰² Marx, 190 [énfasis del autor].

²⁰³ Marx, 190 [corchetes añadidos].

Así como Marx recupera de la perspectiva de Epicuro cuando señala que la creencia en la inmortalidad del alma “significa simplemente que el individuo quiere tener la conciencia de su propia existencia empírica”²⁰⁴, del mismo modo, si la Dieta confunde el espíritu estamental con el espíritu público, y además cree en su traspaso efectivo de la provincia al parlamento, negando con ello su muerte o aniquilación tras las elecciones, en el fondo afirma la inmortalidad del alma de la Dieta, de su autoconciencia particular, y su autonomía, la libertad parlamentaria.

Prueba de ello es el mismo discurso del orador, que, “nos confiesa que reina *de largos años atrás* la armonía entre los estamentos, que su espíritu se transmite como *herencia epidémica* a los *homines novi* [hombres nuevos] y, a pesar de ello, creen que aún no ha llegado la hora de la publicidad”²⁰⁵. Como se ve, nuevamente la situación del espíritu del Estado Prusiano, en este caso, en el seno de su parlamento, se revela a través de la confesión de sus integrantes.

Ante la promulgación de leyes con tendencia liberal, la Dieta confiesa someterse a su propia herencia, es decir, su realidad histórica. Aunque el edicto de 1841 otorga una nueva libertad a la Dieta a favor de la provincia, lo que ya refuta la esencialidad del secreto de los debates, el orador de la nobleza insiste en su posición de la regular su publicación bajo las normas históricamente acordadas por la Dieta.

2.4 *La ley o la santificación de la historia*

2.4.1 La Escuela histórica alemana del derecho

La *historische Juristenschule*, predominante en Alemania por aquél entonces, mereció la crítica de Marx en un artículo de la *Rheinische Zeitung* publicado en agosto de 1842 porque, igual que el materialismo de Demócrito, el viejo hegelianismo, y también el estamento de los príncipes, coincidían todos en la negación de la libertad y la razón humana, y la afirmación,

²⁰⁴ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 56.

²⁰⁵ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 190 [énfasis del autor] [corchetes añadidos con la traducción de Roses].

en su lugar, del determinismo y de una razón propia en la naturaleza, la religión y la realidad política. En particular, esta escuela “ha hecho del estudio de las fuentes su santo y seña”²⁰⁶, es decir, busca demostrar la justificación del determinismo político en la historia positiva.

En particular, llama la atención la concomitancia entre cierto escepticismo de corte kantiano y democriteano no respecto a la existencia de un plano esencial de la realidad fenoménica, sino de la capacidad de la razón humana de acceder a él. Esta postura que afirma la escisión entre razón y verdad como un principio, considera Marx, lleva al pionero de la *historische Juristenschule*, Gustav von Hugo, al siguiente razonamiento:

Si lo *positivo* tiene que regir *porque* es positivo, [debe] *probar* que lo *positivo* no rige *porque es racional*, y ¿cómo podría hacerlo con mayor evidencia que demostrando que lo irracional es positivo y que lo positivo no es racional? [...] *toda existencia* es para él una *autoridad* y toda autoridad es reconocida por él como un *fundamento*.²⁰⁷

Para abundar en la postura de la *historische Juristenschule* sirve apuntar que en el artículo de la Introducción a *Sobre la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, se vuelve a mencionar, y es ahí donde se aprecia, con más claridad, que en ésta y en el estamento de los príncipes subyace el mismo principio espiritual, porque Marx la describe como

una escuela que legitima la vileza de hoy con la vileza de ayer, la escuela que condena como un acto de rebeldía el grito del siervo contra el látigo, con tal de que este látigo aparezca venerablemente consagrado por los siglos como un látigo tradicional, histórico²⁰⁸. [Estos juristas, igual que los Viejos Hegelianos] ponían el énfasis en la idea de que lo real es racional de suerte que la medida de la racionalidad era lo fáctico. No procedía por tanto alterar la realidad existente que tenía a su favor ser el resultado de una decisión ya tomada por la historia. Frente a la autoridad de lo fáctico, poco significaba la invocación de lo que debía ser.²⁰⁹

Estos conforman el partido positivo, así llamado por Marx quien critica el espíritu de estos reafirmando el lugar de la razón en la historia cuando sostiene que “toda traba puesta a la libertad constituye una prueba efectiva e irrecusable de que los titulares del poder tuvieron

²⁰⁶ Marx, “El manifiesto de la Escuela histórica del derecho”, 237.

²⁰⁷ Marx, 238 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

²⁰⁸ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 492–93 [corchetes añadidos].

²⁰⁹ Mate y Zamora, “Sentido y actualidad de la crítica marxiana”, 2018, 20–21 [corchetes añadidos].

un día la convicción de que era necesario poner coto a la libertad, y esta convicción debe ser luego de [sic] norma reguladora para las convicciones posteriores”²¹⁰. Por ello, cuando Marx responde al presidente de la Provincia Renana, Von Schaper, solicita la invocación de las leyes bajo las cuales se busca censurar la *Rheinische Zeitung*²¹¹, porque considera como deber de la ley debe justamente cerrarle el paso a la arbitrariedad.

2.4.2 La esencia de la ley

Dada el supuesto triunfo del cristianismo sobre los embates de la historia, el agente del gobierno Hermes, cree que sus tesis merezcan ser reconocidas como verdades. A falta de las demostraciones racionales de la verdad inherente a la religión cristiana, Marx señala como la única prueba de Hermes a favor del cristianismo, igual que la de la *historische Juristenschule* a favor del régimen jurídico vigente, “su *larga existencia*”²¹². Este es el mismo argumento ofrecido por el orador de la nobleza cuando afirmaba: “reina *de largos años atrás* la armonía entre los estamentos”²¹³.

En el debate realizado por la Dieta en torno a la censura y la libertad de prensa, resulta relevante la opinión del mismo orador de la nobleza porque deja ver cómo concibe la esencia de la ley. Considera que, sin importar el sentido de la ley, ya sea a favor de la censura o de la libertad de prensa, es esencialmente imperfecta, pues ninguna ley es capaz de cerrarle completamente el paso a la arbitrariedad. No obstante, admite que la meta del debate es determinar, sopesando las posibles consecuencias, tanto una ley de prensa como una ley de censura, cuál de ellas es menos imperfecta.

El caballero defiende a la ley de censura, y no a la ley de prensa, por una diferencia de tiempo, para Marx una cuestión superficial. Según el orador, si la primera puede contener el daño antes de su comisión, vale el sacrificio de algunas verdades tomadas por falsedades, porque

²¹⁰ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 179.

²¹¹ Marx, “Escrito al Presidente de la Provincia Renana, Von Schaper”, 288.

²¹² Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 227 [énfasis del autor].

²¹³ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 190 [énfasis del autor] [corchetes añadidos con la traducción de Roses].

ninguna censura tiene la capacidad de acallar definitivamente la fuerza de la verdad. En cambio, la ley de prensa no podría evitar los atentados a la verdad, tan sólo podría castigarlos cuando el daño esté hecho. Este razonamiento, considera Marx, se basa en la máxima *jesuítica* de que el fin *santifica* los medios²¹⁴.

Para Marx no debe confrontarse las consecuencias ni la aplicación individual de ambas leyes, sino su fundamento general, aquello que las hace ser leyes. La pregunta es: cuál es el criterio para distinguir entre una ley formal o aparente y una ley verdadera. Según el orador, la diferencia entre la ley de censura y la ley de prensa es la misma que entre una medida preventiva y una represiva. En efecto, la censura encuentra su aplicación antes de la comisión del delito, por tanto, es preventiva. Pero Marx rechaza la atribución del carácter represivo de una ley de prensa sólo porque su aplicación sea posterior a la infracción contra ella, y sostiene “*No hay leyes preventivas actuales. La ley solo previene como precepto. Y éste sólo se convierte en ley activa cuando es transgredido*”²¹⁵.

Así como antes se habló de la excesiva confianza del Estado en sus funcionarios, Marx señala que la esencia de la ley radica, de alguna forma, en el grado de confianza hacia el sujeto, en este caso, la libertad de prensa. Así, “la ley de censura es una ley nacida de la sospecha contra la libertad. La ley de prensa es un voto de confianza que la libertad se da a sí misma”²¹⁶. En este sentido, Marx esboza una filosofía del derecho liberal partiendo de un principio de autoconsciencia.

La ley de prensa es una ley *real* porque es la existencia positiva de la libertad. Considera la libertad como el estado *normal* de la prensa y la prensa como existencia de la libertad [...]. La ley de prensa proclama la libertad como la naturaleza del delincuente. Lo que, por tanto, haga éste [sic] contra la libertad lo hace contra sí mismo, y este castigo que a sí mismo se impone se manifiesta ante él como la *pena, que* es el reconocimiento de su propia libertad. [...] Las leyes son más bien las normas positivas, luminosas y generales en las que la libertad cobra una existencia impersonal, teórica e independiente de la voluntad humana. Un código es la biblia de la libertad de un pueblo. La *ley de prensa* es, por tanto, el *reconocimiento legal de la libertad de prensa*. Es *derecho*, porque es la existencia positiva de la libertad. Tiene, por tanto, que existir necesariamente, aunque nunca se aplique, [...] mientras que la censura, como la

²¹⁴ Marx, 199–200.

²¹⁵ Marx, 200–201 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

²¹⁶ Marx, 200.

esclavitud, no pueden ser nunca legales, aunque se las registre una y mil veces en forma de ley. [...] Allí donde la ley es una ley real, es decir, una existencia de la libertad, es la existencia real de la libertad del hombre.²¹⁷

La forma como la libertad se realiza en la ley, Marx la tiene entendida desde que, en su *Disertación*, comprende, con la filosofía epicúrea, que la esencia autónoma del átomo sólo se realiza plenamente en la declinación de la línea recta, es decir, en la posibilidad de transgredir la ley de gravedad que rige la caída de los cuerpos, y en el choque con otros átomos. De igual forma, la libertad se realiza en la ley cuándo ésta le concibe la posibilidad de ser transgredida y de atentar contra la libertad misma.

Asimismo, lo que hace general a una ley, lo que la hace ser ley *real*, es la naturaleza de su objeto. Mientras la censura se trata de la aplicación de un privilegio de partido, una determinación superficial, la libertad de prensa es la determinación esencial de toda la prensa, tanto de la reaccionaria como de la liberal. Más correctamente, el objeto de la ley de censura no es el privilegio de un partido, éste es su consecuencia. El verdadero objeto de la ley de censura es la mala prensa, la *posibilidad real* de la mentira, de la *necesariamente* imperfecta obra de la naturaleza humana; y el sujeto es el censor, el estamento de funcionarios. En cambio, el objeto de la ley de prensa es todo el género de la prensa, la *posibilidad abstracta* (el *acaso* epicúreo) tanto de la verdad como de la mentira, de la esencialmente libre obra de la naturaleza humana. El sujeto de la ley de prensa es todo el pueblo, todos los individuos de todos los estamentos, por ello es una ley *real*.

La oposición entre la ley *real* y la prensa es, como entre el Estado irreligioso y las instituciones religiosas, una oposición *formal*. Entre la ley de censura y la prensa sucede lo mismo que entre el Estado y la religión cristianos, una oposición *esencial* de distintos espíritus particulares y se debaten el privilegio instituido para atentar contra la determinación específica del otro.

A consideración de Marx, aparentemente, el representante del estamento de los campesinos es el único que entiende la necesidad de una ley de prensa, y de la abolición de la censura

²¹⁷ Marx, 200–201 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

por ser aborrecible, por ser la legislación vigente incapaz de abarcar el nuevo estado de cosas, por ser una oportunidad pionera para el legislador de servir y ganarse la gratitud no sólo de uno sino de todos los Estados.

2.4.3 Concepción religiosa del matrimonio

Además de la Instrucción sobre la censura, otra muestra del afán de Friedrich Wilhelm IV de cristianizar el Estado es el proyecto de una ley sobre el divorcio. Dicho proyecto Marx lo filtró en la *Rheinische Zeitung* y desató una polémica entre la prensa con esta acusación: “el legislador considera el matrimonio, no como una institución *ética*, sino como una institución *religiosa y eclesiástica*, desconociendo con ello la esencia *secular del* matrimonio”²¹⁸.

La mayoría de los críticos de este proyecto se oponían a la motivación religiosa del gobierno que estaba detrás y defendían la secularidad del viejo Derecho nacional prusiano, en el que, al parecer de Marx, la esencia, tanto del matrimonio como de su disolución, eran las apetencias individuales de los cónyuges.

Marx insiste en el imperio de la esencia, en este caso, del matrimonio, tanto en el acto de legislar como en el de la aplicación de la ley, pues las leyes positivas son la formulación expresa de las leyes interiores de las relaciones espirituales. Dicho de otro modo, el matrimonio existe independientemente de la ley de matrimonio o las personas que se casan y divorcian. “Hegel²¹⁹ dice: [...] todas las relaciones éticas son indisolubles *en cuanto a su concepto* [...] [pero ninguna relación real] corresponde plenamente a su concepto”²²⁰, por tanto, son disolubles los Estados, los matrimonios y las amistades. En la legislación del divorcio se trata de establecer las condiciones *reales* en las cuales un matrimonio *existente* se ha disuelto en su *esencia*, únicamente para declararlo, mas no para inducirlo.

²¹⁸ Marx, “El proyecto de ley sobre el divorcio”, 1982, 289 [énfasis del autor].

²¹⁹ “El vínculo espiritual se destaca en su *derecho*, como lo sustancial indisoluble en sí, y, en consecuencia, como elevado por encima de la accidentalidad de las pasiones y del temporal capricho particular”. Hegel, *Filosofía del derecho*, párr. 163.

²²⁰ Marx, “El proyecto de ley sobre el divorcio”, 1982, 290 [énfasis del autor].

Una perspectiva hedonista o religiosa del divorcio, como llama Marx a la de los adversarios, fundaría la ley en la arbitrariedad²²¹ y sería una contradicción. Mientras una ha perdido la *idea* de las relaciones morales, la otra las presenta como un *cuento*, y para el autor, esto es consecuencia de que las leyes no han sido dictadas como formulación positiva y respetuosa de las potencias morales y naturales de los seres humanos, sino como expresión de una autoridad que se sitúa a sí misma por encima de la naturaleza y de la moral²²².

2.5 *La esencia del Estado*

Hermes defiende la prohibición de la Instrucción de toda crítica religiosa, pero expresa, en adición, su ahínco en contra de la prensa filosófica. A esto, Marx replica: “Si convertís la religión misma en teoría del derecho de Estado, hacéis con ello de la religión misma una especie de filosofía”²²³.

Según la lógica sostenida por Hermes sobre la victoria del cristianismo a través de la historia, mientras en la antigüedad estaba justificado que las religiones sucumbieran al despliegue de la libertad científica, en el Estado Prusiano ésta debe declinar a favor de la religión, en virtud de su posición en el Estado, ya que, como Hegel sostiene, “En general la religión y el fundamento del Estado son una misma cosa; son idénticos en sí y para sí”²²⁴.

En esto se basó Hermes, cuando sostuvo que el florecimiento y decadencia de cualquier nación con importancia histórica coincide con el apogeo y ocaso de su cultura religiosa, respectivamente. Para refutar esta idea, Marx apela a un recurso histórico, y observa lo

²²¹ En la formulación legal contemporánea del divorcio, en la que sólo se requiere la voluntad de una de las partes para tramitarlo, aparentemente se trata de una perspectiva hedonista del matrimonio. Con lo dicho por Marx, se puede asumir que, así como nadie está obligado a casarse, tampoco nadie está obligado a permanecer en un matrimonio donde no desea estar, independientemente de si del matrimonio se desprende una familia. Es decir, para el interés legal vigente, el no desear estar en un matrimonio es la prueba de que dicho matrimonio ha perecido en su esencia. Aunque Marx quizás objetaría “desde el punto de vista puramente jurídico, no puede supeditarse a los hijos y a su patrimonio al capricho arbitrario y al mero deseo individual [de los cónyuges]”. (Marx, 289–90 [corchetes añadidos]). La situación de los hijos y su patrimonio sería entonces la deuda de la formulación legal contemporánea del divorcio.

²²² Marx, “El proyecto de ley sobre el divorcio”, 1982, 291.

²²³ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 233 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

²²⁴ Hegel, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 1:193.

contrario en los antiguos estados de Grecia y Roma. No es la venida a menos de la religión lo que llevo a estos estados a la decadencia, como afirma Hermes, por lo contrario, el desplazamiento de la religión efectuado por la filosofía realmente coincide con el auge de los antiguos estados. Si su declive coincide con el declive de su religión, dice Marx,

no hacen falta más explicaciones, pues la “verdadera religión” de los antiguos era el culto de “su nacionalidad”, de su “Estado”. No fue el derrumbamiento de las antiguas religiones el que echó por tierra a los Estados antiguos, sino que, a la inversa, los Estados antiguos, al desaparecer, arrastraron consigo a las religiones antiguas.²²⁵

Así justifica Marx su interés en la crítica de la religión en relación con el Estado. Considera que la filosofía ha mostrado la capacidad histórica de desplazar a la religión y producir el florecimiento de su nación, y que, por tanto, esa sería la misión de la filosofía alemana.

Hermes añade, a lo dicho por Hegel, que la religión es “la condición más necesaria de toda agrupación social que no vaya dirigida meramente a la consecución de cualquier fin externo”, y ofrece la siguiente prueba de esta afirmación: “En su forma más tosca de *fetichismo infantil*, eleva al hombre en cierto modo por encima de los apetitos de sus sentidos, que, si se dejase dominar exclusivamente por ellos, lo *degradarían al plano animal*, incapacitándolo para cumplir cualquier fin superior”²²⁶. Para Hermes, la religión permite al ser humano superar su autoconciencia individual, en una conciencia del otro o una autoconciencia superior como parte de un todo mayor, y para sostener esto reconoce en el *fetichismo* la expresión primitiva de esta conciencia.

Sin embargo, para Marx, la conciencia *fetichista* es una falsa conciencia del otro, pues, en el fondo, se trata de una autoconciencia individual proyectada en un objeto, no hay tal otro o tal objeto, sólo el sujeto consciente de sí mismo, pero como si fuera otro, percibe sus apetitos, la *voluptas*, no como propios sino como la esencia del exterior. En cambio, en el culto a los animales sí hay muestra, rudimentaria al menos, de una conciencia del otro.

²²⁵ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 225.

²²⁶ Marx, 224 [énfasis del autor].

Volviendo sobre la idea de religión en las naciones de la antigüedad, según Marx, la conciencia o razón de Estado se entendía como un fin en sí mismo, es decir, la realización de la autonomía, cosa muy distinta al papel de la religión en el Estado Prusiano, al menos en cuanto a lo prescrito en la Instrucción sobre la censura defendida por Hermes. En efecto, él se atreve a sostener que “Todos nuestros Estados europeos tienen por fundamento el cristianismo”²²⁷.

Marx indica que, si el cristianismo fuera el fundamento de todos los estados del continente, el fin de la censura prusiana estaría conforme con el del Estado Prusiano, es decir, si desde la *Instrucción* se especifica la naturaleza cristiana de la censura, con mayor razón en el Derecho nacional prusiano²²⁸ debería estar especificada la naturaleza cristiana del Estado, pero no es así ni en Prusia ni en Francia, como lo muestra la *Carta constitucional* francesa, que no distingue de manera particular a los cristianos para ejercer puesto civiles o militares²²⁹.

Si el Estado fuera cristiano, el Derecho nacional debería establecer como fines del Estado y, por tanto, del soberano, los mismos enarbolados por la religión cristiana, tales como la salvación de las almas, la vida eterna, la realización del dogma o la propagación de la fe. En lugar de esto, se establece que el deber primordial del soberano es mantener la paz y la seguridad del Estado, así como de los bienes de cada persona. Por otra parte, para el derecho prusiano son igualmente válidos los matrimonios sancionados por la iglesia y los sancionados solamente por las leyes nacionales²³⁰. Inquieta Marx “¿Acaso no versan sobre la posesión de bienes materiales la mayor parte de vuestros procesos y la mayor parte de las leyes civiles? Y, sin embargo, está escrito que vuestros tesoros no son de este mundo”²³¹. El Estado, por tanto, se muestra como una realización o persecución de fines no espirituales, y mucho menos los de la religión cristiana.

²²⁷ Marx, 227.

²²⁸ En otra traducción este término es reemplazado por el de “Código Civil” (Mate y Zamora, *Karl Marx. Sobre la religión*, 125).

²²⁹ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 227.

²³⁰ Marx, 227.

²³¹ Marx, 233 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

De ese modo, cuando el Estado cristiano declara a la religión como su fundamento, en realidad niega su fundamento humano. Por ello, Marx sostiene que el Estado Prusiano es la negación cristiana del Estado, el *no-Estado*, el Estado de la hipocresía, el Estado *imperfecto santificado*²³² y no, como aparenta, la afirmación estatal del cristianismo, porque, como se recordará, cuando la corona no acepta someterse a la Iglesia y al poder de la religión, transforma *su* cristianismo en el culto a su propio poder.

Marx acusa:

Hay un dilema al que no puede sustraerse el “sano” sentido común: O el Estado cristiano responde al concepto del Estado como realización de la libertad racional, en cuyo caso le bastará con ser un Estado racional para ser un Estado cristiano y bastará con desarrollar el Estado partiendo de la razón de las relaciones humanas, obra que lleva a cabo la filosofía. O el Estado de la libertad racional no puede desarrollarse partiendo del cristianismo, en cuyo caso vosotros mismos reconoceréis que este desarrollo no va implícito en la tendencia del cristianismo, ya que éste no quiere un Estado mal, y el Estado que no sea la realización de la libertad racional es un Estado malo.²³³

La contradicción del Estado cristiano no sólo atenta contra la esencia humana del Estado, sino también contra la misma religión. Esta nueva forma de enunciarlo enfatiza la contradicción entre práctica y teoría del propio Estado Prusiano, y señala con más claridad que su régimen, el ámbito político, es esencialmente *material*, mientras que el de la religión es esencialmente *espiritual*. Pero, así como el fetichismo religioso es en primer instancia autoconsciencia, la religión del Estado Prusiano es en última instancia, el culto de la voluntad del gobernante, el imperio de la arbitrariedad, pues no se trata una doctrina cristiana específica, es decir, de una religión positiva, sino del supuesto espíritu cristiano general producto de un racionalismo inconsecuente.

²³² Marx, “Sobre la cuestión judía”, 472–73.

²³³ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 235.

2.6 *La oposición burguesa liberal*

La caracterización de la llamada ‘oposición liberal’ de la Dieta renana introduce motivos en el debate sobre la libertad de prensa, distintos a los religiosos, e incluso a los jurídicos, motivos que más bien se definen como económicos que, a diferencia de aquellos, sí afirman la libertad, aunque de un modo muy acotado, e inician el progresivo desplazamiento de la crítica del terreno de la política al de la economía.

En la Dieta renana, los defensores de la libertad de prensa, igual que el resto del Estado Prusiano, comparten el divorcio entre la práctica y el espíritu públicos ya que, según Marx “no mantienen, en su conjunto, un *contacto real* con su defendido. Ellos nunca han experimentado la libertad de prensa como una *necesidad*”²³⁴. La consecuencia de esta circunstancia, y que a Marx le sirve como prueba de esta afirmación, es la promoción de la libertad de prensa como un género de otra libertad más reconocida por la llamada oposición liberal de la Dieta: la libertad industrial. Si la prensa es, en efecto, una industria, parece perfectamente justificado que, si la libertad industrial en general tiene vigor en la ley, la libertad industrial particular de la prensa también lo tenga.

La oposición liberal concibe a la prensa, es decir, al espíritu, como una industria, y, por tanto, como un medio de *ganancia*²³⁵, como un instrumento para obtener un beneficio material. Marx cuestiona que una libertad esencial del ser humano como la de su espíritu, misma a la cual se apela cuando se habla de libertad de prensa, sea reducida a una libertad está condicionada por la propiedad del sujeto para *poder* ejercerla.

¿puedo afirmar que sea fiel a su carácter, que se ajuste a la nobleza de su naturaleza, que *sea libre la prensa* que se rebaja a convertirse en una industria? Claro está que el escritor tiene que ganar algo para poder subsistir y escribir, pero ello no quiere decir, en modo alguno, que deba

²³⁴ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 177 [énfasis del autor].

²³⁵ Marx, 212.

subsistir y escribir con la finalidad de ganar algo.²³⁶ [...] ve en otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños.²³⁷

Al tomar el espíritu como un medio de ganancia, en realidad, el ser humano, su autonomía esencial, es reducida a un instrumento y se pone al servicio de otro poder ajeno al de su propia libertad. Es lo contrario a lo pensado por Marx desde sus *Reflexiones de un joven al elegir profesión*, donde sostiene que “sólo puede conferir *dignidad* aquella profesión en la que el hombre no se convierte en un instrumento servil”²³⁸.

Por si no fuera lo suficientemente clara la despreciable reducción de la libertad de prensa a una especie de la libertad industrial, Marx hace una analogía entre aquella y la libertad jurídica del juez o la de conciencia de los sacerdotes, que, bajo el mismo supuesto, se anularía la esencia de estas libertades.

Aún el liberalismo del Estado moderno francés, que se presta en Alemania para ampliar la perspectiva política, en torno a la prensa tampoco supera este atentado contra la dignidad. Según denuncia Marx, ahí tampoco florece una prensa verdaderamente libre, ya que, por las altas fianzas impuestas por el gobierno, la prensa “actúa [...] materialmente, es desplazada de su verdadero terreno al terreno de las grandes especulaciones comerciales. Además, las grandes especulaciones comerciales requieren grandes ciudades. De ahí que la prensa francesa se concentre en pocos puntos”²³⁹. En ese sentido, tiene toda coherencia que dicha postura sea sostenida por un orador del estamento de las ciudades.

Además, Marx señala que la comparación de la libertad de prensa con la libertad industrial es, en el fondo, arbitraria, porque, como muestra, las especies de la libertad industrial podrían a su vez tomarse como especies de la libertad de prensa, si se estima como una práctica lingüística, por ejemplo, la del mecánico respecto a la máquina o la del cocinero respecto al estómago, lo que conduciría a cuestionar por qué son legales las especies y se mantiene ilegal

²³⁶ Marx, 212.

²³⁷ Marx, “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”, 1982, 470 [énfasis del autor].

²³⁸ Marx, “Reflexiones de un joven al elegir profesión”, 2–3 [énfasis añadido].

²³⁹ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 205.

el género cuando se trata de la práctica lingüística del espíritu respecto a la impresión de tinta.

La *Gaceta Prusiana del Estado*, en otro punto del debate, aunque manifiesta desde un inicio su oposición a la libertad de prensa y su respaldo a la censura, también confiesa el desplazamiento de la prensa del terreno espiritual al material cuando “entiende que lo que a los periódicos prusianos les falta no es el *derecho*, sino la *posibilidad*”²⁴⁰, en referencia a la propuesta del representante del estamento de las ciudades de considerar la libertad de prensa como una especie de la libertad industrial.

De esta postura Marx elabora una analogía muy ilustrativa:

Sabido es que los griegos creían reconocer en las deidades de los egipcios, los lidios y hasta los escitas a su Apolo, su Atenea y su Zeus, viendo algo puramente adjetivo en lo que los dioses extranjeros tenían de propio y peculiar. No es, pues, nada delictivo que los alemanes tomen a la diosa de la libertad de prensa, de la que nada saben, por una de sus diosas conocidas y la asimilen a ella, llamándola libertad industrial o libertad de la propiedad.²⁴¹

Esta referencia a los dioses no es del todo casual. Desde el prólogo de la *Disertación*, Marx reconoce “como suprema divinidad a la autoconciencia humana”²⁴²; por ello, le resulta escandaloso que, en el caso del estamento de las ciudades, los llamados burgueses, no reconozcan la supremacía de la conciencia de libertad, del espíritu libre, y, en cambio, consideren como divinidad superior la propiedad, a cuyo poder apelan para supuestamente defender la libertad de la prensa.

2.7 *Contra el quietismo positivo*

Tras su crítica de las instituciones del Estado Prusiano, Marx se repliega a lo teórico, y dirige su cuestionamiento a la inadvertida autoconciencia filosófica de la clase política prusiana, a la que McLellan denominó *quietismo positivo*. A estas gentes, como antes a los *buenos* y

²⁴⁰ Marx, 177 [énfasis del autor].

²⁴¹ Marx, 210 [corchetes añadidos].

²⁴² Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 18.

prudentes de Plutarco, Marx les inquirió “¿de dónde les viene la conciencia de ser buenos? Simplemente del saber de sí mismos [...]”²⁴³.

Esta autoconciencia no es consecuente con su principio, como señala Marx, que calificó a los *buenos y prudentes* de Plutarco como los más faltos de entendimiento entre los demás. Ni ellos ni tampoco los opositores de la libertad de prensa en todos los niveles del Estado Prusiano muestran tener la capacidad para comprender y explicar

[...] cómo ciertas determinaciones interiores, esenciales y generales, han de hallarse vinculadas mediante ciertos nexos curiosos, externos, fortuitos y particulares a determinados individuos humanos, sin relación alguna con la esencia del hombre, con la razón en general, es decir, sin ser comunes a todos los individuos, [por tanto] se refugian necesariamente en lo *místico* y lo *maravilloso*. Y como, además, la posición real que estos señores ocupan en el Estado moderno no corresponde en modo alguno al concepto que se forman de ella, porque viven en un mundo situado *más allá del mundo real*, ya que es su *imaginación* la que ocupa el lugar de su corazón y su cabeza, disgustados con la práctica, recurren a la teoría, pero a la *teoría del más allá*, a la *religión* [...]²⁴⁴

Esto amplía lo dicho por Marx al final de la *Disertación*: “si el mundo es irracional, Dios existe para quien, por tanto, es él mismo irracional [...] que la sinrazón es la existencia de Dios”²⁴⁵, porque considera a este subterfugio teórico, o como lo llama, el principio cristiano-caballeresco, o principio romántico o moderno-feudal, efectivamente, una autoconciencia, pero no de la esencia humana, es decir, no una conciencia de libertad, sino de determinaciones no esenciales, superficiales, circunstanciales, históricas, positivas, esto es, una conciencia particular o de partido.

En el llamado *Manuscrito de Kreuznach*, donde orienta directamente su labor intelectual a la crítica, ya no de las posturas que se vierten en la prensa política ni de las disposiciones legales del Estado Prusiano, sino al pensamiento jurídico y político de Hegel, del que, aparentemente,

²⁴³ Marx, “Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica”, 107–8 [énfasis y corchetes añadidos].

²⁴⁴ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 191 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

²⁴⁵ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 70 [corchetes añadidos].

obtienen aquellas su fondo teórico, Marx explica la mistificación de la realidad esgrimida por el partido positivo, o la llamada derecha hegeliana, del hecho de que

Hegel se propone escribir la biografía de la sustancia abstracta, de la idea y en que, por tanto, la actividad humana etc., tiene necesariamente que manifestarse como la actividad y resultado de otro y en que Hegel hace que la esencia del hombre de por sí actúe como una individualidad imaginaria en vez de actuar en su existencia humana real [lo que] da necesariamente por resultado el que se tome *sin espíritu crítico* la *existencia empírica* como la verdad real de la idea; pues no se trata de traducir la existencia empírica a su verdad, sino de traducir la verdad a una existencia empírica, haciendo de lo que se halla más cerca se desarrolle como un momento *real* de la idea.²⁴⁶

La supuesta coincidencia entre espíritu y práctica política dentro del Estado Prusiano, o en palabras de Marx, entre la persona moral (la sociedad, la familia, el Estado) y la persona real, por ejemplo, en el individuo del monarca, se debe a que se atribuye a la existencia de la primera el origen de la segunda, en otras palabras, se toma la historia como la realización del desarrollo de la idea. Pero, desde la perspectiva de Marx, “Los alemanes son, por naturaleza, gentes muy devotas, muy respetuosas, muy obedientes. Respetan tanto a las ideas, que no se atreven a realizarlas. Les rinden culto, las adoran, pero no las cultivan”²⁴⁷, no asumen el vínculo entre idea y realidad, y contribuyen, con ello, al mentado divorcio entre la práctica y la razón políticas.

Es, justamente, debido a esto que Marx considera necesario volver sobre los *Lineamientos de la filosofía del derecho*:

Para atacar el monarquismo de Hegel, para atacar la solución representativa monárquica que Hegel propone, y para atacar el problema de la burocracia, del estamento de los funcionarios, como mediación efectiva, vía un saber de la universalidad, que afirmaba asegurar la realización de esto que la filosofía de Hegel nos prometió: la reconciliación de las escisiones modernas.²⁴⁸

Ejemplo de ello es cuando el orador del estamento de la nobleza reitera la imperfección de la realidad humana y su condición de minoría de edad. Esa es la idea de humanidad de quienes

²⁴⁶ Marx, “Manuscrito de Kreuznach de 1843”, 352 [énfasis del autor] [corchetes y subrayado añadidos].

²⁴⁷ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 210 [corchetes añadidos].

²⁴⁸ Rocca, “El Manuscrito de Kreuznach 1843. Crítica de la filosofía del Estado de Hegel”, 101.

defienden la censura, y la consideran irrefutable. Pero no caen en cuenta de las consecuencias de esto, como la condición imperfección de la historia misma, y se refuta que la censura, el Estado Prusiano, como “lo que se halla más cerca”, sean momentos reales de la idea.

Desde Holanda, después de haber dimitido a la redacción de la *Rheinische Zeitung* y haber dejado atrás su país, Marx se dirige a Ruge para expresarle su sentir respecto a la situación política de Alemania. Considera que el despotismo “sólo puede mantenerse en pie por medio de la brutalidad. [...] este sistema no cura ni crea nada, sino que se limita a existir y disfrutar”²⁴⁹; y que, si ha limitado la libertad del pueblo prusiano a la suficiente para vivir y multiplicarse, y a la inalienable libertad de pensamiento desvinculada de la libertad para expresarlo, se trata de la reducción del ser humano a la bestia, del “*mundo político animal* [...] cuyo principio es el mundo deshumanizado”²⁵⁰, el régimen del desprecio al ser humano, el capricho vuelto en razón y viceversa.

Esta descripción coincide con la que sostiene Bauer sobre la religión que, como señala Clarkson, “encuentra la deshumanización del hombre”²⁵¹. Como ella lo ve, Marx sustituye las contradicciones de la autoconciencia que señala Bauer con las contradicciones y escisiones en la sociedad. De acuerdo con Bauer, la religión era la ilusoria, distorsionada y deformada creación de la conciencia humana dividida contra ella misma. Mientras para Marx, la religión idealizaba las contradicciones en la sociedad.

Con su crítica del Estado Prusiano, Marx da cuenta de las limitaciones de la reivindicación de la autoconciencia. En la práctica política, la religión no parece entrar en conflicto con la autoconciencia particular del monarca y los estamentos. Al contrario, ésta parece expresar oportunamente su concepción de la realidad, su propio lugar en el mundo.

²⁴⁹ Marx, “Carta a Arnold Ruge. Colonia, mayo 1843”, 449–50 [corchetes añadidos].

²⁵⁰ Marx, 446 [corchetes añadidos].

²⁵¹ Clarkson, “Karl Marx and Religion: 1841-1846”, 4 [mi traducción].

Capítulo 3. Alienación o sobre la humanidad dividida

“... aleja al sacerdote del altar
y retira la almohada bajo la cabeza del enfermo.
Este áureo esclavo ata y desata
vínculos sagrados”
William Shakespeare

Esta etapa es, probablemente, la que más interés ha despertado por la crítica de la religión, porque se encuentra en la base de la crítica de la economía política, expresada por primera vez, de forma directa, en los *Manuscritos económico-filosóficos* (en adelante, los *Manuscritos*), cuando Marx trata sobre el trabajo enajenado.

Sin embargo, como se abordará aquí, el sentido de la crítica de la religión como alienación, desde la perspectiva de Marx, tiene su origen ya desde la crítica al Estado Prusiano, en particular, la situación política de la Dieta Renana, la postura de la oposición burguesa liberal, y, tras la supresión de la *Rheinische Zeitung* con Marx como su director, el artículo *Zur Judenfrage* aparecido en el primer número de los *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Anales Francoalemanes*).

Como se señaló con Clarkson, la redacción de la *Disertación doctoral* estuvo marcada por la influencia de Bauer y su concepción de la crítica de la religión, y aún, en varias partes de sus artículos en defensa de la libertad de prensa, se puede identificar esta misma pauta. Sin embargo, en ambos casos, y cada vez más, Marx se ha encontrado con las limitaciones de esta perspectiva. En adelante, será la influencia de Feuerbach la preponderante para formular el sentido de la alienación que Marx se apropia y lleva a sus últimas consecuencias, no sin antes, enfrentarla con la posición de Bauer y romper definitivamente no sólo con él, sino con toda una concepción o actitud de la filosofía respecto al mundo que se desarrollará en el primer apartado.

Si bien, Moses Hess considera a su amigo como “llamado a descargar el último golpe sobre la religión y la política medievales”²⁵² que reinan con pujanza en el Estado Prusiano de Friedrich Wilhelm IV, por su nueva y vehemente carrera periodística, Marx no se detiene en la frontera alemana y alcanza a arrojar cuestionamientos a la naciente política moderna en Francia y Estados Unidos, sin omitir mencionar la situación de la religión en ese contexto y que lo lleva a transitar a este otro momento intelectual. En efecto, como consecuencia de su salida del país prusiano, luego de la supresión de la *Rheinische Zeitung*, Marx dio el giro económico de su pensamiento, perspectiva que adquirió en su paso por Francia.

La así llamada ‘cuestión judía’ en la Alemania cristiana reunió en debate a la Escuela Hegeliana. Aquí destaca la postura fijada por Bauer para darle solución, y a la cual Marx replicó al elaborar su propia reflexión. Sin embargo, de forma implícita también destaca la influencia de Feuerbach quien le permite comprender los límites, no sólo de la perspectiva de su antiguo mentor, sino de su propia perspectiva política anterior desde la cual criticó al Estado de Friedrich Wilhelm IV, y al que medía con el Estado posrevolucionario francés.

El también llamado Estado político representó, como se sabe, un importante referente para el liberalismo alemán del que participó el periodista Marx. Sin embargo, es su análisis, junto con la noción de alienación de Feuerbach, el que da cuenta de un nuevo frente de combate para el movimiento de emancipación, dicho frente por entonces en Alemania estaba presente sólo parcialmente en los fundamentos del Estado, pero en países como Francia constituían la base misma del Estado.

Todo su examen del Estado político fue desarrollado por Marx dentro de una línea de la crítica de la religión marcada por la referencia a Feuerbach y su crítica del cristianismo. Lo que antes fue el problema del maridaje entre Estado y religión, ahora aparece como el problema de la división humana entre su esencia teórica y atea, y su realidad práctica y religiosa.

²⁵² Hess, “Carta a Berthold Auerbach. 2 de septiembre de 1841”, 697 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

3.1 La negación entre filosofía y mundo

Es clara la negación y rechazo hacia la filosofía por parte del Estado Prusiano, como quedó expuesta en la prohibición promulgada por el monarca a toda disquisición en torno a la doctrina cristiana y a la religión en general, así como la postura del agente del gobierno Hermes, publicada en el artículo Editorial del número 179 de la *Kölnische Zeitung*, contra la difusión de posturas filosóficas y religiosas a través de la prensa. Marx acusa que, desde la polémica desatada por la mencionada publicación de Strauss entre 1835 y 1836, “los periódicos alemanes vienen redoblando, calumniando, desfigurando y adocenando las cosas en contra del partido religioso de la filosofía”²⁵³.

No debe haber confusión en este aspecto. Si se promueve la ausencia de debate religioso en la prensa no es porque se esté en contra de la religión, sino porque se recurre a la censura supuestamente para protegerla de los ataques filosóficos, en particular, del ateísmo de los Jóvenes Hegelianos. Pero en realidad, como señaló Marx, encubre la radicalidad del conflicto de la asociación entre el Estado Prusiano y el cristianismo: “la vileza de sus fines seculares, que trata de encubrir con la religión, se hallan [sic] en flagrante contradicción con la pureza de su conciencia *religiosa*, para la que la religión [sic] es la finalidad de este mundo”²⁵⁴. Es decir, el Estado Prusiano se asocia con la religión para asimilar y justificar su determinación específica contra la filosofía y la crítica.

En consecuencia, es propio de la religión la negación del mundo, aquella considera a éste un medio para fines *trasmundanos*, ajenos y superiores. En este sentido, se considera que la expresión ‘pureza de la conciencia religiosa’ no se trata, como señala Dussel, de “un reconocimiento positivo del ‘cristianismo primitivo’”²⁵⁵, sino que se refiere a una pureza respecto al mundo, a la negación religiosa de cualquier fin secular.

²⁵³ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 231.

²⁵⁴ Marx, “Sobre la cuestión judía”, 474 [énfasis del autor].

²⁵⁵ Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 9.

Esta apreciación resulta justificada si se toma en cuenta que la relación entre religión y filosofía establecida por Marx desde su réplica al Editorial de Hermes la describe así: “la religión no polemiza contra un sistema filosófico determinado, sino en general, contra la filosofía de los determinados sistemas”²⁵⁶. El término ‘determinados sistemas’ aquí hace referencia al Estado y la práctica política, y describe el combate entre filosofía y religión.

Fue la derecha hegeliana quien invocó a la izquierda hegeliana y la llamó a combate cuando, desde los órganos de la prensa oficialista como la *Augsburger Allgemeine Zeitung* (*Gaceta General de Augsburgo*) que, por ejemplo, calificó a la filosofía como “una quimera de juventud, un artículo de moda de tertulias de gentes decepcionadas”²⁵⁷ (aquí es muy probable que por ‘juventud’ aludiera a los Jóvenes Hegelianos). Con todo, Marx considera que

No le falta, pues, razón al partido político *práctico* de los alemanes, al reclamar la *negación de la filosofía*. En lo que no tiene razón es en detenerse en la mera exigencia, que ni pone ni puede poner seriamente en práctica. Cree poner en práctica dicha negación por el hecho de volver la espalda a la filosofía y mascullar acerca de ella, mirando para otro lado, unas cuantas frases banales y malhumoradas. [...] Exigen una trabazón con los *gérmenes reales de la vida*, pero se olvidan que el germen real de la vida del pueblo alemán sólo ha brotado, hasta ahora, bajo su *bóveda craneana*.²⁵⁸

Este partido promueve la enajenación entre mundo y conciencia a favor de la vida real y la conservación del *status quo*, y admite que la filosofía es parte del mundo, parte de la realidad alemana y su historia tal y como se encuentra, es decir, aislada del espíritu público. Cuando este partido dice hablar de la ‘vida real’, se refiere a la vida, no del espíritu público, sino del estamento, la vida particular. Por ello, de acuerdo con Marx, los gérmenes de la vida real del pueblo sólo han brotado en su cabeza, como conciencia de libertad, en el sentido promovido por los Jóvenes Hegelianos, es decir, en abstracto, sin consecuencias prácticas.

Por otro lado, también el partido político teórico alemán, que agrupa a la ‘izquierda hegeliana’, ‘los liberales’, los Jóvenes Hegelianos promotores del *racionalismo especulativo*,

²⁵⁶ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 231.

²⁵⁷ Marx, 231.

²⁵⁸ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 496 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

y quienes retienen el principio y concepto de la filosofía, ellos se sitúan contra el mundo en dónde encuentra el defecto de la realidad, y aspiran a una negación racional del mundo, una negación del mundo a favor de la filosofía, es decir, llevar el mundo a la altura de exigencias racionales que sancionen su realidad; proclaman pues, la exteriorización de la filosofía.

Este partido *sólo* veía en la lucha actual la *lucha crítica de la filosofía con el mundo alemán*, sin pararse a pensar que también *la anterior filosofía* formaba parte de este mundo y era su *complemento*, siquiera fuese su complemento ideal. Adoptando una actitud crítica ante la parte contraria, prescindía de toda crítica hacia sí misma, ya que arrancaba de las *premisas* de la filosofía para detenerse ante los resultados adquiridos.²⁵⁹

Además, si Hegel situaba en la religión el ‘espíritu infinito’ o, en palabras de Reyes Mate, la ‘sed de absoluto’, y la considera “la verdad para *todos los seres humanos*”²⁶⁰. Marx y Bauer creen que la filosofía tiene perfecto derecho a hacerse con ella con total independencia de la religión y vicios como la acomodación moral o política de la que acusaban a su maestro los Jóvenes Hegelianos.

Cuando Marx proclama en el prólogo de la *Disertación*, influenciado por Bauer, la supremacía de la autoconciencia no necesariamente puede sostenerse una negación desde la filosofía hacia el mundo, sin embargo, en una primera etapa de la concepción filosófica de la prensa que aquél elabora, afirma explícitamente el primado del espíritu sobre el mundo, dicho de otra forma, deja claro su aprecio por las ideas, a través de la escritura, incluso a costa de la vida misma.

Según se sabe, gracias a la declaración del oficial del gobierno, Wilhelm St. Paul, quien tenía a su cargo la censura de la *Rheinische Zeitung* entre otros periódicos de la región, Marx era consecuente con la idea anterior, pues aquél afirma de éste: “le he conocido y se haría matar por sus ideas”²⁶¹. No es del todo gratuita la definición de Marx de la conciencia del escritor, en tanto que expresión de la conciencia, como la religión a la cual consecuentemente (a diferencia del predicador) está dispuesto a sacrificar su propia existencia.

²⁵⁹ Marx, 496 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

²⁶⁰ Hegel, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, 593.

²⁶¹ Roses, “El censor St. Paul informa sobre Marx”, 699.

El escritor no considera en modo alguno como un medio los escritos salidos de su pluma. Son, por el contrario, *finis en sí* y distan tanto de ser simples medios para él mismo o para otros, que su autor cuando es necesario que lo haga, sacrifica *su* existencia a la de *sus escritos*, y de manera distinta a cómo [sic] lo hace el predicador, al elevar su religión a principio: “Obedecer más a Dios que a los hombres”, entre los cuales está incluido también él, con sus necesidades y apetencias.²⁶²

Esto es coherente con sus tempranas consideraciones sobre la dignidad, que, en el plano de la práctica profesional, consistían en que el individuo no se convirtiera en un instrumento de fines ajenos a su libre determinación esencial, y esto es extensivo a su espíritu, por tanto, a su escritura. En el fondo, se ha afirmado, desde la *Disertación* hasta esta descripción de la escritura, la autonomía del espíritu respecto al mundo. Esta concepción de la escritura discrepa directamente de la oposición burguesa liberal de la Dieta renana que reduce la escritura a una mera rama de la industria, un instrumento comercial.

El efecto de la concepción autónoma del espíritu es la negación filosófica del mundo que se empata con la negación mundana de la filosofía representada por la censura. Esto llevo a la filosofía alemana a una situación que Marx describe así:

El único terreno literario en que por aquellos años [entre 1819 y 1841, durante la vigencia del Edicto sobre la censura] seguía palpitando el espíritu vivo, la *filosofía*, dejó de hablar en alemán porque el alemán había dejado de ser el lenguaje del pensamiento. El espíritu se expresaba en palabras veladas y misteriosas, porque las palabras comprensibles ya no podían ser comprendidas.²⁶³

En su examen de los debates en torno a la censura, Marx empieza a contrastar la situación de la filosofía entre Francia y Alemania, y con la negación de la filosofía y el rechazo a la crítica, sin mencionar la deshumanización de la que acusa al Estado Prusiano, el diagnóstico es fulminante: a pesar de ser las ideas filosóficas, según Marx, el aspecto más sutil y valioso del espíritu de un pueblo y de su tiempo²⁶⁴, el espíritu alemán languidece. En pocas palabras, la filosofía padece de la misma ruptura con la vida pública que la prensa.

²⁶² Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 212–13 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

²⁶³ Marx, 181 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

²⁶⁴ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 230.

Como se recordará, este es el panorama melancólico inmediatamente posterior al deceso de Hegel, señalado por la Escuela hegeliana incluyendo a Marx. En la *Disertación* llamaba a esto el planteamiento subjetivo del problema legado por la filosofía hegeliana: la “*relación del sistema filosófico que se trata de realizar con sus exponentes espirituales*”²⁶⁵, es decir, la contraposición de las posturas del viejo y el nuevo hegelianismo en el que *quietismo positivo* y *racionalismo especulativo*, como una doble autoconciencia filosófica, se niegan mutuamente.

Por esta situación, es plausible suponer que no fue su formación filosófica la que condujo a Marx a este punto, pues él mismo considera que

*La filosofía, captada en su desarrollo sistemático, es impopular y su trama secreta en sí misma se le revela al ojo del profano como una manipulación tan exagerada como poco práctica; es algo así como un profesor en artes de magia, cuyas conjuraciones suenan a algo solemne porque no se las comprende. La filosofía, como corresponde a su carácter, no ha sido nunca el primer paso encaminado a trocar el ascético manto del sacerdote por el ligero ropaje convencional de los periódicos.*²⁶⁶

Esto significa que, no sólo la actitud que manifestó el Estado hacia la filosofía, en su ensalzamiento de la censura religiosa, promovió el divorcio entre el espíritu y la vida públicos, sino que la propia actitud de la filosofía hacia la prensa, en su estimación como un terreno inadecuado para su labor, adoptaba ese divorcio en la forma de un aislamiento voluntario.

En este punto, es relevante la elocuencia del representante de los campesinos en medio del debate sobre la libertad de prensa, cuando dice que “El no poder comunicar libremente los pensamientos y sentimientos de uno a sus semejantes se parece mucho a ese sistema norteamericano de aislamiento de los presos que, llevado a su extremo, los conduce frecuentemente a la locura”²⁶⁷. Lo interesante de esta postura es que la glorificación del

²⁶⁵ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 61 [énfasis del autor].

²⁶⁶ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 230 [énfasis añadido].

²⁶⁷ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 217.

espíritu individual se presenta aquí como la censura. Este mismo aislamiento es el mismo modo simple, absoluto, de una sola explicación (*aplós*) criticado por Epicuro.

Por otro lado, la locura mencionada por el orador bien puede empatarse con la afirmación de la *Disertación doctoral* de que la sinrazón es la existencia de Dios²⁶⁸. No es gratuito, por tanto, cuando Marx llamó “la nave de los locos”²⁶⁹ a la Alemania del déspota Friedrich Wilhelm IV.

Consecuencia de esta situación, Bruno Bauer y sus correligionarios buscarán desarrollar una especie de ‘crítica pura’ (pureza en el mismo sentido del que antes se dijo sobre la conciencia religiosa, como pureza respecto al mundo), para justificar la negación del mundo desde la filosofía y promover la concepción de ésta como esencialmente *crítica*, a la cual Marx llamará burlescamente ‘crítica crítica’. Así como el partido práctico, el partido teórico también promueve la separación entre filosofía y mundo, pero a favor de la filosofía.

Específicamente, en torno a la pregunta sobre si “¿Puede el crítico vivir en el seno de la sociedad que critica?” formulada por el partido de Bauer, Marx reflexiona: “La Crítica [con mayúsculas], después de haber estado luchando hasta ahora como un Hércules para ‘desentenderse’ de la ‘profana masa’ acrítica y de ‘todo’, ha logrado conquistarse, por último, a fuerza de trabajos, una existencia *solitaria, divina, que se basta a sí misma, absoluta*”²⁷⁰. Esta caracterización coincide notablemente con la forma en cómo Epicuro concebía a la filosofía, sí como autoconciencia, pero también como dogmática, racionalista y especulativa.

3.1.1 Transición periodística

Marx manifestó su interés en el llamado planteamiento objetivo del problema de la filosofía hegeliana respecto al mundo desde su *Disertación*, es decir, todavía bajo el influjo de su aspiración docente, antes de que, con la expulsión de Bauer de la Universidad de Bonn, esa

²⁶⁸ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 69.

²⁶⁹ Marx, “Carta a Arnold Ruge. Treckschuit en D., marzo de 1843”, 441–42 [corchetes añadidos].

²⁷⁰ Marx y Engels, “La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica”, 227 [énfasis del autor].

pretensión se viera truncada. De manera que su ingreso a los cuerpos de redacción prusianos ya estaba marcado por un germinal interés mundano. En cambio, el desplazamiento de Bauer, por ejemplo, del terreno académico al periodístico fue más bien forzado, y no significó un cambio en su orientación filosófica, al menos no en el mismo sentido que Marx.

Curiosamente fue la agresión del Estado Prusiano al debate filosófico propiciado por la obra de Strauss, cuando “en artículos semioficiales se amenazaba con prescribir a la filosofía desde los despachos de las cancillerías su legítimo esquema, [...] ese fue precisamente el momento en que la filosofía hizo acto de presencia en los periódicos”²⁷¹. La religión en este contexto fungió como una especie de manzana de la discordia, incitó el debate y revivió al espíritu alemán. Fue el paso de una negación pasiva a una negación activa de la esfera mundana contra la filosofía lo que sacó a ésta del claustro. Paralelamente, Marx lo expresa así “Es como si el gobierno me hubiese devuelto la libertad”²⁷². Así lo describe Marx en este pasaje:

La filosofía guardó largo tiempo silencio ante la infatuada superficialidad que en algunas frases periodísticas se jactaba de haber hecho esfumarse como pompas de jabón los fatigosos estudios del genio, los laboriosos frutos de una abnegada soledad, los resultados de aquellas luchas invisibles, pero difíciles y sostenidas, de la contemplación; la filosofía había, incluso, *protestado contra los periódicos* como terreno inadecuado, pero llegó, por último, la hora en que la filosofía no tuvo más remedio que romper el silencio, se hizo corresponsal periodístico.²⁷³

A propósito del aislamiento de la filosofía, y en general de los redactores de los órganos de publicidad, Marx considera indeseable esta actitud y así se lo manifiesta en una carta a Dagobert Oppenheim, quien entonces fuera gerente de la *Rheinische Zeitung*. A su vez, consideraba “imprescindible que la *Gaceta Renana*, en vez de ser dirigida por sus colaboradores, sea ella la que los dirija. [...] Un escritor aislado no puede atalayar los problemas en su conjunto como el periódico mismo”²⁷⁴. Marx receta para la revivificación del espíritu público la recuperación del mismo ejercicio esgrimido por Epicuro al tratar de

²⁷¹ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 231 [corchetes añadidos].

²⁷² Marx, “Carta a Arnold Ruge. Colonia, 25 de enero de 1843”, 691.

²⁷³ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 231 [énfasis del autor].

²⁷⁴ Marx, “Carta a Dagobert Oppenheim. Bonn, hacia el 25 de agosto de 1842”, 686 [corchetes añadidos].

explicar los cuerpos celestes, es decir, abriéndose a las explicaciones múltiples (*pollaxós*, de muchos modos) presentes en la prensa. Probablemente debido a estas declaraciones, Marx fue nombrado jefe redactor de la gaceta.

Cuando Marx polemiza con Hermes considera que, de lo que se trata, no es de si la religión y la filosofía deben ser asuntos periodísticos, porque ya lo eran por el hecho de ser asuntos contemporáneos y de un interés público despertado por la misma oposición abierta de la prensa oficialista, sino de cómo deben ser tratados estos asuntos y por quiénes. Si la filosofía y la religión son asuntos públicos, la cuestión no es si estos contenidos especiales deben aparecer en los periódicos, más bien, se trata de si estos serán una verdadera prensa de los asuntos públicos, es decir, una prensa libre.

Según Marx, el vínculo con la prensa le permitiría a la filosofía dejar de ser una esfera espiritual entre otras, para convertirse en el espíritu de un mundo determinado. La prensa aparece aquí como manifestación de la autoconciencia, pero también como ejercicio de la autonomía esencial del ser humano que no se rige bajo la moral vigente, el dogma o el Estado, sino que solo se conduce por la búsqueda de la verdad. Su vínculo con ésta y con la esencia humana le da su sentido a la prensa libre, porque dice Marx “yo sólo considero espiritual y libre lo particular cuando se halla conectado con el todo, y no divorciado de ello”²⁷⁵. En ese sentido, el individuo en el Estado moderno, como se verá, no podría considerarse ni espiritual ni libre.

Consecuencia de esta perspectiva, Marx fija determinados fines que la prensa debe perseguir en su propio contexto histórico específico cuando describe a la *Rheinische Zeitung* como un órgano de toda clase de esfuerzos progresistas,

un periódico que emplea, íntegramente y sin miedo, el lenguaje propio de hombres libres y hace llegar al Rey, por muy raro que ello parezca, la verdadera voz del pueblo. La rápida e increíble difusión que el periódico ha encontrado demuestra que ha sabido interpretar, realmente, los deseos populares.²⁷⁶

²⁷⁵ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 214.

²⁷⁶ Marx, “Escrito al Presidente de la Provincia Renana, Von Schaper”, 288 [corchetes añadidos].

Esta orientación periodística a la brevedad puso a Marx también en contra de sus antiguos amigos, cuyas colaboraciones se quedaron estacionadas en la crítica filosófica y la proclamación del ateísmo como la emancipación de la conciencia.

[Marx] tiene serias objeciones contra la manera irresponsable [de los *Freien*] de considerar los grandes problemas, de atemorizar a la gente seria ante la lucha práctica y de poner inútilmente en peligro de clausura los órganos de publicidad de avanzada, que de por sí tienen que aguantar una fuerte censura.²⁷⁷

Las diferencias entre la capital alemana donde tenía su principal sede la burocracia, y la región progresista del Rin, eran el reflejo de las diferencias entre Marx y los *Freien*, pues a opinión del primero, estos no eran consecuentes con el movimiento liberal que decían promover en sus artículos en los que abordaban superficialmente los problemas sociales. Mientras Marx se inclinaba cada vez más por los asuntos políticos y económicos, como lo muestra un importante artículo suyo sobre la legislación en torno al robo de leña²⁷⁸ publicado entre finales de octubre y principios de noviembre de 1842.

A finales de ese mismo mes, Marx volvió a dirigirse a Ruge principalmente para comunicarle con exasperación sus desavenencias con los colaboradores berlineses²⁷⁹. En esta carta se expone la verdadera causa del gobierno para exigir la destitución de Rutenberg como encargado de la sección alemana y luego de la francesa (a propuesta de Marx), pues se limitaba a corregir la puntuación de los artículos de los *Freien* y los publicaba sin mayor filtro. Pero luego de asumir la jefatura de la redacción, no estaba dispuesto a aceptar que expusieran al periódico a una mayor censura con su romanticismo político y sus enunciaciones comunistas, cuyo trasfondo desconocían.

Plantando esta actitud, los reclamos de Eduard Meyen desde Berlín no tardaron en llegar, y le relató a Ruge su opinión sobre los trabajos en cuanto a su carencia de profundidad y

²⁷⁷ Lukács, “En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) (Primera parte)”, 37 [corchetes añadidos].

²⁷⁸ Marx, “Debates sobre la ley castigando los robos de leña”.

²⁷⁹ Mientras Roses indica que entre el grupo se contaba a los hermanos Bruno y Edgar Bauer, Eduard Meyen, Ludwig Buhl y Max Stirner, McLellan también señala como miembro a Friedrich Engels (Roses, *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, n. 255; McLellan, *Karl Marx His life And Thought*, 51).

originalidad (lo que los haría realmente libres), así como de claridad, precisión y más bases concretas; exigía, si tocaban el tema del comunismo, que se presentara al menos una revisión concienzuda.

A esto Meyen respondió con amenazas a Marx de acusarlo de conservador, de excomulgarlo del partido, confirmando que no comprendía porqué la gaceta, como órgano político sujeto a una dura censura día con día y cargada de reclamaciones gubernamentales, necesitaba “sacrificar a un puñado de charlatanes berlineses”²⁸⁰ para mantenerse a flote. Cuando los *Freien* suspendieron sus contribuciones, Marx le pidió a Ruge y a sus amigos que enviaran textos a la *Rheinische Zeitung*.

Hacia el 24 de diciembre de ese año, en el primer aniversario de la *Instrucción del Edicto sobre la censura*, se publicó en la *Leipziger Allgemeine Zeitung (Gaceta General de Leipzig)* una carta del poeta Georg Herwegh dirigida al rey Friedrich Wilhelm IV. En ella protestaba por la prohibición del gobierno contra circulación en Prusia de un periódico que pretendía dirigir desde Zúrich, Suiza. Cuatro días más tarde, el gobierno publicaba en la Gaceta del Estado el decreto por el cual suprimió a este periódico, y el autor de la carta fue expulsado del territorio prusiano²⁸¹. Entre el 1 y el 16 de enero de 1843, Marx publicó en la *Rheinische Zeitung* una serie de textos en los que reclamaba dicha supresión²⁸².

Por su parte, los *Deutsche Jahrbücher*²⁸³, el periódico sucesor de la *Hallische Jahrbücher* dirigido por Arnold Ruge luego de que, por orden del gobierno prusiano, se mudara de Halle en julio de 1841, fueron suprimidos el 3 de enero por decreto del gobierno de Sajonia gracias a la presión de Friedrich Wilhelm IV. De igual forma, el 21 de enero el gobierno prusiano decretó la prohibición de la *Rheinische Zeitung*²⁸⁴ y su supresión hacia el 30 de marzo

²⁸⁰ Marx, “Carta a Arnold Ruge. Colonia, 30 de noviembre de 1842”, 688.

²⁸¹ Roses, *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, n. 142; McLellan, *Karl Marx His life And Thought*, 60.

²⁸² Marx, “La prohibición de la ‘Gaceta General de Leipzig’”.

²⁸³ El nombre completo de la publicación era *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst (Anales alemanes para la Ciencia y el Arte)*. Según Roses (*Escritos de Juventud de Carlos Marx*, n. b). se editaban en Leipzig, según McLellan (*Marx y los Jóvenes Hegelianos*, 42.) en Dresden.

²⁸⁴ McLellan, *Karl Marx His life And Thought*, 60.

siguiente. En una carta del 25 de enero, Marx relató a Ruge que hasta la entrada en vigor de la supresión del periódico, sería sometido a una doble censura y le expresó que:

[...] veo en la prohibición de la *Gaceta Renana* un *avance* de la conciencia política, y ello es lo que me mueve a dimitir. Además, la atmósfera se me hacía ya irrespirable. Es malo tener que prestar servicios de vasallo incluso en favor de la libertad y luchar con alfilerazos en vez de descargar golpes de mazo. Estaba ya harto de tanta hipocresía, de tanta necedad, de tanto brutal autoritarismo, de tanto agacharse, adaptarse, doblar el espinazo, de tanto tener que cuidar y escoger las palabras. [...] En Alemania ya no tengo nada que hacer.²⁸⁵

Finalmente, el 18 de marzo apareció publicada la carta en la que Marx renuncia a la redacción de la *Rheinische Zeitung* “en vista de las *actuales condiciones de la censura*”²⁸⁶.

Ruge se mostraba pesimista en torno a los vaticinios políticos de Marx dado el recrudecimiento de la censura, lo que ya es muestra de la intolerancia del régimen, y en un punto coincidió con lo señalado por Marx en el texto sobre *El Editorial* de la *Kölnische Zeitung*, en que la filosofía alemana se ha limitado a la proclamación en abstracto de la libertad del ser humano siendo tolerada por su aparente falta de consecuencias prácticas. Marx insistió, en cambio, en no abandonar a su suerte a la nación alemana, sino en estudiarla atentamente para vislumbrar el curso de acción más prudente.

En vista de la preocupación de Marx sobre su futuro inmediato, Ruge le propuso reanudar los *Jahrbücher*, y él aceptó con entusiasmo ser su coeditor²⁸⁷. La primera vía para tal empresa era recurrir, en Zúrich, a la casa editora de Julius Fröbel, un profesor de mineralogía que favorecía la impresión de los textos prohibidos en Alemania, tales como los *Anekdotas*²⁸⁸. Sin embargo, en marzo antes de dimitir, Marx trató de persuadir a Ruge de no conformarse con trasplantar el cadáver de una publicación para intentar revivirlo ahí, pues, aunque Suiza fuera uno de los principales lugares a los que recurrían los alemanes expatriados, la censura era aplicada ahí a los textos de menos de veinte pliegos²⁸⁹, y una publicación con una extensión

²⁸⁵ Marx, “Carta a Arnold Ruge. Colonia, 25 de enero de 1843”, 691.

²⁸⁶ Marx, “Declaración [dimitiendo al puesto de redactor de la ‘Gaceta Renana’]”, 703.

²⁸⁷ McLellan, *Karl Marx His life And Thought*, 63.

²⁸⁸ McLellan, *Marx y los Jóvenes Hegelianos*, 46.

²⁸⁹ Fröbel pretendía publicar una revista propia para ocupar el vacío dejado por los *Deutsche Jahrbücher*, y le pidió a Georg Herwegh dirigirla bajo el nombre *Der Deutsche Bote aus der Schweiz* (*El mensajero alemán*

mayor difícilmente encontraría el número de lectores suficientes para contribuir al inminente movimiento político en el Estado Prusiano²⁹⁰.

En mayo de ese año, el filósofo ruso Mijaíl Bakunin le escribió a Ruge²⁹¹, a sabiendas de su pesimismo declarado a Marx, y lo incitó a caer en cuenta del porvenir alemán, mismo ya vivido aproximadamente cincuenta años antes había en Francia de la mano de pensadores como Rousseau y Voltaire. Coincidió, con Marx, en la responsabilidad del pensamiento para adelantar un nuevo mundo. Añadió la urgencia de recuperar el tiempo que le llevan por delante los franceses a los alemanes y sugiere viajar al país vecino para renovar sus bríos e imbuirse del pensamiento político más avanzado del continente. Al mes siguiente, mientras Ruge le respondió con su interés de compartir la iniciativa de trasladarse a la nación vecina con sus amigos²⁹², Feuerbach se dirigió a él en un sentido concordante con lo antes escrito por Marx a propósito de crear un nuevo órgano de difusión del pensamiento entre las masas²⁹³. En agosto, Ruge le escribió nuevamente a Marx para declarar su renovado entusiasmo en su nueva empresa periodística desde París donde lo esperaba²⁹⁴.

Para Marx, los *Deutsch-Französische Jahrbücher (Anales Francoalemanes)* debían reunir el potencial del pensamiento alemán con la experiencia política francesa en un proyecto intelectual bilingüe. Sin embargo, los franceses no comparecieron a la convocatoria y, pese a sus esfuerzos, los alemanes asociados a la empresa tenían acuerdo en sus posturas intelectuales, apenas el suficiente para preparar el que fue el primer y último número de la revista donde, vale destacar, aparecieron publicados los textos de Marx *Zur Judenfrage* junto con la famosa *Introducción* citada en el planteamiento del problema de esta investigación.

desde Suiza), incluso éste invitó a Marx a colaborar, pero al ser Herwegh expulsado de Zúrich no se concretó esta empresa, y los artículos reunidos (entre los que se contaban algunos textos de Hess y Bruno Bauer) los editó y publicó en un volumen titulado *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (Veintiún pliegos desde Suiza)*. (Roses, *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, n. 261; McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, 46.).

²⁹⁰ Marx, “Carta a Arnold Ruge. Colonia, 13 de marzo 1843”, 692.

²⁹¹ Bakunin, “Carta a Arnold Ruge. Isla de Pierre, Lago de Biel, mayo 1843”, 450 y ss.

²⁹² Ruge, “Carta a Mijaíl Bakunin. Dresde, junio 1843”, 453.

²⁹³ Feuerbach, “Carta a Arnold Ruge. Bruckberg, junio 1843”, 456.

²⁹⁴ Ruge, “Carta a Carlos Marx. París, agosto de 1843”, 457.

3.2 *La cuestión judía desde la perspectiva de Bauer*

Como se recordará, el padre de Marx, judío de nacimiento y abogado ilustrado, se bautizó luterano un año antes de su nacimiento. Esto se debió a un Edicto, proclamado por Friedrich Wilhelm III, para excluir a los judíos de los cargos públicos. La prensa liberal adoptó la causa de los judíos que exigían igualdad civil y política, y el tema cobró relevancia entre los círculos detractores del absolutismo alemán, entre ellos, los Jóvenes Hegelianos²⁹⁵. Estas consideraciones se dieron en el marco de una discusión más amplia sobre la emancipación política²⁹⁶, en la que buscaban determinar la naturaleza política tanto del judío como del Estado Prusiano.

Desde finales de 1842, Bruno Bauer había redactado algunos artículos sobre el asunto, pero al año siguiente aparecieron publicados dos textos suyos, uno titulado *Die Judenfrage (La cuestión judía)* en la editorial Friedrich Otto Braunschweig, y el otro, *Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden (Capacidad de los actuales judíos y cristianos para ser libres)*, incluido en los *Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz (Veintiún pliegos desde Suiza)*. La obra de Marx *Zur Judenfrage* es una réplica a los planteamientos de Bauer contenidos en ambos textos.

Debe recordarse que en el ateísmo ostentado por Marx, con toda claridad, en la *Disertación*, subyace la influencia de Bauer. La religión se presenta ahí como negación de la esencia humana, que, desde la perspectiva racionalista de Bauer y de Epicuro, como lo muestra Marx, se encuentra en la autoconciencia. El ateísmo, por tanto, sería la negación de la negación de

²⁹⁵ Tarcus, “Leer a Marx en el siglo XXI”, 11.

²⁹⁶ “Tras la derrota de Napoleón en 1815[, el] término «emancipación» estaba entonces cargado de sentido reivindicativo. Para entenderlo debemos tener en cuenta que la disolución de la sociedad estamental medieval trajo para muchos campesinos la condición de libres e iguales, dos palabras que hoy están llenas de luz, pero que entonces tenían otro significado: libres, sí, porque habían sido liberados de la esclavitud, pero también en el sentido de que habían sido desposeídos de o no atados a sus tierras y, por tanto, sumidos en la máxima pobreza; también, iguales porque nadie pintaba nada respecto al soberano cuyo poder era absoluto. Lo que pasa es que estos seres libres e iguales no se contentaban con su condición. Querían dar a los conceptos de libertad e igualdad un sentido positivo. Libres e iguales, sí, pero porque ellos se declaraban los nuevos sujetos políticos, el *demos* al que pertenecían por derecho propio la condición de iguales y libres, y no porque se lo concediera el soberano o el Estado” (Mate y Zamora, “Sentido y actualidad de la crítica marxiana”, 2018, 40–41 [énfasis de los autores] [corchetes añadidos]).

la esencia humana, o bien, como se lee en el prólogo, la afirmación de la supremacía de la autoconciencia, cuya demostración la encuentra Marx en la refutación kantiana de las pruebas de la existencia de Dios, en la forma de tautologías de la autoconciencia.

La esencia de la religión ahí es la negación de la conciencia o desplazamiento del *ser para sí* de la autoconciencia. En consecuencia, Bauer y Marx en la *Disertación*, consideran a la religión y la filosofía “más que aliados [como] rivales semánticos que disputan el mismo territorio”²⁹⁷. Así debe entenderse cuando, a decir de Clarkson, Bauer encuentra en el cristianismo la máxima alienación religiosa, es decir, como el extravío o supresión del *ser para sí* de la conciencia (autoconciencia) y su suplantación por un falso *ser allí* de la conciencia (conciencia religiosa). Esta tesis contradice directamente la afirmación de Hegel sobre la equivalencia entre religión y filosofía, y la posibilidad de una filosofía de la religión.

Consecuencia de esta postura son los embates periodísticos de Marx hacia el autoproclamado Estado cristiano prusiano, fundado en la afirmación de la compatibilidad entre Estado (política, moral, derecho) y religión. De ahí se desprendieron algunas consideraciones importantes: 1) no se puede alegar un “cristianismo en general” como fundamento de un Estado; 2) en lo general son incompatibles religión y Estado; y 3) la única posibilidad de un Estado religioso es el Estado teocrático donde subyace una abierta conciencia religiosa particular, es decir, una doctrina teológica específica, o bien, la sumisión a una Iglesia considerada infalible. Marx destaca, junto con Bauer, que la esencia del Estado, en analogía al ser humano, es una autoconciencia, pero se caracteriza por adoptar una forma general; en cambio, la religión se caracteriza por su forma particular o de partido enfrentada a otras.

Esto produjo la llamada ‘cuestión judía’, situación donde el Estado cristiano prusiano no reconocía derechos políticos de los ciudadanos judíos. Al respecto, Marx afirmó que el Estado Prusiano se fundamentaba en el privilegio, y en ello coincidió Bauer. Sin embargo, éste dirigió su cuestionamiento al judío mismo cuando exige que el Estado abandone su prejuicio religioso, aunque él mismo no abandone el suyo.

²⁹⁷ Mate y Zamora, 17.

Para Bauer se trataba del conflicto entre las ataduras religiosas y el Estado de la emancipación política, pues en Francia se distingue la ‘libertad legal’, es decir, la norma por la que todos los ciudadanos son iguales, pero en la realidad persisten los privilegios y las ataduras religiosas que condonan al judío y a cualquier individuo religioso de cumplir enteramente con sus deberes políticos, por ejemplo, porque estos estaban condicionados por su día de culto. Llamaba, en consecuencia, a suprimir toda exclusión religiosa y proclamar la abolición (política) de la religión.

La propuesta de Bauer ante la situación política del judío es lo que a Marx le permite dar cuenta de las limitaciones de su crítica de la religión, no sólo geográficas, porque se limitan a atacar el Estado Prusiano, sino también teóricas, porque no va más allá de una perspectiva teológica. Es decir, a la afirmación de la existencia de Dios que ostenta el Estado Prusiano, opone la tesis contraria, la afirmación de su inexistencia. Sin embargo, deja en su lugar a la autoconciencia, como una especie de deidad secular. Como ya se dijo, esta forma de entender la (filosofía) crítica coincidía con la de Epicuro, retratada por Marx, en su carácter dogmático y especulativo. Contra ese carácter, Feuerbach desarrolla su crítica de la religión.

3.3 *La influencia de Feuerbach*

Feuerbach se dirige específicamente contra “el pensamiento *dogmáticamente* limitado de la teología [al que opone el] libre pensamiento de la filosofía”²⁹⁸. Dicho de otra forma, él define la crítica como una actitud anti-dogmática, y esto le permite ir más lejos que sus colegas hegelianos.

Puede explicarse parcialmente por la influencia de Feuerbach, ampliamente reconocida por el mismo Marx, la paulatina ruptura con Bauer y el resto de los Jóvenes Hegelianos. Sin embargo, respecto a este reconocimiento, cabe hacer hincapié en que, con lo visto hasta ahora, queda refutada la idea de Feuerbach como la única influencia en la crítica de la religión

²⁹⁸ Feuerbach, Pierre Bayle. Un contributo alla storia della filosofia e dell’umanità, p. 237, citado en Fineschi, “‘Crítica’ tra Hegel e Marx”, 193 [traducción de Antonio Navas] [énfasis añadido].

de Marx, producto de una óptica que no advierte la franca ausencia de alusiones directas ni indirectas en su primer texto con rigor filosófico, la *Disertación*, y de donde brota explícitamente su empresa crítica. Esto es obvio, si se tiene presente la fecha de publicación de *Das Wesen des Christentums (La esencia del cristianismo)*, la llamada obra cumbre de Feuerbach: junio de 1841²⁹⁹, dos meses después de la obtención del doctorado de Marx.

En su lugar, debe distinguirse con claridad el momento cuando Marx transita de la perspectiva de Bauer hacia la de Feuerbach. En ese sentido, el trabajo de Clarkson permite establecer algunas coordenadas para ubicar ese momento; particularmente, el siguiente señalamiento sobre los dos Jóvenes Hegelianos:

Ambos niegan cualquier contenido sobrenatural de la religión y ven en el cristianismo el máximo desarrollo religioso. Hasta aquí llegan los puntos en común. Mientras Feuerbach ve la cumbre de la religión en el cristianismo porque la esencia humana conforma su contenido; Bauer ve la cúspide de la alienación religiosa porque en el cristianismo la humanidad no tiene contenido. En otras palabras, Bauer ve en la religión la expresión de lo peor del ser humano, mientras Feuerbach la expresión de lo mejor. Uno encuentra la negación de la humanidad y el otro la afirmación de su esencia. En consecuencia, Bauer quiere abolir la religión y Feuerbach quiere humanizarla.³⁰⁰

Para los tres filósofos, en su condición de hegelianos, la autoconciencia es de la máxima importancia para el ser humano. Mientras, para Feuerbach, la religión es la afirmación de la autoconciencia humana, la representación de su esencia, para Bauer, es su negación, la privación de razón (por tanto, es la *sinrazón*). En cierto sentido, el fondo es el mismo, pero el enfoque es diferente, de ahí que la solución que proponen también lo sea. Contra la negación, Bauer exige la abolición; y, contra la afirmación indirecta, Feuerbach persigue la afirmación directa.

En *Das Wesen des Christentums*, el autor se propuso demostrar una doble tesis: la verdad de la esencia antropológica de la religión y la falsedad de su esencia teológica. El punto de partida es la relación entre la esencia divina y la humana. Por su parte, Feuerbach afirmó la identidad entre ambas y mostró que lo atribuido o predicado de la divinidad es idéntico a lo

²⁹⁹ Roses, *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, n. 53.

³⁰⁰ Clarkson, "Karl Marx and Religion: 1841-1846", 5 [mi traducción] [corchetes añadidos].

predicado de la humanidad, excepto porque se encuentra desprovisto de los límites naturales de ésta. De ese modo la religión se presenta como autoconciencia *indirecta* del ser humano.

Pero si la religión, la conciencia de Dios, es llamada la consciencia del hombre de sí mismo, entonces esto no debe entenderse como si el hombre religioso se diera cuenta de que su conciencia de Dios es la conciencia de su esencia; pues el defecto de esta conciencia motiva precisamente la esencia particular de la religión. Para suprimir este error sería mejor decir: la religión es la conciencia primaria pero indirecta que tiene el hombre de sí mismo.³⁰¹

Cabe recordar que la idea del estrecho vínculo entre la concepción de la humanidad con la concepción de la divinidad, apareció con claridad desde el examen de religión del bachiller Marx, por lo que, al menos en este punto, se debe reconocer que no se basó del todo en la obra de Feuerbach.

Con este filósofo, la crítica de la religión se trató de la empresa por la cual el ser humano se reapropia de sus atributos, y reconoce como suya la representación de su esencia manifestada en la religión. Esta manera de formular la relación de la religión y la autoconciencia humana está más acorde con el señalamiento de Marx en la *Disertación*, sobre que las pruebas de la existencia de Dios en el fondo son tautologías de la autoconciencia. Justamente, a raíz de la refutación típicamente ilustrada de aquellas pruebas, tanto a Marx como a Feuerbach no les interesa demostrar que Dios no existe como tal, sino explicar cómo existe para la conciencia.

3.3.1 Alienación teológica

La identidad entre lo humano y lo divino es una afirmación de Feuerbach siempre rechazada por Marx. No obstante, le resultó interesante la explicación que ofreció de ello, es decir, su forma de comprender la *alienación*. Dice Feuerbach:

Es esencialmente necesario observar —y este fenómeno es sumamente notable porque caracteriza la esencia más íntima de la religión— que cuanto más humana es la esencia de Dios, tanto más grande es aparentemente la diferencia entre él y el hombre [...]. Para enriquecer a Dios el hombre debe empobrecerse; para que Dios sea todo, el hombre ha de ser una nada. Pero por eso tampoco necesita ser algo para sí mismo porque todo lo que él se adjudica no va perdido

³⁰¹ Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 28.

para Dios, sino que queda conservado en él. [...] Lo que el hombre se quita, lo que él no tiene en sí, lo disfruta en un modo incomparablemente más alto y más amplio [sic] en Dios.³⁰²

La descripción de este fenómeno, como lo llama Feuerbach, coincide con lo descrito por Marx, en el apéndice de su *Disertación*, cuando confronta la interpretación de las objeciones teológicas de Plutarco contra Epicuro. En particular, cuando trata del temor a Dios, se decía de la *ataraxia*, que Marx acusa a Plutarco de situarla fuera del individuo, mientras Epicuro lo considera como algo propio del ser humano. A la luz de lo dicho, se comprende mejor a qué se refería entonces Marx cuando hablaba del ‘intelecto *teologizante*’, a saber, cierta negación de la identidad de fondo entre lo humano y lo divino, o más precisamente, entre el sujeto y sus predicados o atributos.

Feuerbach resuelve esta identidad porque considera que de los predicados de la divinidad se distinguen dos tipos: los generales y los personales. Los primeros son los predicados metafísicos (la existencia, la necesidad, la inmutabilidad, etc.), mientras los segundos se distinguen por ser fácilmente atribuibles a individuos, por ejemplo, el ser legislador, defensor, padre, juez³⁰³, etc.

A propósito del ‘intelecto *teologizante*’, es destacable la distinción elaborada por Feuerbach entre religión y teología. Él considera que “Sólo son los predicados personales los que fundamentan la esencia de la religión. [...] [y que] La religión es subjetivamente afecto”³⁰⁴. Al apuntar hacia los predicados personales, coincide con el señalamiento de la esencia particular aparecida en el capítulo anterior. Además, la reducción de la religión a la sensibilidad del individuo es reconocida por Marx en un artículo posterior a la *Disertación* y previo a sus colaboraciones en la *Rheinische Zeitung*. En él busca dirimir una controversia entre las concepciones del milagro de Strauss y Feuerbach, basado en Lutero. Según Marx, bien podría tratarse de cualquier otro elemento de la doctrina cristiana (la providencia, la omnipotencia, la creación, la fe), para todos ellos la explicación de Feuerbach sería la misma:

³⁰² Feuerbach, 40–41 [corchetes añadidos].

³⁰³ Feuerbach, 40.

³⁰⁴ Feuerbach, 40.

“la realización de un *deseo* natural o humano por la vía sobrenatural”³⁰⁵. Dicho de otra forma, la religión sería una proyección de la sensibilidad en la que se representa absolutamente satisfecha a la humanidad o libre de toda turbación, es decir, en un estado de *ataraxia* (recuérdese aquí a los *dioses plásticos* de Epicuro, como lo expresó Marx en la *Disertación*). Consecuentemente, en las *Tesis sobre Feuerbach*, Marx utiliza el término “sentimiento religioso”³⁰⁶.

En cuanto a la teología, Feuerbach la define como ‘reflexión sobre la religión’ (conciencia de la conciencia enajenada, por tanto, autoconciencia enajenada) surgida de la negación de cualquier identidad o unidad entre la esencia humana y la esencia de Dios³⁰⁷ (la escisión denunciada por Bauer), y toma un producto interno de la conciencia del sujeto como si fuera un fenómeno objetivo externo que es contemplado; por ello, recuérdese que la polémica de Plutarco contra Epicuro se llamó ‘*objetividad* teológica’.

Esta relación sujeto-objeto puede describirse de este modo: la religión, en tanto forma alienada de la autoconciencia, se presenta como conciencia de un falso *ser allí*: hay un sujeto de la conciencia o *ser para sí* (el ser humano) y un falso objeto de la conciencia o *ser allí* (Dios), en ese sentido, la religión es como una conciencia del *ser para sí* en relación con un falso *ser allí*, por tanto, se puede decir que la crítica de la religión señala la falsedad del *ser allí* (Dios). La teología, según lo dicho, se trataría de la *inversión* de la relación en la conciencia, de manera que el ser humano aparece como el *ser allí* (el objeto) respecto a Dios, y éste es tomado como el *ser para sí* (sujeto). Es así como aparece con mayor claridad que, la de Bauer se trata de una crítica de la religión, mientras la de Feuerbach una crítica de la teología.

En efecto, si los predicados personales son propios de la esencia de la religión, los llamados predicados generales de Dios, sus atributos metafísicos, son propios de la esencia de la

³⁰⁵ Marx, “Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach”, 147 [énfasis añadido].

³⁰⁶ Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, 1978, 667.

³⁰⁷ Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 40.

teología. Asimismo, si estos predicados se atribuyen a la razón como antes se decía, la teología, según Feuerbach se bifurca en dos sentidos. Como indica Clarkson:

Feuerbach distinguió entre religión y teología, y entre teología ordinaria y teología especulativa o filosofía. Para Feuerbach, la religión representaba las más altas aspiraciones del hombre; en consecuencia, la teología, que confundía el hecho de que la religión fue creada por el hombre, debía considerarse una aberración de la religión que alcanzó el punto máximo de su desviación en lo que Feuerbach llamó la teología especulativa del idealismo hegeliano.³⁰⁸

Que Feuerbach califique a la filosofía hegeliana como teología especulativa fue compartido por Marx desde muy temprano en su obra. En el mismo artículo sobre Strauss y Feuerbach, se puede leer: “Y a vosotros, los teólogos y filósofos especulativos, os aconsejo que os desembaracéis de los conceptos y los prejuicios de toda la filosofía especulativa anterior, si queréis ver las cosas tal y como son, es decir, si queréis descubrir la *verdad*”³⁰⁹. A la teología y filosofía especulativas Marx considera imprescindible su adopción de la crítica de Feuerbach para acercarse, no sólo a la verdad sino también a la libertad.

3.3.2 Método transformativo

El método transformativo³¹⁰ es una herencia de la crítica de Feuerbach que permite detectar y disolver la *alienación* de los predicados de la esencia humana; sirve tanto para combatir la teología ordinaria como la teología (o filosofía) especulativa, y se centra en el análisis de los predicados del sujeto divino. Según Comstock, “el método transformativo se basa en la convicción de que tanto la teología como el idealismo especulativo son una inversión de la relación auténtica entre sujeto y predicado, entre objeto independiente y consecuencia o efecto dependiente”³¹¹.

³⁰⁸ Clarkson, “Karl Marx and Religion: 1841-1846”, 22–23 [mi traducción].

³⁰⁹ Marx, “Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach”, 148.

³¹⁰ Avineri, *The Social and Political Thought of Marx*, 13, citado en Clarkson, “Karl Marx and Religion: 1841-1846”, 24.

³¹¹ Comstock, “La crítica marxista de la religión: una ambigüedad que persiste”, septiembre de 1978, 4.

Una afirmación de Feuerbach, que, valga decir, introduce su postura materialista, justamente se centra en los predicados, a los que también llama atributos:

La necesidad del sujeto sólo procede de la necesidad del atributo. Eres un ser sólo por ser un ser humano; la certeza y la realidad de tu existencia sólo procede de la certeza y de la realidad de tus cualidades humanas. Lo que es el sujeto procede solamente del atributo; el atributo es la verdad del sujeto, el sujeto es sólo el atributo personificado y existente. El sujeto y el predicado se distingue solamente como la existencia y la esencia.³¹²

Es decir, Feuerbach, después de observar que los predicados de la esencia divina y la esencia humana, en su contenido, son idénticos (mientras en su forma, en una son ilimitados y, en la otra, limitados), y luego de refutada racionalmente la existencia del sujeto Dios por la filosofía de la ilustración, si los predicados divinos permanecen intactos es justamente porque la existencia del sujeto humano y sus predicados persisten.

El llamado método transformativo consiste, según lo dicho, en la reinversión de la relación sujeto-predicado. El mismo Marx explica en qué consiste este tinglado con un ejemplo vertido en *La Sagrada Familia*, obra escrita en 1845 en coautoría con Engels en la que critican directamente la corriente fundada por Bauer. Se lee en un fragmento:

El señor Edgar [Bauer, hermano de Bruno Bauer] convierte al amor en un “dios”, y no en un dios cualquiera, sino en un “dios cruel”, haciendo del *hombre enamorado*, del amor *del hombre*, el hombre *del amor*, para lo cual separa *al “amor”* del hombre como un ser aparte, y lo sustantiva en cuanto tal. Mediante esta sencilla manipulación, transformando el predicado en sujeto, es posible transformar críticamente todas las determinaciones esenciales y todas las manifestaciones de la esencia del hombre en algo *no esencial* y en *enajenaciones* de la esencia. Así, por ejemplo, la Crítica crítica [sic] hace de la Crítica, en cuanto predicado y actividad del hombre, un sujeto aparte, la Crítica recae sobre sí misma, es decir, la *Crítica crítica* [sic]: un “Moloch” cuyo culto es el sacrificio de sí mismo, el suicidio del hombre, o sea de la *capacidad humana de pensar*.³¹³

Con lo visto, se entiende que Marx esté de acuerdo con llamar teología especulativa a la filosofía hegeliana (y jovenhegeliana), porque tanto ésta como la teología ordinaria llevan a cabo la misma inversión de la relación sujeto-predicado. La filosofía especulativa lo que

³¹² Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 33.

³¹³ Marx y Engels, “La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica”, 86 [énfasis de los autores] [corchetes añadidos].

hace, según el método transformativo, es partir del ‘ser humano consciente’, ‘el ser humano crítico’, luego invierte la relación sujeto-predicado para obtener ‘la consciencia humana’, ‘la crítica humana’, separa al predicado del sujeto original y lo asume como un sujeto distinto, supone su existencia *per se*, como un objeto independiente, es decir, le atribuye predicados metafísicos, obteniendo así “la Consciencia”, “la Crítica”, para finalmente, volver a este nuevo sujeto sobre sí mismo: “la Autoconsciencia”, la “Crítica pura” (despojada de toda mundanidad), o, como la llaman irónicamente Marx y Engels, “la Crítica crítica”.

A esto aluden las primeras líneas de la *Introducción* donde Marx escribió: “El hombre, que en la fantástica realidad del cielo, donde buscaba un superhombre, sólo ha encontrado el *reflejo* de sí mismo”³¹⁴.

Cabe recordar que la crítica de Bauer hacía énfasis en la naturaleza conceptual de la religión, y en ese sentido, coincide con Feuerbach; sin embargo, el método transformativo de este último es, junto con su comprensión de la *alienación*, la aportación original más relevante para la cuestión, porque crítica a Hegel en sus mismos términos. Esto lo hace merecedor del reconocimiento de Marx, quien lo llama “el verdadero superador de la vieja filosofía [por] haber probado que la filosofía no es otra cosa que la religión plasmada en pensamientos y desarrollada de un modo discursivo”³¹⁵.

3.3.3 La base del filosofar

Como consecuencia de la aplicación de su método transformativo, en su obra, Feuerbach muestra que la formación de la conciencia tiene su origen en la naturaleza, donde la humanidad dialoga en su dimensión tanto material como espiritual. Escribe Feuerbach:

Y así es como Hegel ha entendido realmente por verdad objetiva ciertas representaciones que expresan simplemente necesidades subjetivas; dado que no se ha referido a la fuente, a la necesidad de la que surgieron estas representaciones, las ha tomado al pie de la letra y se ha sentido obligado a tener en cuenta lo que, visto con la perspectiva adecuada, es de una

³¹⁴ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 491 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

³¹⁵ Marx, “[Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general]”, 51.

naturaleza extremadamente equívoca: ha considerado original lo que era secundario, tanto descuidando lo que era típicamente primario como asignándole un papel marginal, como si fuera subordinado, y ha mostrado como racional en sí y para sí, aquello que lo es sólo de manera particular y relativa. [...] La filosofía es la ciencia de la realidad en su verdad y totalidad; pero la sustancia de la realidad es la naturaleza... La única fuente de salvación es el regreso a la naturaleza [...].³¹⁶

En este sentido, si con Bauer la crítica consistía en señalar la naturaleza conceptual (que no histórica, como proponía Strauss) de la religión (cristiana) y mostrar sus raíces en la filosofía de la autoconciencia elaborada por el helenismo, y con ello devolverle la unidad a la autoconciencia humana; con Feuerbach se trata de explicar el ámbito de la conciencia a partir de su base natural o material, lo que es fundamental, para Marx, en su posterior teoría de la ideología.

El método transformativo consiste, por tanto, en reconocer y revertir la inversión hecha por la teología, sea ordinaria o especulativa, en la relación entre el sujeto y el predicado. Este método es utilizado por Marx para evidenciar y denunciar la alienación. Según Comstock, Marx se refiere a la inversión de la relación entre sujeto y predicado con el término ‘mistificación’³¹⁷, el mismo ‘intelecto teologizante’ ya mencionado en capítulos anteriores.

Feuerbach afirma en *Das Wesen des Christentums*: “el hombre tiene por objeto a Dios, pero Dios no tiene otro objeto que la salvación moral y eterna del hombre, luego el hombre en realidad sólo se tiene por objeto a sí mismo”³¹⁸. Esto, valga decir, coincide extraordinariamente con la interpretación derivada de la revisión del examen de religión del Marx bachiller. Aunque posteriormente le haya reconocido el mérito de “haber fundado el verdadero materialismo y la ciencia real por cuanto que Feuerbach erige, asimismo, en principio fundamental de la teoría la relación social ‘entre el hombre y el hombre’”³¹⁹.

³¹⁶ Feuerbach, *Opere*, 146, 154, citado en Fineschi, “‘Crítica’ tra Hegel e Marx”, 194 [traducción de Antonio Navas].

³¹⁷ Comstock, “La crítica marxista de la religión: una ambigüedad que persiste”, septiembre de 1978, 4.

³¹⁸ Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 44.

³¹⁹ Marx, “[Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general]”, 51 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

3.4 *La emancipación incompleta*

Aparentemente, a Marx no le cuesta trabajo trasladar las aportaciones de Feuerbach para postular un enfoque sobre el Estado moderno que es novedoso en su contexto, así como una crítica sobre la cuestión judía distinta a la de Bauer.

Lo que hay de común entre el Estado cristiano y el Estado político es su fondo humano; ya antes se habló sobre la esencia del Estado que, según Marx, descansa en la persecución de fines ‘de este mundo’, tanto en el caso de Alemania como de Francia, pese a las diferencias entre la situación de la religión en la política de ambos estados. En efecto, en el llamado Estado cristiano cada individuo es relevante políticamente en la medida en que participa, con sus particularidades tales como su confesión religiosa, su ascendencia y sus propiedades, de una organización social sancionada por la historia, en el caso de la sociedad civil, y por la religión, en el caso de los estamentos gobernantes. Por su parte, en el Estado político, todo individuo participa por igual de un sentido político general, independientemente de sus condiciones particulares; se habla por ello del Estado de la esencia humana.

En cierto sentido, la crítica de Marx al Estado religioso y al Estado político coinciden con su análisis de la crítica religiosa de Bauer y Feuerbach, y muestra que, desde una perspectiva política, ambas posturas no sólo coinciden, sino que se complementan. Bauer promovía la abolición de la religión, y en ello concordó Marx, pero esta abolición se limitaba a despojar a la religión de cualquier relevancia política, es decir, pretendía la proclamación de un Estado ateo que negara la religión. Feuerbach, en cambio, perfilaba una vuelta de la religión hacia la humanidad, esto es, una afirmación tácita del fondo humano del Estado. En términos políticos, la postura de Bauer se traduciría en el momento revolucionario, es decir, negativo-destructivo contra el *ancien régime*, mientras la de Feuerbach correspondería al momento postrevolucionario, afirmativo-constructivo del Estado moderno.

Así como, según denunció Bauer, la religión es contradictoria en su fondo racional porque afirma y niega a la vez la autoconciencia del ser humano, así Marx impugnó la contradicción del Estado cristiano en su fondo humano pues, como se vio en el capítulo anterior, afirma y niega a la vez su sentido mundano. De igual forma, así como no se puede admitir que el

Estado político sea el Estado perfecto, sino a lo sumo, el Estado de la política acabada, así tampoco considera que, ni con Feuerbach y mucho menos con Bauer, la crítica de la religión esté agotada, solamente “ha llegado en lo esencial a su fin, para Alemania”³²⁰.

Mientras para Bauer el fondo de la cuestión judía es la relación entre el Estado cristiano y los alemanes judíos, una oposición en un sentido *teológico*, para Marx el fondo es la relación general entre el Estado y la religión, es decir, una oposición en un sentido *político* sostenida por Alemania en su calidad de Estado, no en la de cristiano. Así, el punto de vista de Bauer queda completamente superado fuera del Estado Cristiano Prusiano, en Francia o en Estados Unidos, por ejemplo, donde se trata de un “Estado político plenamente desarrollado”³²¹, porque ahí la cuestión judía deja de ser un problema teológico para convertirse en un asunto secular.

Lo problemático para Marx no sólo radica en el planteamiento de Bauer sobre la cuestión, sino también en su propuesta de solución: la emancipación política, que igualmente se limita al contexto alemán. Ésta no es muy diferente de la situación alemana en 1818, cuando el Edicto original sobre la censura fijaba la posición irreligiosa del Estado y reconocía por igual a cada partido religioso el derecho a proclamarse como la religión verdadera, lo que se traducía en la libertad de cada individuo para elegir su propia religión.

Aunque sí hay una diferencia notable entre el Estado irreligioso (alemán) y el Estado político o moderno (estadounidense), pues en éste se encuentra abolida la monarquía, y con ella, el derecho divino de los reyes a gobernar, la relación entre la religión como partido y el Estado en general no es muy distinta; incluso Marx afirma que el Estado político es aún más religioso que el Estado cristiano, porque considera que:

La misma conciencia religiosa y teológica se considera a sí misma, en la democracia acabada, tanto más religiosa y tanto más teológica, cuanto más carece, aparentemente, de significación política, cuando más alejada se halla los de fines terrenales, cuanto más es, [...] producto de la arbitrariedad y la fantasía, cuanto más es una real vida en el más allá. [...] La conciencia

³²⁰ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 491.

³²¹ Marx, “Sobre la cuestión judía”, 467.

religiosa se recrea en la riqueza de las contradicciones religiosas y de la diversidad de religiones.³²²

Esto confirma la interpretación anterior sobre la noción de ‘pureza’ como pureza respecto al mundo, porque, así como se lee, con la liberación del Estado de las ataduras religiosas en el Estado político, la conciencia religiosa misma se considera liberada de las ataduras terrenales y las determinaciones de la realidad, lo que, a su vez, libera el despliegue de partidos religiosos, con lo que se fortalece el género de la conciencia religiosa. Cuando el Estado deja de oponerse teológicamente para oponerse políticamente a los partidos religiosos, libera a la oposición teológica de sus límites políticos que son sus límites humanos. La oposición política entre Estado y religión presupone la oposición teológica entre religiones, como lo general presupone lo particular.

Si en el Estado político se prevé e indirectamente se promueve la multiplicidad de religiones, quiere decir que la emancipación humana entendida como emancipación real (práctica) de la religiosidad, en la forma de los privilegios y la arbitrariedad, se encuentra tan lejos de la emancipación política como en el Estado religioso. Tan diferente es la emancipación política de la *irreligiosidad* que la llamada libertad de conciencia es proclamada como uno de los derechos humanos desde su surgimiento en Francia y Estados Unidos, y se traduce en el derecho a practicar cualquier culto, y en el caso de los judíos, en el privilegio de la fe.

Esta situación lleva a Marx a cuestionar los alcances de la emancipación política, que, de alguna forma, consisten en anular la contradicción del Estado cristiano mediante una especie de reafirmación del Estado negado por el cristianismo, y se agotan en la separación de Estado y religión. De este modo, en el Estado político se afirman sin contradicción, tanto la esencia general del Estado como la esencia específica de la religión. En ese sentido, la situación de la religión en el Estado político se refleja en la postura de Feuerbach que no busca negar o abolir la religión, porque no encuentra contradicción entre ésta y la razón, como sí lo hace Bauer, sino que al afirmar la religión también se afirma la esencia humana.

³²² Marx, 475 [corchetes añadidos].

Así como Marx reconoce en Feuerbach, respecto a Bauer, un adelanto del partido filosófico que, no obstante, no alcanza sus propias consecuencias, así también reconoce que el Estado político, aunque representa un progreso en la afirmación de la libertad esencial del ser humano, no consuma su emancipación respecto a la religión, pues lo que se emancipa es el Estado como abstracción general de la humanidad, y no la realidad de los seres humanos individuales. No sólo la religión desde la perspectiva de Feuerbach, sino su mismo planteamiento antropológico, junto con la proclamación del Estado político, son para Marx “la *realización fantástica* de la esencia humana”³²³.

En el contexto de los debates sobre la libertad de prensa, Marx afirmaba que un código es la biblia de un pueblo. De esto se sigue el tomar la ley misma como la prensa del Estado, la forma general de la manifestación del espíritu público, mientras la prensa popular es su forma particular. Esta metáfora entre la ley y la biblia es compatible con su aún más temprana afirmación sobre que “los filósofos griegos adoraban en los cuerpos celestes a su propio espíritu”³²⁴.

Para abonar al símil entre la postura antropológica de Feuerbach y el momento afirmativo-constructivo del Estado político, valga decir que así como aquél aplicó el método transformativo para invertir la relación entre creador y creación sostenida por el ‘intelecto teologizante’, Marx encontró en el Estado moderno la inversión de la relación entre ley y autoridad sobre la que el Estado religioso descansaba, a saber, aquella donde la fuerza de la ley tenía su origen en la autoridad, para proclamar en lugar la doctrina del origen de la autoridad en la ley.

La equivalencia entre la postura antropológica de Feuerbach y el espíritu público, o la comunidad política como fundamento del Estado moderno, resulta evidente a la luz de un fragmento de la sexta *Tesis sobre Feuerbach*, donde Marx afirmó:

Feuerbach resuelve la esencia religiosa en la esencia *humana*. [...] [Tanto en Feuerbach como en el Estado político] la esencia sólo puede concebirse, por tanto, de un modo “genérico”, como

³²³ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 491.

³²⁴ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 47.

una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* [o formal] a los muchos individuos.³²⁵

El punto de quiebre de Marx con Feuerbach se da justo en cuanto a la identidad sostenida por éste entre la esencia humana y la divina, y esto se explica a la luz del planteamiento político del problema, es decir, de la equivalencia entre la esencia divina y la esencia del Estado político. Si en el Estado cristiano la condición política del individuo estaba ligada a su condición religiosa al grado de ser idénticas, en el Estado político se abre la posibilidad de que ambas condiciones se contradigan porque está negada la relevancia política de cualquier religión (se diría que la política o el Estado son ateos), sin embargo, en su condición civil (no política) el individuo puede profesar cualquier religión.

Esto abona, no sólo a la captación de los límites de la emancipación política de la religión, sino también a la comprensión que tiene Marx de la relación entre espíritu y mundo. En este hilo de ideas, señala que la situación de la religión en el Estado moderno paradójicamente instaaura, respecto al individuo, cierta igualdad formal entre su condición política y su conciencia religiosa, o en términos generales, entre Estado y religión, pues ambos fungen como un medio ideal por el cual el individuo real se reconoce a sí mismo.

El hombre, aun cuando se proclame ateo por mediación del Estado, es decir, proclamando al Estado ateo, sigue sujeto a las ataduras religiosas, precisamente porque sólo se reconoce a sí mismo mediante un rodeo, valiéndose de un medio. La religión es cabalmente eso, el reconocimiento del hombre dando un rodeo. Su reconocimiento a través de un mediador entre el hombre y la libertad del hombre. Así como Cristo es el mediador sobre el que el hombre descarga toda su divinidad y toda su *servidumbre religiosa*, el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad y toda su *no-servidumbre humana*.³²⁶

La influencia de Feuerbach en esta reflexión es notable, pero resalta más la aportación de Marx sobre la comparación entre Cristo y el Estado. Se diría entonces que, si bien Marx no aceptó la identidad de contenidos entre el concepto que el ser humano tiene de sí mismo

³²⁵ Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, 1978, 667 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

³²⁶ Marx, “Sobre la cuestión judía”, 469 [énfasis del autor].

(plasmado en el Estado político) y de la divinidad (expresado en su religión), sí admite su igualdad formal, es decir, como formas de la autoconciencia humana.

Gracias a la analogía establecida entre el Estado y Cristo, cobran relevancia las reflexiones vertidas en el examen de religión de Marx. En efecto, así como en su texto del bachiller afirmaba que en virtud de Cristo los seres humanos se unen como hermanos³²⁷, o sea, como comunidad, en el texto de *Zur Judenfrage* se refería al Estado político como la afirmación general de la esencia humana, y denunció que gracias al cristianismo las relaciones humanas aparecen como abstracciones y formalismos³²⁸.

El establecimiento del Estado político, como solución al problema de la alienación de la autoconciencia humana que se da específicamente en el Estado religioso, le permite a Marx dar cuenta de las limitaciones de la crítica de Feuerbach, porque es equivalente a su propuesta de devolver los atributos divinos al ser humano. En ambos casos se trata de fijar como fundamento la relación del ser humano consigo mismo. En el Estado político, el individuo es igual a todos los demás en esencia, se trata de una igualdad formal. El Estado político es meramente la afirmación positiva de lo que antes se llamó espíritu público, es decir, la afirmación general (o genérica) de la esencia humana.

El Estado político pleno es, por su esencia, la *vida genérica* del hombre *por oposición* a su vida material. [...] Allí [...] el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la *realidad*, en la vida misma, una doble vida, una celestial y otra terrenal: la vida de la *comunidad política*, en que se considera como *ser colectivo*, y la vida de la *sociedad civil*, en la que obra como *particular* [...]. El Estado político se comporta hacia la sociedad civil tan espiritualmente como el cielo hacia la tierra. Se halla [sic] colocado frente a ella en la misma contraposición y la supera del mismo modo que la religión supera la limitación del mundo profano, es decir, volviendo a reconocerla, restaurándola y dejándose dominar por ella.³²⁹

Esta duplicidad se caracteriza además por cierto paralelismo. Mientras en la vida de la sociedad civil, donde vive como individuo, el ser humano se relaciona con su propia esencia trascendente (como esencia, y a través de la colectividad) mediante la religión, en la vida de

³²⁷ Marx, “La unión de los creyentes con Cristo según Juan 15, 1-14”, 95–96.

³²⁸ Marx, “Sobre la cuestión judía”, 489.

³²⁹ Marx, 470 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

la comunidad política, en la que vive como colectivo, se relaciona con su esencia libre mediante el Estado, mediante la cual todo individuo vale como soberano.

El nuevo aporte de Marx es la crítica a su anterior concepción de la ley como afirmación positiva de la libertad esencial del ser humano³³⁰, pues lo que él llamo ley real y empató con el advenimiento del Estado político, aparece sólo como realización ideal de la libertad esencial del ser humano.

3.4.1 La particularidad de los derechos generales

Bauer afirmaba que el judío, para acceder a los ‘derechos generales del hombre’ (en sus palabras) debería renunciar a su fe³³¹, por su parte, según el examen de Marx sobre los ‘derechos generales del hombre’, el judío no sólo no necesitaría renunciar a su fe para acceder a tales derechos, sino que estos mismos le garantizan su condición religiosa.

Con la forma de entender la ley en el Estado político como expresión del espíritu público, como afirmación positiva de la libertad humana esencial, los antiguos privilegios (entendidos como concesiones particulares) fueron desplazados por los llamados derechos generales. Así fue en el caso de Francia que proclamó, por un lado, los *droits du citoyen* o derechos cívicos, es decir, aquellos que se ejercen al participar en el seno de la comunidad política, y por otro, los *droits de l’homme*, o sea, los derechos del hombre, o derechos humanos en su expresión contemporánea.

Para su revisión, Marx se remontó a la que según su parecer era la “más radical” Constitución Francesa, a saber, la de 1793, pues señalaba como derechos naturales e imprescriptibles la libertad, la propiedad, la igualdad, y la seguridad³³². Aunado a su denuncia de los límites de la emancipación política, señaló la falsedad del carácter general de los *droits de l’homme*.

³³⁰ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 200.

³³¹ Marx, “Sobre la cuestión judía”, 476.

³³² Marx, 477.

En primer lugar, la mentada afirmación de la libertad humana mediante la ley sí tuvo lugar, sin embargo, separada de los *droits du citoyen*, y por ello confinado su ejercicio en la sociedad civil donde el sujeto de derecho es el individuo, quedó definida únicamente como ‘el poder hacer todo lo que no perjudique a otro’. Esto para Marx se traduce en el derecho del individuo a disociarse del género humano, así como de la comunidad política.

Sólo establecida esta noción de libertad es posible dar cuenta del sentido del derecho a la propiedad, que se define como el poder del individuo para disponer arbitrariamente de sus bienes. Se trata, por tanto, de la constitución legal de la propiedad privada, es decir, aquella propiedad cuyos límites no pueden ser traspasados por las determinaciones públicas. Se trata, para Marx, de dos caras, una teórica y otra práctica, de la nueva contradicción fundamental ahora del Estado moderno, es decir, la afirmación y negación simultáneas del carácter genérico del ser humano. En sus palabras: “Aquello, la libertad individual, y esto, su aplicación, forman el fundamento sobre que descansa la sociedad burguesa. Sociedad que hace que todo hombre encuentre en los demás, no la *realización*, sino, por el contrario, la *limitación* de su libertad”³³³.

Sumado a esto, la igualdad aparece como aquello en lo que descansa toda pretensión general de los derechos; es la afirmación positiva del carácter general del Estado, y, por tanto, del talante teórico de la condición política y su separación de la vida práctica del individuo en la sociedad civil; es la reiteración de la concepción del ser humano como un individuo disociado del género.

Por su parte, el derecho a la seguridad encierra para Marx el sentido último, no sólo del aparato estatal, sino de la comunidad política misma, la sociedad y la condición genérica del ser humano. “La *seguridad* es el supremo concepto social de la sociedad burguesa, el concepto de la *policía*, según el cual la sociedad existe sola y únicamente para garantizar a

³³³ Marx, 479 [énfasis del autor].

todos y cada uno de sus miembros la conservación de su persona, de sus derechos y de su propiedad”³³⁴.

Antes se habló de la reducción de la libertad de prensa a una libertad industrial, es decir, no como una expresión de la libertad esencial del ser humano, y, por tanto, de la afirmación de éste como un fin en sí mismo, sino como un medio para fines ajenos a él (la especulación comercial, y la producción de ganancias) y, consecuentemente, de la concepción del ser humano, ya sea en tanto que género o individuo, como un medio o instrumento para fines egoístas. Además, según Marx, los *droits de l'homme* tomaban como esencia humana lo secundario en el ser humano: sus bienes y propiedades, sobre los que se aplican sus derechos y en torno a los cuales gira la vida política.

Es así como, para Marx resultaba enigmático que la revolución francesa, como convergencia del pueblo en un mismo espíritu, haya terminado con la instauración de la sociedad atomizada en sus leyes fundamentales, en otras palabras, que el movimiento y la práctica social haya fijado como su fin último la protección y fomento del interés individual, contrariando exactamente a su origen. A esta actitud, en su lectura de Hegel, Marx la considera como el fundamento político de la sociedad burguesa, y también la llama el *bellum omnium contra omnes* (la guerra de todos contra todos)³³⁵.

Los derechos generales del hombre no son, pese a las apariencias, la afirmación teórica del género humano, sino apenas la garantía jurídico-política de los intereses del hombre egoísta, es decir, del burgués. Esto quiere decir que, en el fundamento de la sociedad civil, cuyos derechos son el principio y fin del Estado, no está situada la esencia humana, su autoconciencia o su libertad, sino el dinero y la propiedad, la libertad industrial, y aquella se haya sometida a ésta, suprimiendo así el fondo humano de la realidad.

Esta inversión de sentido que convierte la vida política en una religión secular general se explica del siguiente modo, y es como aparece con mayor claridad el hecho de que la

³³⁴ Marx, 479 [énfasis del autor].

³³⁵ Marx, “Manuscrito de Kreuznach de 1843”, 354–55.

revolución política se trata de la revolución de la sociedad burguesa, pues efectivamente, sus elementos característicos, tales como la propiedad, el trabajo o la familia, en el feudalismo no eran elementos de la vida individual sino de la vida estatal y configuraban relaciones políticas de exclusión y separación entre las partes de la sociedad, tales como la propiedad territorial, los estamentos y las corporaciones.

La revolución significó la disolución de las divisiones políticas para convertir el poder estatal en incumbencia general, y los elementos materiales de la vida social que sostenían esas divisiones perdieron su carácter político a favor del individuo, surgiendo éste de la ruina del espíritu estamental. Sin embargo, se revolucionó el Estado sin revolucionar incluso dejando intacto al miembro de la sociedad burguesa, quedando asegurado en su conformación espiritual egoísta que dejó de ser un privilegio para convertirse en un derecho imprescriptible. El carácter no político de este individuo ahora se presenta inmediatamente como natural, y se reconoce como premisa y fundamento del Estado político.

Lejos de liberar al individuo de la enajenación práctica de su ser político en las formas de la religión, la propiedad y el egoísmo de la industria, se le garantizó la libertad religiosa, la libertad del propietario y la libertad industrial.³³⁶ Así “al llevarse a su culminación el idealismo del Estado se llevaba a su culminación, al mismo tiempo, el materialismo de la sociedad civil”³³⁷. El burgués, el hombre real aparece como hombre natural, mientras el ciudadano, el hombre verdadero, como lo llama Marx, como hombre abstracto.

la religión es, aquí, el espíritu de la sociedad burguesa, la expresión del alejamiento y del divorcio del hombre respecto al hombre [...] el hombre tal y cómo anda y se yergue, el hombre corrompido por toda la organización de nuestra sociedad, perdido a sí mismo, enajenado, entregado al imperio de relaciones y poderes inhumanos.³³⁸

³³⁶ Marx, “Sobre la cuestión judía”, 483.

³³⁷ Marx, 482.

³³⁸ Marx, 475 [corchetes añadidos].

De este modo, aunque parecía que era la negación del Estado cristiano, en el fondo, el Estado político es aún más consecuente con el cristianismo, es su misma realización política, la extensión general de la autoenajenación humana.

3.5 Alienación y fetichismo religiosos

Usualmente, entre los estudios sobre el pensamiento de Marx, la alienación religiosa es revisada a la luz de una noción más relevante para la crítica de índole económica como lo es el trabajo alienado (o enajenado), noción desarrollada en los famosos *Manuscritos* de 1844. Dicha noción está más allá de los objetivos de esta investigación, sin embargo, cabe observar que junto con ésta, la alienación religiosa se presenta como cara del problema general de la alienación. Es pertinente, por tanto, arrojar luces sobre la relación de la religión como forma de alienación, con la alienación en general, y si es preciso, con el trabajo alienado, para poder establecer cómo esta relación permite comprender mejor la crítica de la religión.

A decir de Ludovico Silva, son tres las metáforas más relevantes en el pensamiento de Marx, cuyo carácter de metáfora no ha sido apreciado como tal, y ello ha dado lugar a tomar como parte del esquema argumentativo nodal lo que era un mero apoyo para la exposición³³⁹. La religión es una de ellas, y se distingue por ser la que menos mistificación ha producido en la comprensión del pensamiento de Marx, porque, a diferencia de otras metáforas, ésta aparece con toda claridad y cumple perfectamente una estructura analógica.

Para Silva, la base de cualquier metáfora es la analogía, o en términos aristotélicos, la *proporción* definida como “una igualdad de razones y requiere, por lo menos, cuatro términos”³⁴⁰. Como ejemplo de ello cita un fragmento del primero de los *Manuscritos* donde Marx justamente desarrolla la noción de trabajo alienado, o la expresión equivalente, trabajo *enajenado*:

Como en la religión, donde la propia actividad de la fantasía humana, del cerebro y del corazón humanos, obra como si se tratase de una actividad independiente del individuo, divina o

³³⁹ Silva, *El estilo literario de Marx*, 53.

³⁴⁰ Aristóteles, “Ética nicomáquea”, l. 1131 A 31.

diabólica, así también la actividad del obrero no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.³⁴¹

En el caso de la cita anterior de Marx, los cuatro términos son: A) la actividad religiosa de la mente, B) la mente, C) la actividad productiva del trabajador, y D) el trabajador mismo. Entre ellos se aprecia que es la misma relación o razón entre A y B y entre C y D, a saber, la *alienación*.

Esta misma analogía se encuentra, como señala Silva, en el ulterior texto de *El capital*, específicamente en la exposición del fetichismo mercantil:

[...] la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos del trabajo en que dicha forma se representa, no tienen absolutamente nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones propias de cosas, que se derivan de la tal naturaleza. Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada existente entre aquéllos. De ahí que para hallar una *analogía* pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el *fetichismo* que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías [...].³⁴²

Para retomar la anterior analogía, aquí los términos cambiados son B y C, pasando de ser ‘actividades’ a ser ‘productos’. De ello se sigue, según Silva, que la relación o razón es igual en cada par de términos y es el fetichismo; y añade: “la alienación religiosa sirve como metáfora perfecta de la alienación del trabajo”³⁴³.

La manifestación del trabajo alienado es la mercancía que se comporta de igual manera a como lo hacía Dios para la autoconciencia alienada, según el señalamiento de Feuerbach. Marx traslada la explicación de la alienación de los predicados del ser humano en Dios al

³⁴¹ Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, 1982, 598. En la traducción de Roses de 1968 se lee: “[...] obra *con independencia* del individuo y *sobre él* [...]. Pertenece a otro y *representa* la pérdida de sí mismo”. (Marx, *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, 1968, 78 [énfasis añadido]).

³⁴² Marx, *El Capital*, 1984, 1:88–89 [énfasis añadido].

³⁴³ Silva, *El estilo literario de Marx*, 85.

ámbito económico: “El trabajador se empobrece más cuanto más riqueza produce, cuanto más poderosa y extensa se hace su producción”³⁴⁴.

Por su parte, Richard Comstock considera que la crítica de la religión sustentada por Feuerbach, contra la alienación de la esencia humana en la concepción de Dios y disuelta por el método transformativo, “además de dar un modelo claro para explicar en concreto la alienación religiosa, ponía de manifiesto la estructura de lo que se entiende por alienación en general”³⁴⁵.

De este modo, en la obra de Marx, la alienación religiosa sirve, según Silva, como *metáfora* del trabajo alienado, mientras Comstock considera que es el *paradigma* de la alienación. Para comprender el razonamiento detrás de ambas reflexiones es necesario ahondar un poco más en la noción de fetichismo vinculada a la de alienación.

3.5.1 Fetiche y fetichismo

La primera vez que aparece el fetichismo explícitamente en la obra de Marx es cuando critica el fundamento del parlamento como órgano de representación, a propósito de los debates en torno a la libertad de prensa. En el caso del Estado Prusiano, como se recordará, su ley constitucional preveía la conformación de las Dietas emanadas de la provincia. Dice Marx:

Es cierto que la provincia tiene el derecho de crearse, en ciertas condiciones prescritas, estos *dioses*, pero una vez que los ha creado, debe olvidar como *el adorador de los fetiches, que se trata de dioses salidos de sus manos*. [...] De lo que se trata es de saber si la provincia ha de tener o no *consciencia de quienes la representan*. ¿Deberá añadirse al misterio del gobierno el nuevo misterio³⁴⁶ de la representación?³⁴⁷

³⁴⁴ Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, 1982, 596.

³⁴⁵ Comstock, “La crítica marxista de la religión: una ambigüedad que persiste”, septiembre de 1978, 3.

³⁴⁶ En un contexto cristiano, aquí se puede interpretar misterio como dogma religioso, es decir, como un precepto inapelable.

³⁴⁷ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 187–88 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

El aspecto central de esta cita es la analogía entre ‘Dietas’, ‘dioses’ y ‘fetiches’. Por un lado, la alusión a los dioses apunta a la interpretación que hacía Marx de la prueba ontológica:

“lo que yo me represento realmente (*realiter*) es una representación real para mí”, actúa sobre mí y en este sentido poseen todos los *dioses*, tanto los paganos como los cristianos una existencia real. ¿Acaso no dominaba Moloch? ¿Y no era Apolo de Delfos un poder real en la vida de los griegos?³⁴⁸

Con ello, se entiende que la analogía entre los términos ‘Dietas’ (A) y ‘dioses’ (C) descansa en su relación con los términos ‘representación de la provincia’ (B) y ‘representación real para mí’ (D), así, A es una tautología en relación con B, o al menos pretende serlo, como, según Marx, C lo es en relación con D.

Esta metáfora político-religiosa entre la Dieta y los dioses tiene eco en otra metáfora más reciente entre el Estado político y Cristo, a propósito de la cuestión judía. En efecto, antes se revisó este planteamiento de Marx: “Así como Cristo es el mediador sobre el que el hombre descarga toda su divinidad y toda su *servidumbre religiosa*, el Estado es el mediador al que desplaza toda su no-divinidad y toda su *no-servidumbre humana*”³⁴⁹. Sin embargo, aunque la analogía entre términos políticos y religiosos se mantiene, la relación entre estos es diferente a la anterior, pues no media entre ellos una tautología.

La última cita menciona que ‘el hombre’ *descarga* y *desplaza* algo de sí en Cristo y en el Estado, respectivamente. Esto apunta con más énfasis el carácter objetivo de la representación, como algo distinto del sujeto que la crea. Esto es descrito por Comstock:

Primero, es un acto de objetivación por el cual el hombre da forma externa a sus potencialidades. Segundo, en esta cosificación la forma exteriorizada toma cuerpo en un objeto extraño, separado de los orígenes que tiene en el acto humano, y este objeto se enfrenta con el ser humano como si fuera otro ser que existe independientemente. Tercero, esta cosificación produce una *dicotomía* o *división radical* dentro del hombre. Por todo ello, la conciencia alienada se puede definir idóneamente como conciencia dividida.³⁵⁰

³⁴⁸ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 69.

³⁴⁹ Marx, “Sobre la cuestión judía”, 469 [énfasis del autor].

³⁵⁰ Comstock, “La crítica marxista de la religión: una ambigüedad que persiste”, septiembre de 1978, 3 [énfasis añadido].

Esta descripción, aunada a la noción del trabajo enajenado, conducen a entender la alienación como la *división* entre el ser humano (entendido como autoconciencia o como actividad) y sus creaciones, sean representaciones de sí mismo o de su razón, sean sus instituciones políticas, o bien, productos de su trabajo.

La segunda mención del fetichismo en la obra de Marx se da en su polémica con el artículo editorial del periodista a sueldo del gobierno, Karl Heinrich Hermes, que ya se ha revisado antes. De él Marx concede dos cosas: 1) el fetichismo es la forma más tosca de religión, y 2) aunque el culto a los animales es una forma de religión superior al fetichismo, degrada al ser humano por debajo de los animales y los convierte en sus dioses. Sin embargo, donde se opone tajantemente es en su creencia en la elevación del ser humano por encima de sus apetitos sensuales por virtud del fetichismo. Éste, para Marx, “[...] es, por el contrario, ‘la religión de los apetitos de los sentidos’. La fantasía de los apetitos hace creer al adorador del fetiche que una ‘cosa inanimada’ abandonará su carácter natural para acceder a sus apetitos”³⁵¹. Según lo anterior, el fetichismo degrada al ser humano por debajo de los apetitos de sus sentidos. Para no caer en la tentativa de identificar fetichismo y religión en general son necesarias algunas observaciones.

En efecto, la anterior definición de fetichismo coincide hasta cierto punto con la teología epicúrea centrada en la *voluptas*, así como con la mencionada noción de ‘sentimiento religioso’ de Marx a partir de las definiciones ofrecidas por Feuerbach de la religión como afecto, y del milagro como realización del deseo natural por vías sobrenaturales. Si se apresura una interpretación se caería en suponer el fetichismo como el culto de los apetitos de los sentidos en el cual estos se convierten en dioses para el ser humano, los objetiva, y, por tanto, dichos apetitos son el fetiche en sí. Tan inconsecuente es esta lectura que de hecho se acerca más a la teología de Plutarco que a la filosofía de Epicuro.

Antes se leyó, a propósito de las Dietas, la definición de *fetiche* sugerida por Marx, a saber, como ‘dios salido de las manos del ser humano’. A propósito de esto, en su *Cuaderno de*

³⁵¹ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 224 [énfasis del autor].

Bonn (1842) hace anotaciones de un libro firmado por Charles Debrosses cuyo título corto era *Sobre el culto de los dioses fetiches*³⁵² de donde recuperó el término fetiche, del portugués *fetisso* o *fetiço*, ‘cosa divina o encantada’ (*eine bezauberte, göttliche Sache*)³⁵³. De esto se desprenden dos elementos que serán cruciales para una correcta comprensión del fetichismo.

La exposición sobre las Dietas provinciales y el propio contexto político de la crítica ya sugiere el sentido práctico de la expresión ‘salido de las manos’. El propio Marx lo resalta en la *Introducción*: “*el hombre hace la religión*”³⁵⁴. Sin embargo, hasta la primera de las *Tesis* es desplazada tácitamente la preponderancia del aspecto especulativo que aún arrastraba Feuerbach, cuando Marx sostuvo: “La falla fundamental de todo el materialismo precedente (incluyendo el de Feuerbach) reside en que sólo capta la cosa [...], la realidad, lo sensible, bajo la forma de *objeto* [...] o *de la contemplación* [...], no como *actividad humana sensorial, como práctica*”³⁵⁵. De esta manera se explica el uso de los términos ‘*actividad de la fantasía humana*’ y ‘*actividad del obrero*’ en los *Manuscritos*. Esto, sumado a la acotación como ‘cosa inanimada’ considerada ‘divina’ o ‘encantada’, conlleva la definición de fetiche como objeto material producto de la actividad humana, cuya relación como objeto con el sujeto humano que la produce se haya invertida, es decir, se trata de una actividad humana alienada materialmente objetivada.

Aquí es pertinente señalar que, aunque Comstock sólo concibe la alienación como *división* entre el sujeto y el objeto de una actividad humana, y, en consecuencia, como *oposición* del objeto hacia el sujeto, con la revisión de Feuerbach esta oposición se entiende además como *inversión* de la relación entre sujeto y objeto. Esto último es coherente si se tiene en cuenta que, tal como se examinó, el método transformativo de Feuerbach consistía en una

³⁵² El título completo original es *Ueber den dienst der Fetischgötter oder Vergleichung der alten Religionen Egyptens mit der heutigen Religionen Negritiens* (*Sobre el culto de los dioses fetiches o la comparación de las religiones antiguas de Egipto con las religiones modernas de Negritia*) (Roses, *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, 540).

³⁵³ Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 43–44.

³⁵⁴ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 491.

³⁵⁵ Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, 1978, 665 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

reinversión del lugar del sujeto y el predicado, así como en el reconocimiento de la base material y social del pensamiento.

Tanto la *objetivación* de la actividad como la *inversión* de la relación entre el sujeto y el objeto se diría que son las marcas del fetichismo. Esto concuerda con la definición de fetiche como ‘dios salido de las manos’. En ese sentido, ocurre una perfecta analogía con la mercancía. En la alienación teológica el ser humano se ve sometido a un producto de su conciencia; de alguna forma, por la división entre su autonomía y su autoconciencia, el ser humano produce su propio sometimiento o empobrecimiento, su propia pérdida de libertad.

Cuanto más pone el hombre en Dios, menos retiene para sí mismo. El obrero pone su vida en el objeto; pero ahora, su vida ya no le pertenece a él, sino al objeto. [...] La *enajenación* del trabajador en su producto no significa solamente que su trabajo se traduce en un objeto, en una existencia *externa*, sino que ésta existe *fuera de él*, independientemente de él, como algo ajeno y que adquiere frente a él un poder propio y sustantivo; es decir, que la vida infundida por él al objeto se le enfrenta ahora como algo ajeno y hostil.

Para Marx, el proceso por el que la esencia humana se aliena en la esencia divina, como describió Feuerbach, es el mismo por el que atraviesa la actividad productiva del ser humano, el trabajo. No obstante, el trabajo no se define como alienación de la actividad humana, sino solamente el trabajo como producción, no sólo de objetos ajenos a su propiedad, sino también de privación para el trabajador. Según Marx, “esta realización del trabajo, tal como se presenta en la economía política, aparece como *desrealización* del trabajador”, esto es el trabajo alienado, la alienación del trabajador.

En cambio, la *inversión* que marca el fetichismo se da propiamente cuando el producto del trabajo aparece como productor y viceversa. Es decir, el fetichismo de la mercancía antes mencionado en el fragmento de *El Capital* es la consecuencia del trabajo alienado. Considérese lo siguiente:

El trabajador se empobrece más cuanto más riqueza produce, cuanto más poderosa y extensa se hace su producción. El trabajador se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías crea. A medida que se *valoriza* el mundo de las cosas y en relación directa con ello, se *desvaloriza* el mundo de los hombres. El trabajo no produce solamente mercancías; se

produce a sí mismo y produce al obrero como una *mercancía* y hace esto, además, en la misma proporción en que produce mercancías en general.³⁵⁶

Lo importante es la conversión del trabajador en mercancía, sin que con ello desaparezca la producción de mercancías. Muy por el contrario, crece dicha producción como para dar origen al llamado ‘mundo de las cosas’ en oposición al ‘mundo de los hombres’, o sea, la sociedad, y ésta viene a menos. Las relaciones sociales ceden el terreno a las relaciones entre los objetos productos del trabajo, lo que los convierte en mercancías. De este modo, el *fetichismo de la mercancía* debe entenderse como el intercambio de posición o inversión de la relación entre el sujeto y el objeto del trabajo.

3.5.2 El dinero

Como continuación de los últimos cuestionamientos que aparecen al final de las notas de la *Disertación* en referencia a la relación entre mundo y razón, así como de los señalamientos contra la oposición liberal en la Dieta, junto con el balance negativo de la emancipación política, el examen de Marx de la cuestión judía marca el desplazamiento de la crítica de la religión de desde el terreno jurídico y político al social y económico.

En parte contra Bauer, en parte dando un paso adelante del materialismo de Feuerbach, Marx se plantea por primera vez la necesidad de preguntarse por la base material, así como por la práctica social que sustentaba, en este caso, la cuestión judía. Dice:

Fijémonos en el judío real que anda por el mundo; no como hace Bauer en el *judío sabático*, sino en el judío *de todos los días*. No busquemos el misterio del judío en su religión, busquemos el misterio de su religión en el judío real. ¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad *práctica*, el interés *egoísta*. ¿Cuál es el culto secular que el judío practica? La *usura*. ¿Cuál su dios secular? El *dinero*. [...] Una organización de la sociedad que acabase con las premisas de la usura y, por tanto, con la posibilidad de ésta, haría imposible al judío.³⁵⁷ Su

³⁵⁶ Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, 1982, 596 [énfasis del autor].

³⁵⁷ Marx, “Sobre la cuestión judía”, 485–86 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

conciencia religiosa se evaporaría como una emancipación turbia flotando en la atmósfera real de la sociedad.³⁵⁸

De acuerdo con Marx, el fundamento secular del judaísmo es lo mismo que identificó como el modelo de humanidad plasmado en los *droits de l'homme*, esto es, la sociedad burguesa articulada en torno al interés individual para el cual el conjunto del género humano es el límite del ejercicio de la libertad o bien, el medio para el logro de fines tales como la conservación de la propiedad o la producción de ganancias. A esto y al judaísmo es lo que, líneas después, llamó Marx “la expresión *práctica suprema* bajo la que se manifiesta la autoenajenación del hombre [...] un elemento *antisocial* [...]”³⁵⁹.

Lo más destacable aquí es el papel asignado por Marx al dinero, vinculado de alguna forma con la propiedad privada garantizada por el Estado moderno, así como con la libertad industrial impulsada por la oposición liberal en la Dieta. Lo que une a estos tres aspectos es justo la alienación humana. Lo expresado jurídica y políticamente tanto en la libertad industrial como en el derecho humano a la propiedad es la concepción del ser humano como un instrumento de lucro, concepción en la que cada individuo “ve en otros hombres medios suyos, se degrada a sí mismo como medio de los otros y se convierte en juguete de poderes extraños”³⁶⁰.

Esto es exactamente lo opuesto a lo apuntado en sus *Reflexiones de un joven al elegir profesión*, por ello lo llama un elemento antisocial, porque atenta contra el mundo humano o sociedad, porque irrumpe en la relación entre los seres humanos, para suplantarla con una

³⁵⁸ En una edición de 1967, Roses traduce “se despejaría como un vapor turbio” (Grijalbo, *Carlos Marx y Federico Engels La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, 40.) que se podría considerar más adecuado al contexto del fragmento y además coincide con la traducción más reciente de Reyes Mate y Zamora (*Karl Marx. Sobre la religión*, 183.), mientras en la cita correspondiente a una edición de 1982 se lee en el mismo lugar: “se evaporaría como una emancipación turbia”. El asunto requiere atención para un correcto balance de los alcances y límites filosóficos de la crítica de la religión. Si se toma la primera acepción como “vapor turbio” se compara la conciencia religiosa y en general los elementos espirituales de la realidad como endebles, fáciles de manipular en comparación con los elementos materiales. En cambio, si la conciencia religiosa del judío es tomada como una “emancipación turbia”, sugiere que se trata de una emancipación imperfecta, engañosa, tal y como justo acaba de ser descrita la emancipación política en comparación con la emancipación humana.

³⁵⁹ Marx, “Sobre la cuestión judía”, 486 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

³⁶⁰ Marx, 470 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

relación entre el ser humano y un ‘poder extraño’, una ‘cosa encantada’, que ahora, además, se presenta como un ‘dios secular’: el dinero.

Gracias a la crítica de la teología lanzada por Feuerbach, se entiende que con el término ‘dios’, Marx se refiere a un producto de la alienación del ser humano, algo suyo dividido o separado y opuesto a él como algo ajeno. Sin embargo, según su análisis, el dinero es aún más complejo.

Como se advierte hacia el final del tercero de los *Manuscritos*, y seguramente bajo una importante influencia epicúrea, las sensaciones y pasiones humanas no son meros conceptos “sino que son afirmaciones verdaderamente *ontológicas* de la esencia (de la naturaleza)”³⁶¹, y cada una se consume propia y específicamente en el *disfrute* de su objeto. Además, en el desarrollo de la industria la esencia ontológica de la sensibilidad cobra un sentido humano completo, ya que la existencia de estos ‘objetos esenciales’ se da como objetos de disfrute, pero también como objetos (productos) de la actividad humana. En consecuencia, por su cualidad para apropiarse de todo objeto, el dinero es el objeto por excelencia.

La venta es la práctica de la enajenación. Así como el hombre, mientras permanece sujeto a las ataduras religiosas, sólo sabe objetivar su esencia, convirtiéndola en un ser fantástico *ajeno* a él, sólo puede comportarse prácticamente bajo el imperio de la necesidad egoísta; sólo así puede producir prácticamente objetos para venderlos, poniendo sus productos y actividad bajo la férula de un poder ajeno y confiriéndoles la significación de una esencia ajena, que es el dinero.³⁶²

El dinero se vuelve así el mediador universal entre el ser humano y sus medios de vida, y, por extensión, es mediación con otros seres humanos. A esto se refiere, en parte, el término ‘elemento antisocial’ antes mencionado.

El dinero, tal como lo comprende Marx, anula incluso el carácter inapelable de las cualidades físicas del ser humano, carácter afirmado en sus tempranas *Reflexiones* como se recordará, pero ahora contrariado por su lectura de Shakespeare de quien aprende que “el dinero es la deidad visible que se encarga de trocar todas las cualidades generales y humanas en lo

³⁶¹ Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, 1982, 641.

³⁶² Marx, “Sobre la cuestión judía”, 489 [énfasis del autor].

contrario de lo que son”³⁶³. Llama la atención su referencia al dinero como ‘deidad’. Si el dinero encierra el no ser del ser humano, incluyendo a otros seres humanos, no sólo sucede lo señalado por Feuerbach, a saber, la identidad entre esta ‘deidad visible’ y la esencia humana, incluso entendida como sensibilidad y afirmación ontológica de la naturaleza, sino también se da otro caso: “Lo que el hombre se quita, lo que él no tiene en sí, lo disfruta en un modo incomparablemente más alto y más amplio [sic] en Dios”³⁶⁴, o sea, en el dinero.

El carácter universal de su *cualidad* es la omnipotencia de su ser; se trata, por tanto, de un ser todopoderoso... El dinero es el *alcahuete* entre la necesidad y el objeto, entre la vida y los medios de vida del hombre. Y *lo que* sirve de mediador de mi vida, me sirve también *a mí* de mediador de la existencia de los otros hombres. Es para mí *el otro* hombre.

De este modo, la interpretación de Silva se amplía, y aparece con toda claridad una analogía aún más resuelta donde A) el dinero se comporta exactamente igual que C) Dios con relación a las cualidades humanas, reducidas con Feuerbach a D) predicados, pero con Marx se trata de B) la naturaleza social y práctica del ser humano.

Así como Marx denunciaba en el Estado político al Dios de las relaciones teóricas de la humanidad, ahora señala en el dinero al Dios de las relaciones prácticas, y cómo éstas dominan sobre aquellas, se trata del Dios supremo y verdadero, el mismo Dios del *judaísmo práctico*.

El dinero es el celoso Dios de Israel, ante el que no puede legítimamente prevalecer ningún otro. El dinero humilla a todos los dioses del hombre y los convierte en una mercancía. El dinero es el *valor* universal de todas las cosas, constituido en sí mismo. Ha despojado, por tanto, de su valor propio y peculiar al mundo entero, al mundo de los hombres y al mundo de la naturaleza. El dinero es la esencia del trabajo y de la existencia del hombre enajenado de éste, esencia extraña que lo domina y es adorada por él. El Dios de los judíos se ha secularizado, se ha convertido en Dios universal.³⁶⁵

Gracias al judaísmo secular que considera la libertad del espíritu únicamente dentro del marco de la libertad industrial todo tipo de relaciones de un individuo con sus semejantes, es

³⁶³ Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, 1982, 643.

³⁶⁴ Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 40–41 [corchetes añadidos].

³⁶⁵ Marx, “Sobre la cuestión judía”, 487–88 [énfasis del autor].

decir, relaciones éticas, políticas y sociales sostenidas por el principio de la autoconciencia humana, son reducidas a relaciones mercantiles.

Mientras el Estado es la expresión secular del cristianismo, y la sociedad civil burguesa la realización secular del judaísmo, y conviven sin contradicción ambas doctrinas religiosas al grado que se complementan, para Marx, esto prueba de hecho su equivalencia, y que podría llamarse indistintamente judaísmo teórico al cristianismo o cristianismo práctico al judaísmo³⁶⁶.

Para recapitular, la llamada ‘cuestión judía’ no se trata, como para Bauer, de escudriñar el fundamento teológico o filosófico de la religión judía, como hiciera Marx con el Estado Prusiano, sino de su fundamento humano, no de su concepción ideal sino de su realidad. Para dirimir la cuestión y hacer imposible la contradicción, no sólo entre cristianismo y judaísmo que, según lo dicho por Marx, realmente no existe, sino entre la existencia individual sensible y la existencia genérica del ser humano producida por la extensión general del judaísmo secular a través de la erección del Estado político, la sociedad debe emanciparse de las premisas de la práctica judía de la usura. Es en comparación con esto, la emancipación social del judaísmo, que la emancipación política del cristianismo aparece como ‘turbia y engañosa’.

³⁶⁶ Marx, 489.

Capítulo 4. Dialéctica o sobre la teoría del mundo

4.1 La historia o la nueva Atenas

En este momento de vida, Marx lo tiene claro y así se lo expresa a Ruge: “Así como la *religión* es el índice de materias de las luchas teóricas de la humanidad, el *Estado político* lo es de sus luchas prácticas”³⁶⁷. En este sentido, así como su original linaje judío y posterior conversión al protestantismo obligada por el régimen prusiano, junto con su formación en un gimnasio católico pueden haber sembrado en Marx su inquietud religiosa, que se vio reforzada por su colaboración en la reivindicación racional de la autoconciencia y exposición de la negatividad de la relación entre religión y filosofía, como se había propuesto el *Doktorklub*; puede deberse a su formación como abogado (a diferencia de Bauer y Feuerbach formados como teólogos), y esto a su vez como una orientación trazada por su padre, que Marx cultivó su interés en asuntos de orden político. Aunque Dussel sostiene que, como Marx se preparaba para ser profesor adjunto de Bruno Bauer, quien ocupaba una cátedra de teología, él también hubiera terminado siendo profesor de teología de no haber sido dado de baja de la universidad³⁶⁸. También, según él, se debe a la influencia del pietismo alemán en el protestantismo adoptado por Marx, que él asimilara la importancia de la praxis³⁶⁹.

Si bien, Feuerbach explica la existencia de Dios en la conciencia a partir de la alienación de la esencia humana, a Marx le interesó, como se puede apreciar desde la *Disertación*, no la esencia humana, ni relación de la *autoconciencia filosófica* consigo misma, sino la relación entre conciencia y mundo, esto es, el planteamiento objetivo del problema a la manera del caso de Demócrito y Epicuro, perspectiva profundizada por su concepción de la relación de la prensa con el Estado Prusiano. Ya, desde los cuadernos en los que ensayó la elaboración

³⁶⁷ Marx, “Carta a Arnold Ruge. Kreuznach, septiembre de 1843”, 459 [énfasis del autor].

³⁶⁸ Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 17.

³⁶⁹ Dussel, 22–23.

de su trabajo para la obtención del doctorado, rechazaba la forma adoptada por el debate de la Escuela.

Los espíritus mediocres conciben, en tales épocas, una idea inversa a la de los estrategas de cuerpo entero. Creen poder reparar el daño sufrido reduciendo las fuerzas combatientes, dispersándolas, concluyendo un tratado de paz con las necesidades reales, al revés de lo que hizo Temístocles cuando, amenazada Atenas por la destrucción, movió a los atenienses a abandonar la ciudad, para crear una nueva Atenas en el mar, en otro elemento.³⁷⁰

Marx se dirige al partido filosófico cuando los llama ‘espíritus mediocres’ quienes pretendían, de la distinción entre una filosofía hegeliana exotérica y una esotérica, extraer esta última para rescatar a un Hegel ateo y revolucionario, y los convoca a una ‘estrategia de cuerpo entero’, a romper con las llamadas ‘necesidades reales’ que les orillan a transigir en la crítica, no de la religión, sino del mundo real amparado en ella, y a ‘crear una nueva Atenas’, es decir, una nueva filosofía ‘en otro elemento’.

Como antes de advirtió, el partido positivo tomaba la historia de la existencia empírica como el devenir realidad de la verdad de la idea. La historia es, pues, un elemento heredado de la Escuela Hegeliana. Pero así como Marx criticó la forma en cómo es tomada por la derecha hegeliana, también criticó que el partido filosófico no considerara relevante la historia ni el acontecer del mundo real para la verdad de la idea, y que, en su lugar, adoptaran una actitud hacia el mundo que, a su parecer, “no es otra cosa que la *coronación críticamente caricaturizada* de la *concepción hegeliana de la Historia*, la cual, a su vez, no es sino la expresión *especulativa* del dogma *cristiano-germánico* de la antítesis entre el *espíritu* y la *materia*, entre *Dios* y el *mundo*”³⁷¹.

De alguna forma, se trata de la misma antítesis entre fenómeno y concepto expuesta en la atomística epicúrea. En ella, Marx resaltó el lugar que ocupa el tiempo en esa propuesta ontológica, pero, más que el tiempo en abstracto, él apunta hacia ‘el tiempo materializado’, esto es, la percepción sensible. Ésta, si se le aplica el método transformativo, así como Marx lo hizo con la ‘crítica crítica’, se obtiene, no la sensibilidad humana sino al ser humano

³⁷⁰ Marx, “Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica”, 131.

³⁷¹ Marx y Engels, “La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica”, 151 [énfasis del autor].

sensible. En efecto, así como en la *Disertación* el tiempo era la reflexión del fenómeno en sí, después de la crítica de Feuerbach a la filosofía hegeliana, Marx comprende la necesidad de la reflexión del ser humano en sí, lo que no deja de ser la autoconsciencia hegeliana.

Puede deberse a su paso por la crítica jurídico-política como periodista que Marx llega a comprender lo siguiente: “el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es *el mundo de los hombres*, es el Estado, la sociedad”³⁷². Esto en franca superación de Feuerbach, quien como Epicuro, reducía el ser humano a la sensibilidad y la contemplación de la realidad en cuanto objeto, como se aprecia desde la primera y quinta de las *Tesis sobre Feuerbach*³⁷³.

En todo caso, debe indicarse que hacia el final de la *Disertación*³⁷⁴, Marx sostenía: “Dios existe porque la naturaleza se haya mal organizada”, y en eso estaría perfectamente de acuerdo Feuerbach, por ello habla de una vuelta a la naturaleza; sin embargo, en su afirmación: “Dios existe porque existe un mundo irracional”, claramente se refiere al mundo humano en su dimensión ética desde el punto de vista epicúreo, y su dimensión social y política desde la perspectiva periodística.

El debate en torno a la ley de prensa o de censura es un ejemplo de esta perspectiva. Ahí, para el orador de la nobleza se trataba de determinar, valga decir, en abstracto, si una “ley dista mucho [o no] de ser una forma de libertad a la luz de la idea de la libertad”³⁷⁵, es decir, una forma de crítica al estilo de Hegel, como ‘subsunción bajo la idea’³⁷⁶. Sin embargo, Marx indica, clara y brevemente, que la crítica debe ubicar históricamente su respuesta, pues una ley puede ser más o menos liberal dependiendo de cuáles le antecedieron.

Es decir, se trata para Marx, no de la reflexión abstracta del ser humano en sí mismo, no de las ideas que se hace la humanidad sobre sí misma, sino de, concretamente, cómo ha

³⁷² Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 491 [énfasis del autor].

³⁷³ Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, 1978, 665.

³⁷⁴ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 70.

³⁷⁵ Marx, “La ‘oposición liberal’ en Hannover”, 284 [corchetes añadidos].

³⁷⁶ Hegel (1970), *Werke*, vol. 2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, p. 173-74 citado en Fineschi, “‘Crítica’ tra Hegel e Marx” [traducción de Antonio Navas] [corchetes añadidos].

pretendido “traducir la verdad a una existencia empírica”³⁷⁷, que es como Marx define a la historia; dicho de otra forma, cómo ha llevado la teoría a la práctica. Así se puede decir que es la historia y no la *Kritik*, como sostienen Reyes Mate y Zamora³⁷⁸, el otro elemento sobre el cual debía construirse la verdad de la idea, la ‘nueva Atenas’.

Esta concepción de la historia y su relación con la idea es coherente con la comprensión epicúrea del fenómeno como enajenación desde el concepto, esto es, sorprendentemente, la definición de la humanidad como esencialmente imperfecta, empleada por el partido positivo en su compromiso religioso, según la cual, “en su actitud elemental, todo en el universo es imperfecto en su existencia”³⁷⁹. Frente a esta situación, Marx sostiene:

Debemos, pues, medir la esencia de nuestras ideas interiores aplicándola a la existencia de las cosas y no dejarnos extraviar por las instancias de una experiencia trivial y unilateral, con tanta mayor razón cuanto que, con arreglo a ésta toda experiencia desaparece, todo juicio es cancelado y todos los gatos son pardos.³⁸⁰

La concepción de este deber tiene su precedente en la misma *Disertación* donde Marx define a la *crítica* como el arma o instrumento de la filosofía para “medir lo que hay de existencia singular en la esencia, la realidad específica de la idea”³⁸¹. Esto quiere decir que, como se lee en la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach*, “es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento”³⁸², y la crítica trata justo de determinar en qué medida lo hace.

De este modo, historia y (filosofía) crítica están, para Marx, en estrecha relación, lo que plantea dudas respecto a la relación entre filosofía y mundo. En un primer momento, como se ha observado hasta ahora, Marx afirma el primado de la teoría sobre la práctica, de la

³⁷⁷ Marx, “Carta a Arnold Ruge. Kreuznach, septiembre de 1843”, 352 [énfasis del autor] [corchetes y subrayado añadidos].

³⁷⁸ Mate y Zamora, “Sentido y actualidad de la crítica marxiana”, 2018, 23.

³⁷⁹ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 193 [corchetes añadidos].

³⁸⁰ Marx, 193 [corchetes añadidos].

³⁸¹ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 60. En otra traducción se lee “La crítica es como «la vara que mide el valor de la existencia individual en relación a [sic] su esencia, y a la realidad en relación a su idea»” (Mate y Zamora, *Karl Marx. Sobre la religión*, 23).

³⁸² Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, 1978, 666.

conciencia sobre la vida, pero con la introducción de la historia como el nuevo elemento sobre el que Marx desplegará la crítica, ese primado entra en cuestión, y la filosofía adquiere un sentido diferente:

La misión de la historia consiste, según esto, en descubrir *la verdad más acá*, una vez que se ha hecho desaparecer *al más allá de la verdad*. Y, ante todo, *la misión de la filosofía*, puesta al servicio de la historia, después de desenmascarar la *forma de santidad* de la autoenajenación del hombre, está en desenmascarar la autoenajenación *bajo sus formas profanas*. La crítica del cielo se trueca, de este modo, en la crítica de la tierra, la *crítica de la religión* en la *crítica del derecho*, la *crítica de la teología* en la *crítica de la política*.³⁸³

Con lo visto hasta ahora, según Marx, el “desaparecer *al más allá de la verdad*” consiste en la crítica de los argumentos que el quietismo positivo utiliza para justificar el *statu quo*, caracterizados por su apelación a la religión para fundar distinciones esenciales entre particulares. De igual modo, “descubrir *la verdad más acá*” sería fundamentalmente señalar que, detrás de las justificaciones que apelan a la historia, como la *historische Juristenschule*, sólo yace la ratificación de la arbitrariedad.

Esta perspectiva de Marx se fortaleció en la teoría de la ideología, en cuyo marco expresa: “Reconocemos solamente una ciencia, la ciencia de la historia”³⁸⁴. En efecto, Marx, para distanciarse de la perspectiva idealista (como la llama) de la historia, establece que:

No se trata de buscar una categoría en cada período, como hace la concepción idealista de la historia, sino de mantenerse siempre sobre el *terreno* histórico real, de no explicar la práctica partiendo de la idea, de explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material [...].³⁸⁵

Con esto deja atrás el papel de la historia como mediación entre la verdad y la existencia empírica, que de alguna forma hace eco de la noción de crítica de Hegel, para situarse sobre la perspectiva materialista de Feuerbach trocando el rol pasivo-contemplativo del ser humano por el activo-práctico que introdujo en la primera de las *Tesis*.

³⁸³ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 492 [énfasis del autor].

³⁸⁴ Marx y Engels, *La Ideología Alemana*, 676.

³⁸⁵ Marx y Engels, 40 [énfasis del autor].

4.1.1 La filosofía alemana

A estas alturas, la nueva perspectiva filosófica de Marx todavía se encuentra en una fase de formulación, y aún con su traslado a Francia, tiene puestas sus miras en Alemania, su momento histórico y su situación espiritual. Cuando le escribía a Ruge sobre el índice de luchas teóricas aludió a la religión, pero en cuanto al índice de luchas prácticas se refirió al *Estado político* (el francés o norteamericano, según el texto de *Zur Judenfrage*), y no al Estado religioso o medieval establecido en Alemania. En ese sentido, Marx busca, en buena parte de su texto de la *Introducción*, aclarar el lugar del Estado alemán o prusiano en el contexto de la nueva empresa filosófica que se propone.

En primer lugar, un tanto para justificar su interés intelectual en Alemania y no en Francia, Marx afirma que la filosofía alemana del derecho y del Estado es una *copia* del Estado político moderno³⁸⁶. Esta determinación sugiere por primera vez la inversión de la relación entre filosofía y mundo, afirmando el primado de este último, pero aún más interesante, sugiere una identidad en los contenidos de ambos porque la filosofía se presenta como *reflejo* mientras el Estado político como el *original*. Ya desde la *Disertación* Marx lo ha expresado así “Su relación [la de la filosofía] con el mundo es una relación de reflexión. [...] la filosofización [sic] del mundo”³⁸⁷. Esta concepción es reiterada en su obra revisada hasta ahora, y lo muestra también el cómo comprende la prensa libre: “Es la confesión abierta y sin reservas de un pueblo ante sí mismo, y la confesión tiene, como se sabe, una fuerza redentora. Es el espejo espiritual en que un pueblo ve reflejada su imagen, lo que constituye la condición primordial de la sabiduría”³⁸⁸.

Para explicar esta afirmación, y abonar más a la justificación de su interés intelectual en Alemania, Marx sostiene que

La filosofía alemana del derecho y del Estado es la única historia alemana que se halla a la altura del presente oficial moderno. Por eso el pueblo alemán tiene que incluir también esta

³⁸⁶ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 492.

³⁸⁷ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 60 [corchetes añadidos].

³⁸⁸ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 203.

historia hecha de sueños entre sus realidades existentes y someter a crítica, con estas realidades, la prolongación abstracta de ellas. El futuro de este pueblo no puede *limitarse* a la negación directa de las condiciones reales de su Estado y de su derecho, ni a las condiciones ideales del derecho y el Estado, ya que la negación directa de sus condiciones reales va ya implícita en sus condiciones ideales³⁸⁹, la cual casi la ha *sobrevivido* ya, a su vez, al contemplarlas en los pueblos vecinos.³⁹⁰

Aquí destaca la determinación de la filosofía como ‘prolongación abstracta de las realidades existentes’ porque expresa una clara influencia de Feuerbach cuando, en el debate sobre el punto de partida del filosofar, sostiene: “no puede resolverse de manera especulativa en el pensamiento, sino que debe ser devuelto a su fuente original que no es la especulación, sino el mundo del hombre”³⁹¹. Marx reconoce la determinación dual de la historia que abarca las condiciones ideales y las reales, pero además reitera el carácter negativo de las condiciones ideales respecto a las reales, ya mencionada en el capítulo anterior.

De alguna forma, aquí, prolongación abstracta y negación filosófica son lo mismo. Pero en el caso alemán esta prolongación/negación se refiere no sólo a sus propias condiciones reales, sino también a las de otros pueblos, otros Estados. Por ello, Marx afirma: “Los alemanes, en efecto, hemos compartido las restauraciones de la historia moderna sin haber tomado parte en sus revoluciones”³⁹². Aquí ‘restauraciones’ quiere decir la negación de las revoluciones modernas, de las condiciones reales del extranjero, y a la vez, la reafirmación de las condiciones reales alemanas. La negación de lo foráneo y la afirmación de lo local en Alemania desmiente la univocidad de la filosofía respecto al mundo, y explica la *dobles autoconsciencia filosófica* de la Escuela Hegeliana, mencionada en la *Disertación*. Por un lado el partido positivo, no entiende que “la filosofía *sólo puede superarse realizándola* [...],

³⁸⁹ En la traducción de Rosenblat y Alberti el resto del fragmento aparece redactado así: “[...] y la realización mediata de sus condiciones ideales ya es algo casi superado en la opinión de los pueblos vecinos” ((Marx, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, 98)., En una nota al pie, Rodolfo Mondolfo añade: “La filosofía o teoría, que constituye las condiciones ideales de Alemania, alcanza el grado de desarrollo a que en los pueblos vecinos llega la práctica (condiciones reales): pero en estos ya se ha despertado en las luchas sociales el esfuerzo de superación; de manera que el estado actual aparece ya a la opinión pública como algo sobrepasado” (Mondolfo, n. 19, en Marx, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, 98).

³⁹⁰ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 496 [énfasis del autor].

³⁹¹ Fineschi, “‘Crítica’ tra Hegel e Marx”, 194 [traducción de Antonio Navas].

³⁹² Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 492.

[mientras que, desde el partido teórico o filosófico, la izquierda hegeliana cree] *poder realizar la filosofía sin superarla*³⁹³.

La preocupación específica de Marx por la filosofía hegeliana del derecho y del Estado responde, no sólo a que en ella encuentra la expresión más alta, consecuente y rica de la filosofía alemana del derecho, la cual niega decididamente la anterior conciencia jurídica y política alemana, sino, sobre todo, porque la considera la *ideación* abstracta y superabundante del Estado moderno, cuya realidad se encuentra más allá del presente alemán, en el presente francés. Para Marx, sólo es posible que una filosofía alemana conciba el Estado moderno como una abstracción de ser humano real, porque el mismo Estado moderno real es sólo la afirmación imaginaria del hombre total³⁹⁴.

Gracias a su reflexión en torno al Estado político, Marx encuentra que ahí no están ni superadas ni negadas las condiciones reales del *antiguo régimen*, de igual modo que la filosofía, nutrida de las condiciones extranjeras, no supera ni niega su esquema abiertamente religioso, en ambos casos se limita a *ocultarlo* tras un velo secular.

Marx considera la crítica de la filosofía alemana del derecho y del Estado como un proyecto de emancipación teórica, cuyo planteamiento, según revela, encuentra su origen curiosamente en la formulación del protestantismo. Esto porque, Marx considera que Lutero

Convirtió a los sacerdotes en seglares, al convertir a los seglares en sacerdotes. Liberó al hombre de la religiosidad externa, al erigir la religiosidad en el hombre interior. Sacudió las cadenas del cuerpo, encadenando el corazón. El protestantismo no trajo la verdadera solución, pero sí el verdadero planteamiento del problema. Ahora, ya no se trataba de la lucha del seglar contra el *sacerdote fuera de él*, sino de su lucha contra *su propio sacerdote interior*, contra su *naturaleza sacerdotal*.³⁹⁵

La interiorización de la religión en el seglar se refiere a la asimilación de la religión por parte de la filosofía, la adopción que hace la religión de un disfraz o apariencia filosófica, secular. Es así como la emancipación teórica alemana consistió en el combate, con Lutero, contra la

³⁹³ Marx, 496 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

³⁹⁴ Marx, 496–97.

³⁹⁵ Marx, 498.

enajenación sacerdotal y la afirmación de la religiosidad laica, consecuencia de esto es el Estado cristiano prusiano, que no logra definirse ni como Estado ni como cristiano. Por su parte, con Bauer, la emancipación toma la forma del combate contra la enajenación religiosa y la afirmación de la autoconciencia humana, y con Feuerbach, contra la enajenación teológica y la afirmación del mundo humano, que es coherente con la emancipación política del Estado fundamentada en los *droits de l'homme*.

4.1.2 El nuevo papel de la filosofía

La superación de Marx del llamado 'humanismo feuerbachiano' puede encontrar su origen más en la aceptación de algunos señalamientos de Max Stirner, filósofo a quien Marx dedicó buena parte de su crítica en *La ideología alemana*. Al respecto dice Comstock:

Feuerbach demostró que, si bien Hegel había efectuado una crítica del Cristianismo, la preocupación de Hegel por "el absoluto" era tan teológica como la preocupación por "Dios". Ahora Stirner arguye que el interés de Feuerbach por "la humanidad" o "la naturaleza humana" pretenden cosificar algo abstracto, del mismo modo que los términos "absoluto" y "Dios", y contribuyen igualmente a la condición de alienación.³⁹⁶

Esto explica que Stirner haya postulado un individualismo absoluto donde es negado cualquier vínculo social del ser humano, fuera de aquellos establecidos por propia decisión, y es afirmado en su lugar el 'individuo único'.

No es claro si ésta es la razón por la que Marx comienza a evitar el uso de términos como naturaleza o esencia humana, o esencia genérica. No obstante, esta consideración sobre la práctica exige un viraje de la filosofía alemana, un despliegue de la crítica distinto al de la Escuela hegeliana.

Antes se indicó que la relación de la filosofía con el mundo no es la 'negación', como sostuvieran Bauer y los demás hegelianos, ni la 'abstracción', como señalara Feuerbach, sino la 'reflexión', y esto aparentemente le asigna a la filosofía una actitud pasiva, una posición secundaria. Sin embargo, su formulación de la prensa libre como contraposición de la prensa

³⁹⁶ Comstock, "La crítica marxista de la religión: una ambigüedad que persiste", septiembre de 1978, 8-9.

censurada reafirma el alejamiento de la Escuela hegeliana desde la *Disertación* y ratifica su postulado: “Es una ley psicológica el que el espíritu teórico, cuando se hace libre, se convierta en energía práctica, saliendo del reino de las sombras de Amentes como *voluntad*, para volverse contra la realidad secular, existente sin él”³⁹⁷. Por tanto, Marx primero pensó el espíritu teórico libre en la *Disertación*, luego lo aplicó en su concepción de la prensa libre como “el ojo siempre vigilante del espíritu del pueblo, la confianza materializada de un pueblo en sí mismo [...] el mundo ideal que fluye constantemente del mundo real para refluir de nuevo a él, como un espíritu enriquecido que lo renueva todo”³⁹⁸, para luego volver sobre su enunciación activa de la filosofía como ‘voluntad’ en su relación con el mundo, y derivar una concepción de la crítica que

no se comporta como un *fin en sí*, sino como *medio para un fin* [cuya] tónica esencial es la de la *indignación*, [y] su tarea esencial la *denuncia* de la realidad. [...] Se trata de no dejar a los alemanas [sic] ni un instante de tregua para la ilusión y la resignación. Hay que hacer que la opresión real sea aún más opresiva, añadiendo a ella la conciencia de la opresión, haciendo que la infamia se vuelva todavía más infamante, al pregonarla.³⁹⁹

Cabe reparar en que, pese a que indignación y denuncia persisten como formas de la *reflexión*, la crítica aquí se presenta no como negación de las condiciones reales del mundo, sino como su auténtica afirmación o enunciación. Asimismo, es negación o corrección de la conciencia enajenada la cual enuncia pero oculta la realidad; en pocas palabras, la crítica afirma la exposición consciente de la realidad a la vez niega su ocultamiento. Nuevamente es notable el paralelismo con la descripción de Marx de la prensa libre: “la cultura incorporada que esclarece las luchas materiales como luchas espirituales e idealiza su tosca forma material”⁴⁰⁰.

³⁹⁷ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 60.

³⁹⁸ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 203.

³⁹⁹ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 493–94 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

⁴⁰⁰ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 203.

En ese sentido, también resulta coherente una consideración de Marx previa a la publicación de la *Introducción*, donde desmiente la acusación de un periódico que calificó de comunista al redactor de la *Rheinische Zeitung*. Ahí sostiene:

Tenemos el firme convencimiento de que no es en el *intento práctico*, sino en el *desarrollo teórico* de las ideas comunistas donde está el verdadero *peligro*, pues a los intentos prácticos, aunque sea *intentos en masa*, cuando se reputen peligrosos, se puede contestar con los *cañones*, pero las *ideas* que se adueñan de nuestra mente, que conquistan nuestra convicción y en las que el intelecto forja nuestra conciencia son cadenas a las que no es posible sustraerse sin desgarrar nuestro corazón; son demonios de los que el hombre sólo puede triunfar entregándose a ellos.⁴⁰¹

Con esto se anuncia prematuramente no sólo un estudio riguroso de la teoría comunista, sino, el estudio de los elementos útiles para la labor de la crítica de distinguir las enunciaciones o representaciones que exponen la realidad de aquellas que la ocultan.

4.2 Conciencia social e ideología

En su crítica de la dialéctica y filosofía hegelianas, Marx sostenía, haciendo eco de los planteamientos iniciales de la *Introducción* y de la sexta de las *Tesis*, que Feuerbach erige “en principio fundamental de la teoría la relación social”⁴⁰², porque, como se recordará, éste disuelve la relación entre el ser humano y dios en la relación entre uno y otro ser humano; esto en la *Ideología alemana* le permite sostener que “La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social”⁴⁰³.

Justo a propósito de la distinción entre enunciaciones que exponen la realidad y aquellas que la ocultan, en Marx hay una distinción entre los términos ‘conciencia social’ e ‘ideología’. En un texto posterior, en el *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política* (en adelante, el *Prólogo*), Marx define resumidamente la noción de ‘conciencia social’:

En la producción social de su existencia, los hombres establecen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un determinado estadio evolutivo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas

⁴⁰¹ Marx, “El comunismo y la ‘Gaceta General de Augsburgo’”, 247 [énfasis del autor].

⁴⁰² Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, 1982, 646.

⁴⁰³ Marx y Engels, *La Ideología Alemana*, 31.

relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la cual se alza un edificio [*Urbau*] jurídico y político, y a la cual corresponden determinadas formas de conciencia social.⁴⁰⁴

Con motivo de las lecturas superficiales del materialismo de Marx, es necesario establecer esta distinción para evitar la suposición de que toda forma o figuración de la conciencia, o bien, el conjunto del ámbito espiritual es falso por sí mismo, pues Marx sostiene que toda forma de conciencia (indiferentemente si tiende a exponer o a ocultar la realidad) se encuentra articulada a su base real o material y, en contraparte, se niega “la existencia de una conciencia no condicionada socialmente y capaz de formar representaciones independientes de la práctica social”⁴⁰⁵.

Es decir, ‘conciencia social’ no es una expresión necesariamente peyorativa, se trata de una noción más bien general que abarca todas las representaciones mentales de la realidad social e histórica. En ese sentido el mismo pensamiento de Marx es una forma de conciencia social. En efecto, Marx y Engels sostienen en *La ideología alemana* que:

Las representaciones que estos individuos se forman, [sic] son representaciones acerca de su relación con la naturaleza o sobre su relación entre sí, o respecto a su propia índole. Salta a la vista que, en todos estos casos, tales representaciones son la *expresión* consciente —*real o ilusoria*— de su actividad y relaciones reales, de su producción, de su intercambio, de su organización política y social. La hipótesis contraria sólo es posible, entonces, si presumimos la existencia, fuera del espíritu de los individuos reales, condicionados materialmente, de otro espíritu aparte. Aunque la *expresión* consciente de las relaciones reales de estos individuos sea ilusoria, aunque en sus representaciones pongan de cabeza su realidad, ello se debe, a su vez, a su modo de actividad material limitado y a la consiguiente limitación de sus relaciones sociales.⁴⁰⁶

Esto quiere decir que, a pesar de cualquier pretensión de universalidad de una forma de conciencia, sea religiosa, filosófica o jurídico-política, ésta responde directamente a una práctica social determinada.

⁴⁰⁴ Marx, “Prólogo”, 4 [corchetes del autor].

⁴⁰⁵ Tovar y Kudo, “La crítica de la religión. Ensayo sobre la conciencia social según Karl Marx”, 81.

⁴⁰⁶ Marx y Engels, *La Ideología Alemana*, 677 [corchetes y énfasis añadidos].

El énfasis puesto en las representaciones ilusorias coincide con tres puntos que Marx ha elaborado anteriormente: a) la segmentación moral de la humanidad propuesta por Plutarco en el marco de su teología; b) las últimas palabras de la *Disertación* sobre la correlación entre una concepción irracional del mundo y la creencia en la existencia de Dios; c) la recuperación de la analogía, establecida por el representante del estamento de los campesinos en la Dieta renana, entre la censura a la cual es sometida la prensa y el aislamiento de prisioneros que los conduce a la locura; y d) la exaltación del individuo tanto en el Estado Prusiano como en el Estado burgués moderno. Esto porque en los cuatro casos se trata de explicar los productos negativos del “modo de actividad material limitado y a la consiguiente limitación de sus relaciones sociales”.

En otras palabras, Marx procede como con la existencia de Dios: no le interesa abonar a la apología de la supremacía de la autoconciencia, como los Jóvenes Hegelianos, tanto como explicar su yerro que aquí toma la forma del problema de las representaciones ilusorias, porque asume la capacidad de la conciencia para representarse la realidad.

La calidad de representación de toda ideología y forma de conciencia social no es necesariamente una calificación peyorativa que aluda a su inexactitud, a la correspondencia parcial con un referente real, ni su falta de rigor⁴⁰⁷. Por el contrario, es la consecuencia epistemológica de una ontología sostenida por tres presupuestos: 1) la distinción entre conciencia y realidad; 2) el primado de la realidad; y 3) la continuidad entre ambas. Gracias a esta última se pueden “explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material”⁴⁰⁸. Por cierto, la formación de la conciencia no es un efecto mecánico de la materia, sino que ésta reside en la práctica y la vida social del ser humano.

Una concepción de la conciencia social presenta inmediatamente el problema de discernir entre las representaciones reales e ilusorias que se forman los individuos respecto a su propia *praxis*. En este punto Marx se encuentra como ante el orador del estamento de la nobleza en la Dieta renana, “según el cual, en su actitud elemental, todo en el universo es imperfecto en

⁴⁰⁷ Tovar y Kudo, “La crítica de la religión. Ensayo sobre la conciencia social según Karl Marx”, 83.

⁴⁰⁸ Marx y Engels, *La Ideología Alemana*, 40.

su existencia [...] todo juicio es cancelado y todos los gatos son pardos”⁴⁰⁹. La respuesta que entonces ofrecía Marx al problema, gracias a la idea de la *continuidad* entre práctica y conciencia sociales, es ratificada. En efecto, ya desde la *Disertación* proponía una forma específica de crítica cuyo deber es “medir lo que hay de existencia singular en la esencia, la realidad específica de la idea”⁴¹⁰. Más cercana a su formulación de la teoría de la ideología, Marx sostiene en la segunda de las *Tesis sobre Feuerbach*:

El problema de si puede atribuirse al pensamiento humano una verdad objetiva no es un problema teórico, sino un problema *práctico*. Es en la práctica donde el hombre debe demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad [sic] de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento —aislado de la práctica— es un problema puramente escolástico.⁴¹¹

Asimismo, vale rescatar un señalamiento de Tovar y Kudó, según el cual en un principio los términos ‘forma de conciencia social’ e ‘ideología’ en cierto sentido son sinónimos en tanto que ambos son un conjunto de representaciones mentales producidas sobre la base de la vida social humana. Sin embargo, es Marx el que atribuye frecuentemente a la segunda un sentido peyorativo, y en ello siguió a Napoleón I, después de que, originalmente, el término designara una disciplina filosófico-científica⁴¹².

Por otra parte, si se tiene en cuenta el segundo presupuesto antes mencionado de la ontología sostenida por Marx, es más claro por qué utiliza otros términos como ‘inversión’ y ‘poner de cabeza’ para referirse a la ideología. Por ejemplo, cuando Marx dice: “Este Estado, esta sociedad, *producen* la religión, una conciencia del mundo invertida, porque ellos son un mundo invertido”⁴¹³. De aquí se infiere que el mundo humano, esto es, el Estado y la sociedad

⁴⁰⁹ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 193 [corchetes añadidos].

⁴¹⁰ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 60. En otra traducción se lee “La crítica es como «la vara que mide el valor de la existencia individual en relación a [sic] su esencia, y a la realidad en relación a su idea»”. (Mate y Zamora, *Karl Marx. Sobre la religión*, 23).

⁴¹¹ Marx, “Tesis sobre Feuerbach”, 1978, 666.

⁴¹² Tovar y Kudo, “La crítica de la religión. Ensayo sobre la conciencia social según Karl Marx”, n. 25.

⁴¹³ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 491 [énfasis añadido].

fundados en la alienación política y económica, es la causa, es aquello que *produce*, mientras la religión como elemento de índole espiritual es lo causado, lo *producido*. Dice Comstock:

No es la religión la que ha causado la alienación política y económica. Al contrario, dice Marx, [...] es la alienación económica la que produce la alienación política, la cual, a su vez, produce la alienación religiosa. La religión es una consecuencia epifenoménica, no una causa sustancial. Es el síntoma de una situación indeseable, no el origen de tal situación.⁴¹⁴

En el capítulo anterior se observó que, apoyado en la crítica feuerbachiana y movido por su labor periodística y su acercamiento al socialismo francés e inglés, Marx dio cuenta que la alienación denunciada por Feuerbach en la teología se presentaba con la misma estructura en la política y la economía. Sin embargo, lo que no se ha anotado es que, tanto el método transformativo como su doctrina de la base del filosofar heredados de Feuerbach, llevaron a Marx a establecer una relación de causalidad entre las alienaciones religiosa, política y económica.

En adición, a consideración de Tovar y Kudó, el carácter de clase, es decir, el hecho de que una representación ideal sólo pueda serlo de la práctica de clase por ser la única práctica social existente es el factor fundamental de la ideología, porque se basa en las relaciones materiales de clases en conflicto⁴¹⁵. El caso es el mismo con la ideología religiosa. “por ejemplo, una clase social totalmente dominada y sin posibilidad de ascensión [...] tiende a producirse una ideología religiosa [...] de resignación”⁴¹⁶.

Se puede apreciar con facilidad que una ideología de resignación propia de una clase oprimida es la contraparte de una ideología de justificación promovida por una clase dominante. En consecuencia, la conciencia de la clase dominante es la ideología en sentido peyorativo porque, según Marx y Engels

Los individuos que forman la clase dominante tienen también, entre otras cosas, la conciencia de ello y piensan a tono con ello; por eso, cuando dominan como clase y en cuanto determinan todo el ámbito de una época histórica, se comprende de suyo que lo hagan en toda su extensión y, por tanto, entre otras cosas, también como pensadores, como productores de ideas, que

⁴¹⁴ Comstock, “La crítica marxista de la religión: una ambigüedad que persiste”, septiembre de 1978, 5.

⁴¹⁵ Tovar y Kudo, “La crítica de la religión. Ensayo sobre la conciencia social según Karl Marx”, 85.

⁴¹⁶ Tovar y Kudo, 76 [corchetes añadidos].

regulen la producción y distribución de las ideas de su tiempo; y que sus ideas sean, por ello mismo, las ideas dominantes de la época.⁴¹⁷

Las ideas de la clase dominante como ideología pretenden darles cohesión a las relaciones materiales de toda la sociedad y justificarlas. Por ejemplo, baste recordar los razonamientos del monarca cristiano vertidos en la ley de censura, o el estamento de los caballeros al discurrir sobre la publicidad de los debates, o la noción de derechos humanos apelada por burgueses y judíos. Del análisis de Marx se desprende que enarbolaban un doble rasero “respondiendo [...] a intereses de carácter pragmático [mostrando y promoviendo] reconocimiento, y a la vez desconocimiento de lo existente”⁴¹⁸, asentando, como se evidenció, un mero engaño. En el caso de la ideología hay una representación de la práctica social reconocida como universal, la propia de la clase dominante, mientras hay otra práctica social rechazada o desconocida. Ésta no es un punto de realización insuficiente de la idea pendiente de resolver, sino que es la marca constitutiva de la ideología como tal.

Žižek ejemplifica esto con la libertad como universal ideológico: una noción que abarca varias especies abordadas por Marx en distintos momentos de su desarrollo intelectual, tales como la libertad de conciencia, de expresión, libertad política, libertad comercial o industrial, pero que es subvertida por una libertad específica, a saber, la del obrero a vender ‘libremente’ su trabajo en el mercado, ya que, al hacerlo, éste pierde su libertad. De este modo, la crítica de la ideología “consiste en detectar un punto de ruptura *heterogéneo* a un campo ideológico determinado para que ese campo logre su clausura, su forma acabada”⁴¹⁹.

Esto introduce la observación de Tovar y Kudó sobre que cada ideología dominante presupone una o unas clases dominadas quienes resisten y propugnan por una conciencia de la realidad y de la opresión, por un reconocimiento de la excepción al universal ideológico. Ambas se encuentran trabadas o ligadas dialécticamente.

⁴¹⁷ Marx y Engels, *La Ideología Alemana*, 52.

⁴¹⁸ Marx y Engels, 45.

⁴¹⁹ Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, 47–48.

4.2.1 Superestructura y reflejo

Ya se ha mencionado el señalamiento de Ludovico Silva sobre las metáforas empleadas por Marx y confundidas ampliamente con explicaciones científicas; en particular se hablaba de tres, una de ellas la religión que se abordó en el capítulo anterior por su relación con la alienación. Las otras dos, la superestructura y el reflejo están relacionadas con la ideología.

Respecto a la primera, Silva señala la raíz de la confusión en la traducción al español como ‘superestructura’, ‘supraestructura’ o ‘sobreestructura’ indistintamente como una y la misma cosa, en un único sentido, cuando Marx realmente usó dos acepciones: *Superstruktur* de etimología latina, y *Überbau* del alemán que designa

literalmente la parte superior (*iiber*) de un edificio, construcción o estructura (*Bau*); aunque, desde el punto de vista arquitectónico no es propio llamar *Überbau* o superestructura a la parte superior de un edificio, ya que éste es, todo él, una sola estructura; *Überbau* designa en realidad los andamios o tableros que se van superponiendo a un edificio, a medida que se va construyendo, pero que lógicamente desaparecen cuando el edificio ya está terminado.⁴²⁰

Aunque muy útil esta distinción, Silva subraya las escasas ocasiones donde ambas aparecen en la obra de Marx, lo que refuerza el señalamiento sobre su calidad metafórica en contraposición a su valor como explicación científica.

Una de las ocasiones en las que aparece, por ejemplo, el término *Superstruktur* es en el siguiente fragmento de *La Ideología alemana*:

La forma de intercambio condicionada por las fuerzas de producción existentes en todas las fases históricas anteriores y que, a su vez, las condiciona es la *sociedad civil*, que [...] es el verdadero hogar y escenario de toda la historia y cuán absurda resulta la concepción histórica anterior que, haciendo caso omiso de las relaciones reales, sólo mira con su limitación, a las acciones resonantes de los jefes y del Estado. La sociedad civil abarca todo el intercambio material de los individuos, en una determinada fase de desarrollo de las fuerzas productivas. [...] El término de sociedad civil apareció en el siglo XVIII [...]. La sociedad civil [*bürgerliche Gesellschaft*] en cuanto tal sólo se desarrolla con la burguesía [*Bourgeoise*]; sin embargo, la organización social que se desarrolla directamente basándose en la producción y el intercambio, y que forma en todas las épocas la base [*Basis*] del Estado y de toda otra

⁴²⁰ Silva, *El estilo literario de Marx*, 58–59.

supraestructura idealista⁴²¹ [*idealistischen Superstruktur*], se ha designado siempre, invariablemente, con el mismo nombre.⁴²²

La forma en cómo demuestra Silva la metáfora del término es con la contradicción que produce su uso como explicación. Si la sociedad civil es la estructura material, la superestructura ideal se haya montada sobre ella como un andamio sobre una edificación. Esto significa que puede separarse de la estructura y constituir algo independiente. Esta inferencia cae en aquella creencia criticada por Marx de considerar la conciencia y el pensamiento como una esfera autónoma de la realidad material. Dicha visión convierte a cualquier forma de conciencia social en una ideología o conciencia falsa.

Otro fragmento donde aparece *Überbau* es en el fragmento ya citado del *Prólogo* y que se vuelve a citar ampliado y con las anotaciones en el idioma original proporcionadas por Silva:

En la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones, necesarias e independientes de su voluntad; son relaciones de producción, que corresponden a un determinado grado de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de esas relaciones forma la estructura económica (*ökonomische Struktur*) de la sociedad, el basamento real (*die reale Basis*) sobre el cual se alza un edificio (*Überbau*) jurídico y político, al que corresponden determinadas formas de conciencia social. [...] La alteración de los fundamentos económicos (*ökonomische Grundlage*) se acompaña de un sacudimiento subversivo más o menos rápido de todo ese enorme edificio.⁴²³

Silva señala la traducción de *Überbau* como ‘edificio’, misma que se acostumbraba a traducir como ‘superestructura’. Ambos también indican la inspiración de la traducción castellana en la traducción francesa revisada por Marx, en la que, según Silva, *Basis* y *Grundlage* son traducidos como *fondation*. Según Silva, los términos ‘base’ y ‘superestructura’ no logran evocar claramente el sentido de cimiento que sí ofrecen los términos ‘basamento’ o ‘fundamento’ de una edificación. Silva lo clarifica:

Un ideólogo es alguien que, con tosco criterio aldeano, se piensa que por no estar los cimientos a la vista, no existen; esto es, confunde a la sociedad con su fachada jurídico-política, olvidando o negando —como avestruz intelectual— el fundamento económico real sobre el que descansa

⁴²¹ La traducción que cita Silva dice “*superestructura* ideal”.(60).

⁴²² Marx y Engels, *La Ideología Alemana*, 38 [corchetes añadidos].

⁴²³ Silva, *El estilo literario de Marx*, 64 [paréntesis y corchetes del autor] citando a Marx, “Zur Kritik der politischen Oekonomie”, Marx-Engels Werke, Dietz, Berlín, v. XIII, p. 8.

toda esa fachada. Y si ve el mundo invertido, cabeza abajo, es porque cree que el edificio sostiene a los cimientos, y no los cimientos al edificio, es decir, juzga a las sociedades por lo que éstas piensan de sí mismas, por la vestimenta ideológica que exhiben, y no por las relaciones reales que mantienen sus individuos.⁴²⁴

De este modo, como indica Silva, la igualdad de relaciones entre la estructura económica y la ideología, por un lado, y entre los cimientos y un edificio, por otro, completa la analogía, lo que no significa que los segundos puedan sustituir en el fondo a los primeros, sino solo metafóricamente. Es así como, tanto decir “la base o cimiento de la sociedad” constituye una metáfora como si se dice “edificio o superestructura ideológica”.

En este sentido, si se afirma: “la ideología vive y se desarrolla *en la estructura social misma, es su continuación interior* y tiene, dentro de ella, un papel cotidiano y activo”⁴²⁵, se debe a la comprensión de que el término ‘superestructura ideológica’ no hace referencia a un andamiaje ideológico montado y separado del edificio social, sino que alude, por oposición, a los cimientos que, aunque estén ocultos a la vista, forman, en conjunto con el edificio sobre ellos, una y la misma estructura o realidad.

De manera similar al término ‘superestructura’ ocurre con el término ‘reflejo ideológico’, que es tomado literalmente y no en su sentido metafórico como recurso estilístico para contribuir a la comprensión de una argumentación con sus propios términos científicos.

Según Silva, la metáfora del reflejo aparece en un pasaje de *La ideología alemana*:

Y si en toda ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico. Totalmente al contrario de lo que ocurre en la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra, aquí se asciende de la tierra al cielo. Es decir, no se parte de lo que los hombres dicen, se representan o se imaginan, ni tampoco del hombre predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar, arrancando de aquí, al hombre de carne y hueso; se parte del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos (*der ideologischen Reflexe und Echos*) de este proceso de vida. 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

⁴²⁴ Silva, 65.

⁴²⁵ Silva, 68 [énfasis del autor].

sujeto a condiciones materiales. [...] No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.⁴²⁶

De este fragmento se desprende la primera de dos analogías. Primero, la relación entre la ideología y la mente humana es la misma que entre el reflejo y la cámara oscura, entonces, tanto la ideología como el reflejo constituyen una representación invertida del mundo, cabeza abajo, en donde aparentemente “es la conciencia la que determina la vida” y no al revés, como sostiene el materialismo de Marx.

Según Silva, la metáfora del ‘reflejo ideológico’ es tan legítima como hablar de ‘mente fotográfica’, ‘reflejo mental’ o ‘fotografía ideológica’ pues son metáforas típicas de la época de la invención de la fotografía (entre siete y diecinueve años antes de la escritura de *La ideología alemana*)⁴²⁷.

La segunda analogía se da entre la relación de un típico reflejo en la retina con un proceso físico de vida y la relación de la ideología con un proceso histórico de vida, es decir, el proceso físico y el proceso histórico determinan la representación del mundo tanto para la retina como para la conciencia; dicho de otra forma, entre la ideología y la realidad histórica-material media una relación de dependencia similar a la que hay entre un reflejo óptico y la realidad físico-natural. Es así como el término ‘reflejo ideológico’ era para Marx tan solo una metáfora. Según Silva, después de *La ideología alemana*, Marx abandonó casi por completo la metáfora del reflejo, aunque no así Engels, su coautor.

Como se puede leer en el fragmento citado, Marx sitúa a la misma altura de la metáfora del reflejo una metáfora acústica cuya locución sería ‘el eco ideológico’, que, aunque está menos desarrollada, es para Silva, tan legítima como la anterior. En cualquier caso, señala que el peligro de tomar por explicación científica la metáfora es tomar las tesis de Marx en el sentido contrario. Con la ‘superestructura’ se daba lugar a la autonomía de la esfera del pensamiento respecto a la realidad material como hacía la filosofía (teología) especulativa; ahora con el

⁴²⁶ Marx y Engels, *La Ideología Alemana*, 26 [paréntesis de Ludovico Silva] [corchetes añadidos].

⁴²⁷ Silva, *El estilo literario de Marx*, 72.

‘reflejo’, o incluso el ‘eco’, supuestamente Marx habla de un determinismo mecanicista como el de Demócrito, o bien, un causalismo unilateral.

Según Bunge, la causalidad es una determinación que “se realiza en forma *unívoca* o inequívoca por condiciones *externas*”⁴²⁸. De esta definición se puede decir que, contrario a lo supuesto con el equívoco de la analogía con el reflejo óptico, la ideología no está determinada causalmente por la realidad histórica, pues ésta puede determinar a aquella en los individuos tanto fuera como dentro de ellos mismos; asimismo, esta determinación, a diferencia de la causal, es reversible y multívoca, esto último sólo ha sido posible gracias a las múltiples facetas de la realidad material del sistema capitalista.

Es un verdadero juego en el que la realidad material produce una ideología que *niega* el verdadero carácter de la realidad material idealizándolo, y que luego, a su vez, incide activamente sobre esa realidad, con lo que ésta resulta doblemente negada, eso es, *afirmada*. Por eso lo esencial de toda ideología es la afirmación profunda y constante del orden material existente, su justificación suprema.⁴²⁹

Para Silva es injustificable el yerro de tantos marxistas de adoptar la formulación metafórica en lugar de la científica, si se consideran las reducidas veces en que Marx la utiliza en sus textos, en comparación con su teoría de la ideología como *expresión (Ausdruck)* de las relaciones materiales, esto es, lenguaje en un sentido activo, y no un reflejo pasivo.

Luego de estas aclaraciones cabe preguntarse, cuál sería, entonces, en lugar de las metáforas de la superestructura o del reflejo, la formulación científica de la teoría de la ideología de Marx. La respuesta está en el mismo texto de *La ideología alemana*: “Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones materiales dominantes concebidas como ideas”⁴³⁰.

⁴²⁸ Bunge, Causalidad, EUDEBA, Buenos Aires, 1965, 38, citado en Silva, 77 [énfasis del autor].

⁴²⁹ Silva, 79 [énfasis del autor].

⁴³⁰ Marx y Engels, *La Ideología Alemana*, 50–51.

4.2.2 Religión e ideología

Una vez establecida a grandes rasgos la noción de ideología de Marx es posible establecer su relación con la religión. Por un lado, según Comstock⁴³¹, en el ya citado segundo párrafo de la *Introducción*, Marx describe la religión como ideología:

Este Estado, esta sociedad producen la religión, *una conciencia del mundo invertida*, porque ellos son un mundo *invertido*. La religión es la teoría general de este mundo, su suma enciclopédica, su lógica bajo forma popular, su *point d'honneur* [pundonor o puntillo de honor] espiritualista, su entusiasmo, su sanción moral, su solemne complemento, su razón general para consolarse y justificarse. Es la *realización fantástica* de la esencia humana, porque la esencia humana carece de verdadera realidad. La lucha contra la religión es, por tanto, indirectamente, la lucha contra *aquel mundo* que tiene en la religión su arma espiritual.⁴³²

En efecto, con lo revisado en el apartado anterior, es claro que con el término ‘conciencia del mundo invertida’ se está hablando tempranamente de la ideología. De igual forma, ya se aclaró antes a qué se refiere la noción de ‘mundo invertido’. Respecto al mote de ‘teoría general de este mundo’ y ‘suma enciclopédica’ vale decir que alude a la pretensión de absoluto (como lo llaman Reyes Mate y Zamora) o de universalidad (el universal ideológico de Žižek) de la teología ordinaria y especulativa mediante la cual el individuo se relaciona con el género humano en abstracto; ‘pundonor espiritualista’ hace referencia a la calidad ontológica del sentimiento como un aspecto ni material ni práctico.

Por otro lado, ‘sanción moral’ y ‘razón general para consolarse y justificarse’ son equivalentes, pero cabe subrayar el sentido *justificante* característico de la ideología ahora compartido con la religión. Pasa lo mismo con ‘solemne complemento’ que señala indirectamente la condición incompleta del mundo, la carencia humana, la falsedad de la totalidad racional social (de Hegel), o, en palabras de Žižek, el ‘síntoma social’⁴³³ que el universal ideológico pretende negar.

⁴³¹ Comstock, “La crítica marxista de la religión: una ambigüedad que persiste”, septiembre de 1978, 7.

⁴³² Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 491 [énfasis del autor] [corchetes añadidos con la traducción de Roses].

⁴³³ Žižek, *El sublime objeto de la ideología*, 47.

Al final del fragmento citado, Marx se refiere a la religión como ‘arma espiritual’. Es preciso observar divergencia de la traducción del término como ‘arma’, por ejemplo, con las de Reyes Mate y Zamora⁴³⁴ y la de Rosenblat y Alberti⁴³⁵, incluso una anterior del mismo Roses⁴³⁶, en donde usan el término ‘aroma’. Desde el punto de vista del materialismo, el término ‘aroma espiritual’ parece más adecuado para expresar la calidad de consecuencia o derivado espiritual, en este caso, de una causa material. No obstante, más adelante, cuando se discuta propiamente la dialéctica de la emancipación, se podrá apreciar que el uso del término ‘arma’ está más justificado.

En concordancia con el señalamiento de Comstock, y dado que es en el mismo texto de la *Introducción* donde se da por concluida (al menos en lo esencial) la crítica de la religión, según Tovar y Kudó, la crítica de la religión en la obra de Marx tiene su mayor desarrollo en su concepción y crítica de la ideología como forma ilusoria de la conciencia social, y distinguen tres momentos en este desarrollo.

Respecto al primer momento se limitan a explicar que, en el marco de la concepción materialista de la historia, la religión junto con la filosofía y otras construcciones teóricas o espirituales, como formas de conciencia social, se deben explicar a partir del análisis concreto las condiciones materiales donde surgen y se desarrollan⁴³⁷. Es decir, de acuerdo con Marx, al menos en cuanto a lo dicho en la segunda y cuarta *Tesis sobre Feuerbach*, no se puede calificar *a priori* si una religión en particular es una forma real o ilusoria de la conciencia social, sino en la práctica social de los individuos que adoptan estas representaciones religiosas; dicho de otra forma, le interesa indagar la función social de la religión, su papel en la historia de la lucha de clases.

Justamente, Tovar y Kudó identifican una doble función social de la religión en el marco del conflicto de clases. La primera es la cohesión social, de legitimar y *justificar* el orden social

⁴³⁴ Mate y Zamora, “Sentido y actualidad de la crítica marxiana”, 2018, 145.

⁴³⁵ Tarcus, *Antología Karl Marx*, 92.

⁴³⁶ Grijalbo, *Carlos Marx y Federico Engels La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, 3.

⁴³⁷ Tovar y Kudo, “La crítica de la religión. Ensayo sobre la conciencia social según Karl Marx”, 87.

vigente e interiorizar la explotación mediante un mecanismo de compensación trasmundano o pundonor espiritualista, tal como se leyó en el anterior fragmento citado. La segunda es la protesta, tanto como reclamo de los oprimidos y de juicio moral contra sus explotadores, como de reivindicación utópica que moviliza a las masas. No puede omitirse mencionar la siguiente línea de la *Introducción*: “la miseria religiosa es [...] la protesta contra la miseria real”⁴³⁸.

Bajo este aspecto, Dussel trae a cuenta la actitud de Marx ante los movimientos cristianos comunista y socialista donde encuentra el peligro de una desviación política producida por la ambigüedad de los postulados religiosos. En efecto, Marx y Engels mantuvieron una polémica con los autodenominados ‘socialistas verdaderos’ entre quienes se contaba Hermann Kriege, quien en Estados Unidos se presentaba como representante de los comunistas alemanes y atribuía a su lucha objetivos de la “religión del amor”, que es como llamaba al cristianismo. En respuesta contra Kriege, Marx y Engels redactaron un texto crítico donde lo acusan de

rebusca[r] aquí, bajo el emblema del comunismo, clientela para todas las abominaciones del cristianismo [...]. [Citan a Kriege que dice] “Pedimos en nombre de esta *religión del amor* que se sacie al que tiene hambre, que se dé de beber al sediento y que se vista al desnudo”. [Y reviran] Petición repetida hasta la saciedad y sin el menor resultado desde hace mil ochocientos años. [...] Una doctrina que predique el deleite de conductas rastreras y el desprecio de sí mismo puede que convenga a los bravos... *monjes*, pero de ninguna manera, a hombres decididos, sobre todo en tiempos de lucha.⁴³⁹

Al respecto señala Dussel que, en similitud al fundador del cristianismo, el sentido de la revolución para Marx es el de establecer el reino de Dios en el mundo, que se realice aquí y ahora la justicia en la historia, no después en el más allá⁴⁴⁰. Tovar y Kudó consideran que, en estos movimientos políticos cristianos, la religión cumple una función social de protesta,

⁴³⁸ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 491 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

⁴³⁹ Marx, “Circular contra Kriege”, 227–28, 230 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

⁴⁴⁰ Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 54.

aunque admiten el riesgo encontrado por Marx debido a la admisión de nociones como el amor fraternal provenientes de la jerga religiosa sin una revisión crítica⁴⁴¹.

Sobre el segundo momento, Marx elaboró juicios en los que la religión sólo puede ser una conciencia ilusoria y por tanto una ideología contemplada para desaparecer en la sociedad comunista. Este momento extiende su presencia hasta su obra de madurez.

El *reflejo religioso* del mundo real únicamente podrá desvanecerse cuando las circunstancias de la vida práctica, cotidiana, representen para los hombres, día a día, relaciones diáfanas racionales, entre ellos y con la naturaleza. La figura del proceso social de vida, esto es, del proceso material de producción, sólo perderá su místico velo neblinoso cuando, como producto de hombres libremente asociados, éstos la hayan sometido a su control planificado y consciente.⁴⁴²

Según Tovar y Kudó, el Marx maduro basa estos juicios en sus concepciones de juventud, como la aparecida en *Zur Judenfrage* donde afirma: “La existencia de la religión es la existencia de un defecto”⁴⁴³, y no tendría lugar en una perspectiva científica porque significaría admitir una *esencia* de la religión independiente del desarrollo de la historia.

Lo interesante de la lectura de Tovar y Kudó es su conclusión: “En la perspectiva de la concepción materialista de la historia, se puede perfectamente concebir que una cierta representación religiosa pueda ser una representación real, correspondiente a una práctica social real y liberadora dentro de la lucha de clases”⁴⁴⁴. En este sentido, coinciden con Dussel sobre la posibilidad de una religión crítica o emancipadora⁴⁴⁵.

Finalmente, en cuanto al tercer momento, destacan que, pese a esta digresión marcada por la abstracción, Marx también emite juicios contra la religión desde un punto de vista histórico material, por ejemplo, cuando observa que las iglesias en la nación francesa, tras la revolución ilustrada, vieron aminorado su poder e influencia sobre las masas de obreros. Con

⁴⁴¹ Tovar y Kudo, “La crítica de la religión. Ensayo sobre la conciencia social según Karl Marx”, 76.

⁴⁴² Marx, *El Capital*, 1984, 1:97 [énfasis del autor].

⁴⁴³ Marx, “Sobre la cuestión judía”, 468.

⁴⁴⁴ Tovar y Kudo, “La crítica de la religión. Ensayo sobre la conciencia social según Karl Marx”, 90.

⁴⁴⁵ Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 24–25, 117 y ss.

esta consideración, fragmentos como el siguiente muestran mayor coherencia con la concepción materialista de la historia.

Como ya hemos dicho, la evaporación real y prácticas de estas frases, la eliminación de estas ideas de la conciencia de los hombres, es obra del cambio de las circunstancias, y no de las deducciones teóricas. Para la masa de los hombres, es decir, para el proletariado, estas ideas teóricas no existen y no necesitan, por tanto, ser eliminadas, y aunque esta masa haya podido profesar alguna vez ideas teóricas de este tipo, por ejemplo ideas religiosas, hace ya mucho tiempo que las circunstancias se han encargado de eliminarlas.⁴⁴⁶

Este último momento es meramente la consecuencia del materialismo adoptado por Marx, y su interés en la práctica, y en la transformación del mundo por encima de su interpretación. Con esto, la crítica de la religión no se trata, como algunos piensan, de la persecución de creyentes y la imposición del ateísmo, sino que, en tanto que la religión sea una ideología de dominación, para Marx lo más urgente es la transformación de las condiciones materiales para la emancipación de las clases oprimidas, dominadas y explotadas, y sólo entonces la ‘evaporación’ de las ideas religiosas, del ‘aroma espiritual’ se dará por añadidura.

4.3 La metáfora del opio

Como afirma Michael Löwy, “la conocida frase ‘la religión es el opio del pueblo’ es considerada como la quintaesencia de la concepción marxista del fenómeno religioso por la mayoría de sus partidarios y oponentes”⁴⁴⁷. Sin embargo, como afirman también otros estudiosos, el vínculo entre opio y religión no es una idea original del joven Marx. Más aún, es una metáfora cuyo significado se da por entendido a casi dos siglos de haber sido escrita.

Es generalmente admitido el señalamiento sobre que, en la actualidad, la comparación entre opio y religión resulta obvia: ambos suprimen el dolor, distorsionan la realidad y ofrecen un consuelo artificial que puede volverse adictivo; sin embargo, Andrew McKinnon denuncia

⁴⁴⁶ Marx y Engels, *La Ideología Alemana*, 43.

⁴⁴⁷ Löwy, “Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?”, 282.

la pérdida del sentido metafórico de la frase el ‘opio del pueblo’, a fuerza de una repetición cuasi dogmática⁴⁴⁸, así como por el hecho de la actual preponderancia de una perspectiva que ha naturalizado la prohibición puritana del opio⁴⁴⁹. Por tanto, si se busca entender el significado de la famosa sentencia se debe preguntar: ¿qué pudo haber significado el opio en 1843 para Marx y sus lectores? McKinnon responde postulando tres sentidos que están implicados en la metáfora y muestran su complejidad.

El primero es que el opio era entonces una medicina bienquista. Esto era algo compartido por Marx, como lo muestra su uso para librarse de los carbúnculos⁴⁵⁰ que lo afectaron, así como su uso extendido en la clase trabajadora y su prescripción por el gremio médico para el dolor, pero también como cura para enfermedades diversas como infecciones bronquiales, cólera, fiebre, fatiga, dolores menstruales, entre otros.

El segundo es su sentido lucrativo. En efecto, fueron dos guerras las desplegadas por el Imperio Británico contra China para defender el comercio del opio, el cual representaba la séptima parte de los ingresos del gobierno indobritánico. Justo la primera guerra terminó en 1842, año en que Marx redactó su epíteto. Según McKinnon, por entonces el término ‘opio’ evocaba fuertemente el conflicto⁴⁵¹. Llama la atención la observación de Marx respecto a la condición legal de ‘herejía’ imputada al consumo del opio en China⁴⁵².

El tercero y último, es el uso recreativo que intelectuales, artistas y poetas de la época daban al opio, mediante el cual accedían a visiones de una realidad alterna, un ‘no lugar’ o ‘buen lugar’, lo que encaja perfectamente con el sentido de *utopía* elaborado por Tomás Moro⁴⁵³.

⁴⁴⁸ McKinnon, “Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest”, 15.

⁴⁴⁹ McKinnon, 18.

⁴⁵⁰ McLellan, *Karl Marx His life And Thought*, 337.

⁴⁵¹ McKinnon, “Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest”, 17.

⁴⁵² *Marx-Engels Collected Works*, International Publishers, New York, 1975, vol.16, 19, citado en McKinnon, 18.

⁴⁵³ Goux, *Symbolic Economies: After Marx and Freud*, Cornell University Press, Ithaca NY, 1990, citado en McKinnon, 18.

Estas tres formas de percibir el opio en el siglo XIX muestran la imposibilidad de aprehender la metáfora opio-religión como un aspecto del discurso de Marx con un sentido único y obvio como se considera generalmente.

4.3.1 La dialéctica de la emancipación

Para ampliar el sentido de la metáfora del opio es necesario, como hace McKinnon, remontarse al texto de donde proviene, esto es, la famosa *Introducción*, donde Marx, luego de establecer las limitaciones que la emancipación política tiene en Estados Unidos y Francia, postula una ruta diferente para Alemania.

Marx revela que, si la crítica de la filosofía especulativa del derecho se opone a la conciencia política alemana, “se orienta, no hacia sí misma, sino hacia *tareas* para cuya solución no existe más que un medio: la *práctica*”⁴⁵⁴. Es decir, así como la filosofía alemana tiene un especial interés para la crítica del Estado político moderno, y que por ello decida analizarla profundamente tal y como anuncia en la *Introducción*, considera que

el *status quo* del pueblo alemán no carece tampoco de interés para los pueblos *modernos*, ya que el *status quo* alemán es, en realidad, la *culminación franca y sincera del antiguo régimen*, y este, el *antiguo régimen*, la *debilidad oculta del Estado moderno*. La lucha contra el presente del pueblo alemán es la lucha contra el pasado de los pueblos modernos, cuyas reminiscencias siguen pesando todavía sobre ellos y agobiándolos”⁴⁵⁵

Esto tiene mayormente el sentido de una denuncia contra el Estado prusiano, ya mencionada anteriormente. Según Marx, el Estado medieval ha llegado a tal grado de desarrollo en Alemania que no es posible un estadio peor de la situación política imperante, ni siquiera en el moderno Estado francés.

Ante esta situación, Marx se pregunta “¿puede llegar Alemania a una práctica *à la hateur des princes* [a la altura de los principios], es decir, a una *revolución* que la eleve, no sólo al *nivel oficial* de los pueblos modernos, sino a la *altura humana*, que será el futuro inmediato

⁴⁵⁴ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 497 [énfasis del autor].

⁴⁵⁵ Marx, 494 [énfasis del autor].

de estos pueblos?”⁴⁵⁶. Su respuesta es afirmativa y está sujeta a las condiciones reales alemanas las cuales, pese a su anacronismo, encarnan abiertamente los vicios disimulados en el Estado moderno.

En seguida, Marx se cuestiona cómo podrá el pueblo alemán remontar los límites de sus condiciones ideales que residen en la filosofía especulativa del derecho y el Estado, si ni siquiera ha podido superar las condiciones reales negadas ya por esta conciencia, por no decir negadas también por las condiciones reales del extranjero. La emancipación teórica mediante la crítica de la religión o de la filosofía alemana por parte de un individuo o grupo de individuos equivale a lo hecho por sus colegas periodistas que se trasladaron a Francia, porque dejó intacta la situación alemana.

El problema al que se enfrenta esta forma de crítica ya lo denunciaba Marx desde el primer cuestionamiento al Estado Prusiano cristiano, es decir, “el inmenso divorcio existente entre los postulados del pensamiento alemán y las repuestas de la realidad alemana [,] el mismo divorcio que existe entre la sociedad alemana y el Estado y consigo mismo[sic]”⁴⁵⁷.

Para Marx, el individuo emancipado de la religión no debe desentenderse del género, de su vínculo con la comunidad política. Eso es un poco de lo que reprobaba en sus colegas hegelianos. En Alemania es necesaria la crítica de la conciencia religiosa, pero no es suficiente ese grado de emancipación, es decir, la emancipación teórica equivalente a la emancipación política, como ya se señaló en el capítulo anterior. Por un lado, Marx postula una emancipación humana, una revolución radical del estado de cosas alemán, por otro lado, reconoce los límites de la crítica:

Cierto es que el arma de la crítica no puede suplir a la crítica de las armas, que el poder material tiene que ser derrocado por el poder material, pero también la teoría se convierte en un poder material cuando prende en las masas. Y la teoría puede prender en las masas a condición de que argumente y demuestre *ad hominem*, para lo cual tiene que hacerse una crítica radical. Ser radical es atacar el problema por la raíz. Y la raíz, para el hombre, es el hombre mismo.⁴⁵⁸

⁴⁵⁶ Marx, 497 [énfasis del autor] [corchetes añadidos con la traducción de Roses].

⁴⁵⁷ Marx, 498 [corchetes añadidos].

⁴⁵⁸ Marx, 497 [énfasis del autor].

Este planteamiento establece las bases de la empresa filosófica de Marx porque se propone la crítica radical de la filosofía, en tanto que ésta integra la visión de futuro de Alemania, pero sobre todo porque traduce en la práctica la determinación de la filosofía como voluntad vuelta contra el mundo ‘existente sin ella’ cuando prende en las masas, cuando en su argumentación abandona la perspectiva general propia de la filosofía y adquiere una perspectiva particular. La manera en que esta filosofía salva su legitimidad teórica es a través de la crítica como confrontación con la realidad concreta de la idea o concepto de humanidad. A esta determinación de la filosofía se refería Marx en su *Disertación*:

Al volverse la filosofía, como voluntad, contra el mundo fenoménico, el sistema desciende a una totalidad abstracta, es decir, se convierte en un aspecto del mundo, al que se enfrenta otro. [...] Al infundirse en ella el impulso de realizarse, entra en tensión con todo. Se rompe la autarquía y la cerrazón interiores. [...] Por donde se llega a la consecuencia de que [...] su realización es, al mismo tiempo, su pérdida, de que lo que combate hacia el exterior es su propio defecto interior. [...] Lo que a ella se enfrenta y lo que combate es siempre lo mismo, lo que ella misma es, aunque con factores invertidos.⁴⁵⁹

Es preciso señalar la posible interpretación del ‘defecto interior’ de la filosofía como su incurrencia en el *ad hominem*, porque éste es el mismo defecto encontrado por Marx en la ley de censura, en la libertad parlamentaria, en la *historische Juristenschule*, en los *droits de l’homme et du citoyen*, en la prensa oficialista, a saber, la voluntad y autoconciencia particulares, es decir, la arbitrariedad. Este mismo defecto es evidente en su posterior teoría de la ideología, cuando sostiene que la conciencia se funda en la práctica social de clase. En consecuencia, Marx reconoce la arbitrariedad y particularidad subyacente en toda forma de conciencia, sea religiosa, política o filosófica, porque todas ellas son también manifestaciones condicionadas por la historia.

Justo esto reclama cuando Marx le impugna a cualquier postura política, sea el quietismo positivo o los movimientos liberal y comunista, que no puede limitarse a reivindicar sus

⁴⁵⁹ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 60 [corchetes añadidos].

victorias históricas, “sino que deberá aspirar a una forma de gobierno que responda a una conciencia del pueblo totalmente nueva, más profunda, más desarrollada y *más libre* [sic]”⁴⁶⁰.

Marx avanza en esta formulación filosófica y entiende su necesidad de conciliar esta conciencia del pueblo, como autoconciencia humana, con las necesidades directamente prácticas⁴⁶¹ de las masas. Desde los primeros planteamientos de un nuevo periodismo, Marx ya había advertido que “el único círculo de ideas en cuyo valor cree el público casi tanto como en los sistemas de las necesidades materiales es el círculo de las ideas religiosas”⁴⁶², sin embargo, a estas alturas del análisis es claro que con el término ‘ideas religiosas’ no sólo se refiere a los postulados del cristianismo, es decir, una conciencia explícitamente religiosa como la de todo el partido positivo, sino también postulados filosóficos intrínsecamente religiosos, como los de Bauer y sus correligionarios, y en general la filosofía hegeliana, según los señalamientos de Feuerbach.

Recapitulando, Marx primero trazó el perfil de una filosofía emancipadora, ahora le queda definir el perfil humano necesario para la emancipación práctica porque, según él, “No basta con que el pensamiento acucie hacia su realización; es necesario que la misma realidad acucie hacia el pensamiento”⁴⁶³, es decir, se trata de definir aquellas masas en quienes prenderá esta empresa filosófica.

En ese sentido, Marx reitera su interés en Alemania porque su desarrollo se da en dos sentidos contrapuestos, pues en ella se participa del desarrollo de las condiciones ideales de Europa, lo que también incluye las condiciones políticas por las que pugna la izquierda hegeliana, pero no así de sus condiciones reales, reuniendo así, en la práctica, los defectos del desarrollo de los estados europeos.

Antes se habló de ‘la particularidad de los *droits de l’homme*’, pero aquí Marx es diáfano. Si en su teoría de la ideología llegó a la conclusión de que toda forma de conciencia se encuentra

⁴⁶⁰ Marx, “La ‘oposición liberal’ en Hannover”, 285 [énfasis del autor].

⁴⁶¹ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 498.

⁴⁶² Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 231.

⁴⁶³ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 498.

arraigada en una práctica de clase específica, es porque observó que la emancipación política fue vista y promovida por la clase emancipada como una emancipación general, aunque en la práctica sólo tuviera efectos en la sociedad con quien compartiera la misma situación de dicha clase, a saber, la posesión de la propiedad y el acceso a los bienes materiales y espirituales.

Marx considera que el problema de la emancipación de clase puede atajarse del mismo modo como coinciden la crítica del Estado moderno y la crítica de la filosofía alemana del derecho y el Estado, es decir, “para que la *revolución de un pueblo* y la *emancipación de una clase especial* de la sociedad civil coincidan, para que una clase *valga* por toda la sociedad, se necesita, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se condensen en una clase”⁴⁶⁴, así como en Alemania se condensan los defectos del desarrollo europeo. Este es el perfil humano de la emancipación.

Sin embargo, Marx se encuentra con que, en Alemania, todas las clases se remiten a sus condiciones materiales particulares para exigir un derecho especial, mejor dicho, un privilegio, ahí existe la ley sin que exista la conciencia de la esencia general del derecho, sólo existe la conciencia de partido, el espíritu estamental. Se pregunta y responde Marx:

¿Dónde reside, pues, la posibilidad *positiva* de la emancipación alemana? *Respuesta:* en la formación de una clase atada por *cadena radical*, de una clase de la sociedad civil que no es ya una clase de ella; de una clase que es ya la disolución de todas las clases [...]; que ya no puede apelar a un título *histórico*, sino simplemente a título *humano* [...]; de una esfera, por último, que no puede emanciparse a sí misma sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y, al mismo tiempo, emanciparlas a todas ellas; que representa, en una palabra, la *pérdida total* del hombre, por lo cual sólo puede ganarse a sí misma mediante la *recuperación total del hombre*. Esta disolución total de la sociedad cifrada en una clase especial, es el *proletariado*. [...] Así como la filosofía encuentra en el proletariado sus armas *materiales*, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas *espirituales*, y cuando el rayo del pensamiento prenda en lo profundo de este candoroso suelo popular, la emancipación de los *alemanes como hombres* será una realidad.⁴⁶⁵

⁴⁶⁴ Marx, 500.

⁴⁶⁵ Marx, 502 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

De este modo, en la ‘formación de una clase’ se aterriza el proyecto de la *mundanización* de la filosofía anunciado por Marx en su *Disertación*, y remata afirmativamente la negación de la ‘*filosofización* de la religión’ hecha por la crítica. Esto se considera la principal contribución teórica de la *Introducción*. Valga señalar, como hace Dussel, que este fragmento citado, proveniente de la última página de la *Introducción*, fue escrito por Marx cuando ya se encontraba en París, y, por tanto, en pleno giro económico de su pensamiento⁴⁶⁶.

Según su lectura del fragmento anterior, McKinnon sostiene que el proletariado,

al transformar la sociedad, se transforma a sí mismo, y mientras transforma a la sociedad, se transforma a sí mismo. Para Marx, una no puede separarse de la otra. En resumen, la lógica dialéctica apunta, no a la inmovilidad del ser, sino al devenir, a través de la superación de las contradicciones: sólo es posible la emancipación universal gracias a las cadenas universales.⁴⁶⁷

Entonces, el proletariado es la negación práctica, la contradicción radical de cualquier alcance que haya pretendido la emancipación política, porque esta clase social se haya desprovista de propiedad, y con ella, de la posibilidad de ejercer efectiva y plenamente cualquier otro derecho general. Representa para Marx la clase completamente despojada en la práctica de su condición humana, es la esfera social donde la sociedad deja de ser humana, es la negación radical de la idea de *sociedad* fundada en la igualdad esencial de las partes para establecer un contrato social, de ahí que la existencia, e incluso, la sola posibilidad del proletariado considerada como parte de la sociedad es la disolución del orden social, de la razón social de humanidad, es la *irracionalidad* materializada, es el mundo *irracional*.

El proletariado proclama la negación de la propiedad privada porque se define, tanto como la clase social a la que le es negada la propiedad privada, como aquella clase cuya humanidad o participación de la sociedad es radicalmente negada por la (carencia de) propiedad privada, y persigue, por tanto, la negación de ese sistema social en el que el proletariado es negado, o sea, la negación de la sociedad de la propiedad privada.

⁴⁶⁶ Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*, 48–49.

⁴⁶⁷ McKinnon, “Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest”, 19 [traducción de Eugenia Sofía Durán Juárez].

Por su parte, si Alemania es el conglomerado de condiciones políticas en las que la condición estamental (circunstancial o histórica) está muy por encima de la condición humana (esencial), es decir, cuando el Estado se entiende fundamentalmente como una comunidad de estamentos y no de seres humanos, representa no la realización sino la negación radical de la *idea* de Estado.

La abolición del proletariado alemán y la realización de la filosofía crítica alemana se traduce en la abolición de la irracionalidad y de la negación práctica de la esencia humana, y en la realización de la racionalidad, en la afirmación práctica de la esencia humana, de la dignidad vital de la comunidad humana.

4.3.2 *Aufheben*

La forma en cómo Marx presenta a la vez aquello que da origen al proletariado, como clase social, y aquello que le daría fin y traería con ello la emancipación humana, contiene en el fondo la manera en cómo concibe la dialéctica. La comprensión de la dialéctica por parte de los Jóvenes Hegelianos reviste una importancia crucial para trazar las líneas de su crítica de la religión.

A propósito del planteamiento vertido en la *Introducción* de alcanzar la emancipación humana en Alemania, cabe observar que requirió de reconocer, primero, la contraposición entre los partidos políticos práctico y teórico alemanes, y luego, la necesidad de ‘*superar* la filosofía realizándola’. *Superación* o *Aufheben* es un término usado por Hegel para referirse al movimiento dialéctico, como señala McLellan.

La dialéctica es un proceso y, al mismo tiempo, un progreso, es decir, que conduce de un determinado estado de cuestiones a otro más alto o más completo [sic]. Sin embargo, el segundo no excluye el primero, que aún sigue formando parte de aquel. La palabra que Hegel utiliza para describir esta transición es *aufheben*, que él mismo explica como sigue: “*Aufheben* tiene en el idioma alemán un doble significado, pues significa conservando, *preservando*, y, al mismo tiempo también haciendo cesar, poniendo fin. Además, conservando incluye el aspecto

negativo de que algo es apartado de su contigüidad y, por lo tanto, de una existencia que se abre a las influencias externas, para ser preservado”.⁴⁶⁸

Se puede decir que la forma de Bauer de entender la dialéctica es muy diferente a la de Hegel, porque, como señala McLellan, para aquél el segundo estado de cosas era respecto al primero, no su *expresión*, sino su negación, y, llevado al extremo, su contrario. Ello explica que, si el primer estado de la autoconciencia era la razón, el segundo estado, o sea, la religión, era para él la razón negada, la *sinrazón*, su opuesto exacto. En cambio, la posición de Feuerbach es más fiel a Hegel porque comprende que la conciencia religiosa no es la negación de la autoconciencia humana como su contrario, y más bien en la primera se preserva la segunda porque ésta es apartada de su contigüidad, es decir, alienada.

Con un análisis más profundo de Hegel, Marx define *superación* como aquella “en la que se entrelazan la *negación* y la conservación, la afirmación”⁴⁶⁹. Una glosa posterior de Engels sobre la dialéctica amplía el sentido dado por Marx a la *superación*, cuando señala “La filosofía es, pues, aquí ‘superada’, es decir, ‘tanto superada como conservada’; superada en cuanto a su forma, conservada en cuanto a su contenido real”⁴⁷⁰. De aquí sobresale la contradicción entre forma y contenido.

McKinnon destaca las últimas líneas de la *Introducción* y la relación que se establece entre filosofía y proletariado: “Philosophy cannot realize itself without transcending [Aufhebung] the proletariat, and the proletariat cannot transcend [aufheben] itself without realizing philosophy”⁴⁷¹. Esta dialéctica entre filosofía y proletariado, o bien, entre pensamiento y mundo, resume lo más importante de la *Introducción*.

⁴⁶⁸ McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos*, 66, citando a Hegel, *Werke*, III, Berlín, 1832, pp. 110-111.

⁴⁶⁹ Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, 1982, 657 [énfasis del autor]. En la edición referida el texto citado figura como la última parte del tercer manuscrito. En cambio, en una edición anterior de los *Manuscritos* (1968) el texto citado no se incluye. También aparece en otro lugar (Grijalbo, *Carlos Marx y Federico Engels La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*), bajo el mismo título (o subtítulo) de “Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general”.

⁴⁷⁰ Engels, *Anti-Dühring*, 207.

⁴⁷¹ McKinnon, “Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest”, 19 citando a McLellan, *Karl Marx: Selected Writings*, Oxford University Press, Oxford, 1977, 73.

Ahora bien, cabe aclarar a qué filosofía se refiere Marx cuando dice que debe ‘prender en las masas’. Curiosamente, se trata del proyecto de la crítica de la religión que, en sus palabras, “desemboca en el postulado de que *el hombre es la suprema esencia para el hombre* y, por consiguiente, en el *imperativo categórico* de *echar por tierra todas aquellas relaciones* en que el hombre es un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable”⁴⁷², esta sentencia no dista mucho de la ampliamente conocida décimo primera de las *Tesis*. Esto no es prueba de otra cosa sino del mutuo y sucesivo condicionamiento de crítica y la religión. Una vez terminada en su esencia la crítica de la religión, como señala la primera línea de la *Introducción*, la (filosofía) crítica adquiere un nuevo papel ahora respecto a la historia, como se infirió en apartados anteriores.

Lo que corresponde desarrollar ahora es cómo gracias a la crítica dialéctica también la religión adquirió un nuevo sentido no unívoco. La dialéctica específica que yace en la cuestión de la religión es explícita en apenas la primera línea de lo que McKinnon considera el análisis propio de Marx (no lo heredado por Feuerbach) en torno a la religión:

La miseria *religiosa* es, por una parte, la *expresión* [*Ausdruck*] de la miseria real y, por otra, la *protesta* contra la miseria real. [...] La religión es el *opio* del pueblo. [...] La religión es, simplemente, el sol ilusorio que gira en torno al hombre mientras éste no se decide a girar en torno a sí mismo.⁴⁷³

No puede pasar por alto la aparente contradicción entre el primer enunciado y el último de esta cita: mientras en el último habla de simplicidad o univocidad, y remite al lector de la posición epicúrea sobre los dioses y los meteoros revisada en la *Disertación*, en el primer enunciado de la cita es evidente la atribución a la religión de un sentido dialéctico porque resalta dos significados y expresa que se dan ambos simultáneamente (en alemán “*en einem* [...] *und in einem*”) en un equilibrio inestable donde ambas partes se influyen mutuamente,

⁴⁷² Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 497 [énfasis del autor].

⁴⁷³ Marx, 491 [énfasis del autor] [corchetes y subrayado añadidos].

aunque históricamente, incluso en el mismo texto de la *Introducción*, una haya prevalecido sobre la otra⁴⁷⁴.

De este modo, la ubicación de la frase ‘el opio del pueblo’, según McKinnon, sugiere que en el opio se resuelve el movimiento dialéctico expresión-protesta, y, por tanto, es el momento de *aufheben*, tal y como lo definió Marx, como la reunión de la afirmación y la negación. Reactivar la riqueza de sentido en la metáfora opio-religión requiere mostrar que el sentido dialéctico de la religión como expresión y como protesta también se encuentra presente en el opio por sí mismo.

En ese tenor, así como Engels señaló que el deterioro de la salud estaba directamente vinculado con los estragos de las relaciones capitalistas, McKinnon apunta que el opio hacia el siglo XIX ya era expresión del empobrecimiento del pueblo, pues el incremento de su uso es inversamente proporcional al declive de las condiciones de salud y bienestar de la clase trabajadora.

De igual forma que el opio, como producto de la explotación de la amapola y del trabajo de los campesinos, era vendido como una mercancía y generaba considerables ganancias para los capitalistas europeos, en el capítulo anterior se recuperó de *Zur Judenfrage* que la religión comenzaba a constituirse como una mercancía en el Estado moderno, dejando así atrás sus vínculos con el Estado medieval, y produciendo considerables ganancias a quienes la proveen. De este modo, no debe considerarse a la religión como un mero añadido espiritual al mundo material, sino como parte dentro de las relaciones de producción e intercambio de mercancías.

De este modo, el opio es una expresión tanto de las pérdidas como de las ganancias traídas con el establecimiento del capitalismo, y es admisible también que lleve al conflicto, y en él, a la protesta, como las ocasionadas por el comercio de opio con China, y las ya mencionadas Guerras del opio entabladas con Gran Bretaña, aludidas por Marx: “the occasion of this

⁴⁷⁴ Sergio Rojo, “La religion, opium du peuple et protestation contre la misère réelle: Les positions de Marx et de Lénine”, en *Social Compass* v35, no. 2-3, pp. 210, 214, citado en McKinnon, “Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest”, 20.

outbreak has unquestionably been afforded by the English cannon forcing upon China that soporific drug called opium”⁴⁷⁵. Por ello, McKinnon destaca la capacidad de la religión para inducir al conflicto, a la par de sus efectos soporíferos.

El sentido dialéctico del opio aparece con más claridad cuando se tiene en cuenta, por un lado, su importancia como medicina, y por otro, las formas sociales opresivas donde estaba inserto. En efecto, así como de la definición de Engels se estableció que *Aufheben* consiste en la superación de la forma y la preservación del contenido, para McKinnon, las formas sociales deben ser superadas, pues es en ellas radica la contradicción entre forma y contenido⁴⁷⁶.

Paralelamente, se puede observar que la crítica de la religión de los Jóvenes Hegelianos giraba en torno al contenido, a la religión *per se*, mientras la de Marx ha logrado transitar hacia la crítica de la religión *in situ*, y ha volteado a ver hacia el mundo que la produce.

Dar cuenta de este giro hacia el mundo, presente desde las últimas líneas de la *Disertación*, permite no perder de vista la dialéctica con la cual Marx comprende la religión, y que, no obstante, sí obnubila la traducción del término *Aufheben*. McKinnon se refiere al caso de las traducciones al inglés, pero la situación es similar en el español.

El fragmento citado en inglés en el que se establece la dialéctica filosofía-proletariado hay discrepancias en la traducción directa al español. Roses, por ejemplo, traduce: “La filosofía sólo llegará a realizarse mediante la *abolición* del proletariado, el cual no podrá *abolirse* sin la realización de la filosofía”⁴⁷⁷. En cambio, en la versión de Ángel Rosenblat y Marcelo H. Alberti se lee: “La filosofía no puede realizarse sin la *superación* del proletariado; el proletariado no puede *superarse* sin la realización de la filosofía”⁴⁷⁸.

⁴⁷⁵ *Marx-Engels Collected Works*, vol. 12, p. 93, citado en McKinnon, “Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest”, 21.

⁴⁷⁶ McKinnon, 21.

⁴⁷⁷ Roses, *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, 502 [énfasis añadido].

⁴⁷⁸ Marx, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, 106 [énfasis añadido].

Otro tanto ocurre con el siguiente fragmento. Se cita la traducción más reciente de Roses: “Sobreponerse a la religión como la dicha *ilusoria* del pueblo es exigir para éste una dicha *real*. El pugnar por acabar con las ilusiones acerca de una situación, significa pedir que se acabe con una situación que necesita de ilusiones”⁴⁷⁹. Aquí es relevante resaltar la divergencia en la traducción de los términos subrayados. Rosenblat y Alberti traducen así: “La superación de la religión como felicidad *ilusoria* del pueblo es la exigencia de su verdadera felicidad. La exigencia de superar las ilusiones sobre su situación es la exigencia de superar una situación que necesita de ilusiones”⁴⁸⁰. Gracias a la acotación de McKinnon al añadir entre corchetes los términos en alemán *Aufhebung* y *aufheben* (sustantivo y verbo, respectivamente) en el fragmento citado previamente, aparece como preferible la traducción de Rosenblat y Alberti por ser más consistente que la de Roses, sin menoscabo de sus amplios méritos.

La problemática señalada por McKinnon y que, no obstante, es adjudicable también a las traducciones al español, es cuando Marx habla de la *aufheben* de la filosofía o el proletariado. Ahí las traducciones se decantan por una superación en sentido positivo, esto es, como ‘trascender’, ‘sobrepasar’ o ‘sustituir’; en cambio, cuando se trata de la *aufheben* de la religión, las traducciones tienden a fijar el sentido negativo de la superación como ‘abolir’⁴⁸¹.

4.3.4 Utópica

Según la teoría de la conciencia social, las expresiones que tienden a ocultar la realidad constituyen ideologías. Esta descripción parece coincidir con lo designado por Marx como ‘felicidad *ilusoria*’ en el fragmento antes citado, dada su contraposición con la ‘verdadera felicidad’. Sin embargo, como se dijo, McKinnon encuentra en la metáfora del opio un tercer

⁴⁷⁹ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 491 [énfasis del autor] [corchetes y subrayado añadidos].

⁴⁸⁰ Marx, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, 92 [énfasis añadido].

⁴⁸¹ McKinnon, “Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest”, 22.

sentido y precisamente en estas palabras, según el cual el término ‘felicidad ilusoria’ podría estar aludiendo a ciertas visiones de otro mundo, aperturas llamadas utópicas.

Pese a que, según McKinnon, Engels en su obra *Del socialismo utópico al socialismo científico* redujo la idea de la utopía a su sentido negativo, Marx todavía admitía el sentido positivo de la utopía cuando la metáfora ‘religión-opio’ fue escrita. Prueba de ello es que en el mismo texto de la *Introducción* habla del “sueño utópico [...] para Alemania” y lo contrapone a la “barrera general del presente político”⁴⁸².

Es posible, por tanto, que la religión en su dialéctica se remonte a algo más que a la miseria real o al mundo existente, a saber, un mundo imaginario, pero no en su función ideológica de justificación u ocultamiento de la realidad, sino, partiendo del reconocimiento de que no existe y no es real, por ello pueda ser un mundo mejor. Y, aún más, esta potencia mental sería característica del ser humano. Todo esto es coherente con un pasaje posterior de *El capital* donde se lee:

lo que distingue ventajosamente al peor maestro albañil de la mejor abeja es que el primero ha modelado la celdilla en su cabeza antes de construirla en la cera. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes del comienzo de aquél ya existía en la *imaginación del obrero*, o sea *idealmente*. El obrero no sólo *efectúa* un cambio de forma de lo natural; en lo natural, al mismo tiempo, *efectiviza su propio objetivo*, objetivo que él *sabe* que determina como una ley, el modo y manera de su accionar y al que tiene que subordinar su voluntad.⁴⁸³

Esto por supuesto hace eco de la dialéctica filosofía-proletariado de la emancipación. Es decir, aquí de cierta forma ¡coinciden filosofía (crítica), religión y utopía! La explicación de esto la ofrece un señalamiento neurálgico para Comstock: Feuerbach, quien parecía fulminante, no logró y aparentemente tampoco pretendió que su crítica se distinguiera de su objeto, pues abiertamente identifica teología y antropología a lo largo de *Das Wesen des Christentums*⁴⁸⁴, o lo que es lo mismo, la esencia divina y la esencia humana.

⁴⁸² Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 499 [corchetes añadidos].

⁴⁸³ Marx, *El Capital*, 1984, 1:216 [énfasis del autor].

⁴⁸⁴ Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, 104, 218, 232, 241 Aquí aparecen expresiones muy cercanas a esta afirmación.

No obstante, debe insistirse en que Marx no admitió esta igualdad; adoptó su noción de alienación, de la cual se desprendió que “lo que [el ser humano] no tiene en sí, lo disfruta en un modo incomparablemente más alto y más amplio [sic] en Dios”⁴⁸⁵. Aparece así con claridad el elemento utópico destacado por Comstock en la crítica feuerbachiana de la religión.

Aquí tenemos el problema real de la crítica de Feuerbach a la teología cristiana. Su método transformativo ha cambiado las relaciones internas dentro de la gramática del sistema (los sujetos se han vuelto predicados y los predicados, sujetos), pero las cualidades o los predicados mismos permanecen intactos y válidos. En otras palabras, los valores o ideales de amor perfecto, sabiduría perfecta, verdad perfecta, permanecen como el ideal a que aspira el hombre existente.⁴⁸⁶

Parfraseando a Engels, se diría que en la crítica feuerbachiana la religión fue *dialécticamente superada*, en tanto fue *negada en su forma* alienada, es decir, objetivada teológicamente, pero *afirmada en su contenido* antropológico, es decir, en sus predicados.

Volviendo a la metáfora del opio, cabe señalar que en este punto, la religión como utopía trastoca un poco el sentido de la crítica, y adquiere un cariz dialéctico, como lo deja ver el siguiente fragmento de la *Introducción*:

La crítica de la religión es, por tanto, *en germen*, la *crítica* de este *valle de lágrimas* que la religión rodea de un *halo de santidad*. La crítica no arranca de las cadenas las flores ilusorias para que el hombre soporte las sombrías y desnudas cadenas, sino para que se desembarace de ellas y broten flores vivas. La crítica de la religión desengaña al hombre para moverlo a pensar, a obrar y a organizar su sociedad como hombre desengañado que ha entrado en razón, para que sepa girar en torno a sí mismo y a su yo real.⁴⁸⁷

El primer enunciado equipara la crítica de la religión con la crítica de la ideología, en tanto ésta se presenta como complemento y justificación espiritual de la realidad. Pero en seguida aparece la metáfora entre religión y flores ilusorias, que para McKinnon es la misma metáfora religión-opio con la ligera diferencia de que ahora perfectamente a la flor de la amapola.

⁴⁸⁵ Feuerbach, 40–41 [corchetes añadidos].

⁴⁸⁶ Comstock, “La crítica marxista de la religión: una ambigüedad que persiste”, septiembre de 1978, 11.

⁴⁸⁷ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 491 [énfasis del autor] [corchetes y subrayado añadidos].

Según él, Marx señala justamente esto, a saber, la importancia del núcleo utópico de la religión a la par del núcleo ideológico.

En lo que corresponde a la crítica, ésta deja de ser una especie de hermenéutica negativa, que verifica si en la realidad se da la veracidad del discurso ideológico (que abarca el filosófico y el religioso), y se trueca también en *voluntad*. Esta crítica parte de demostrar la falsedad del universal ideológico, de la racionalidad del mundo, de ‘desengañar al hombre’, pero prosigue y también lo ‘mueve a pensar, obrar y organizar su sociedad’. Es decir, aún y justo en la experiencia de la miseria real, incluso la religión le brinda al ser humano algo que la realidad le arrebató, por esto Marx sostuvo: “la religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado alma [sic] de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu”⁴⁸⁸. De alguna manera, ese suspiro, ese ‘estado alma’ o ese ‘espíritu’ que es la religión, también es la promesa de la felicidad real, y con la *aufheben* de la religión Marx pretende afirmar su contenido, la felicidad, pero dejar atrás su forma ilusoria. En este sentido, así como la filosofía, la religión también se superará *realizándola*.

4.4 ¿El fin de la crítica de la religión?

En el camino hacia la comprensión del sentido de la crítica de la religión desarrollado en este capítulo, se revisaron varios autores como apoyo de la exposición. De sus aportaciones destacan sus interpretaciones generales sobre la cuestión. Aquí se presentan algunas perspectivas particulares que a primera vista parecen contrapuestas pero podrían complementarse mutuamente.

⁴⁸⁸ Marx, 491. Esta línea tiene diversas traducciones que, pese a las notables diferencias en los términos, se considera que evocan el mismo sentido. (Marx, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”, 92; Mate y Zamora, *Karl Marx Sobre la religión*, 146).

4.4.1 La ambigüedad de la desmitificación

Richard Comstock plantea una problemática interesante: señala en la crítica de la religión, como una fase del pensamiento de Marx, una ambigüedad latente que raya en lo paradójico y persiste en su ulterior desarrollo. Ésta radica en la crítica de Stirner a Feuerbach, cuyo humanismo considera tan religioso, alienante y opresor como la ‘teología especulativa’ de Hegel a la cual pretendió criticar. Lo curioso aparece en la superación dialéctica de la crítica de Stirner por parte de Marx. Según Comstock:

El proyecto de Stirner consiste en la liberación del hombre de estas entidades fantasmagóricas, con lo cual espera liberar al hombre de todas las inhibiciones que le impiden la realización de sus potencialidades "únicas". Para Marx, esta crítica de la religión concede todavía a las entidades religiosas una especie de poder efectivo y con ello contribuye a la misma alienación que pretende destruir. Así Marx llega a la conclusión de que incluso una crítica de la religión puede permanecer religiosa y desaconseja los ataques frontales contra la religión por el motivo de que prestan apoyo a la misma posición que pretenden eliminar.⁴⁸⁹

De alguna forma, así como la desmitificación de la teología por parte de Hegel dejó en pie los elementos religiosos de los que la derecha hegeliana se valió para buscar legitimar el régimen prusiano, así también, según Stirner, Feuerbach lo hizo al desmitificar el idealismo especulativo de Hegel, y según Marx, también el mismo Stirner al desmitificar el humanismo feuerbachiano. De alguna forma, esto demuestra el carácter dialéctico de la crítica misma, como un proceso de *Aufheben* o desmitificación que niega la forma del elemento religioso, pero preserva su contenido.

Se puede decir que, en rigor, la crítica de la religiosidad hecha por Stirner no es tal crítica, sino a lo sumo un mero reconocimiento, valga decir, del cual Marx no se desprende, sino que lo asume para darle la espalda. Esto último se lo expresa Marx a Ruge cuando fija la nueva orientación de la *Rheinische Zeitung*: “debía tenderse más bien a criticar la religión en la

⁴⁸⁹ Comstock, “La crítica marxista de la religión: una ambigüedad que persiste”, septiembre de 1978, 9.

crítica de las condiciones políticas que a criticar la situación política a propósito de la religión”⁴⁹⁰.

El elemento religioso cuyo contenido Marx hereda de Feuerbach, aún a pesar de la crítica de Stirner, se presenta bajo formas utópicas, y considera como una ambigüedad la tensión entre estos elementos y los elementos científicos. Según Comstock, “Marx se ríe del miedo de Stirner a los espíritus objetivados, pero resulta que ni Feuerbach ni Marx consiguieron exorcizar el fantasma de Dios, modelo ideal que todavía persigue los sueños del hombre”⁴⁹¹.

Para Comstock, la manera en que Marx formula su ateísmo, específicamente en los *Manuscritos de París*, aunque a estas alturas dista del apasionamiento expresado en el Prólogo de la *Disertación*, es ambiguo respecto a su asimilación de la crítica de Stirner al humanismo feuerbachiano. Ahí se lee:

El *ateísmo*, en cuanto negación de esta inesencialidad, carece ya de sentido, pues el ateísmo es la *negación de Dios* y estatuye, con esta negación, la *existencia del hombre*; ahora bien, el socialismo, en cuanto tal socialismo, no necesita ya de semejante mediación; comienza con la *conciencia teórica y práctica sensible* del hombre y de la naturaleza como la *esencia*.⁴⁹²

En la primera línea de esta cita se puede apreciar la influencia de Stirner superada por Marx en la forma de una ‘negación de la inesencialidad’ del ser humano y la naturaleza. Sin embargo, aunque parezca que la segunda línea es una vuelta sobre el mismo humanismo, debe atenderse al énfasis puesto en la *existencia* humana, esto es, el ser humano real y concreto, y no ya el humano abstracto de Feuerbach.

Para explicar esta contradicción, Comstock postula la hipótesis de un ‘humanismo negativo’ en el pensamiento de Marx, el cual, en analogía con la ‘teología negativa’, define al ser humano “sólo con términos negativos [...] se describe por lo que no es, por las limitaciones que él niega al trascenderlas”⁴⁹³. Pero para ello, se basa en el ser humano real, existente, en

⁴⁹⁰ Marx, “Carta a Arnold Ruge. Colonia, 30 de noviembre de 1842”, 688 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

⁴⁹¹ Comstock, “La crítica marxista de la religión: una ambigüedad que persiste”, septiembre de 1978, 11.

⁴⁹² Marx, “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”, 1982, 626 [énfasis del autor].

⁴⁹³ Comstock, “La crítica marxista de la religión: una ambigüedad que persiste”, septiembre de 1978, 12 [corchetes añadidos].

el momento actual de la historia, en el que priva temporalmente (no esencial ni naturalmente) la alienación económica.

La ambigüedad producida por el uso acrítico del método transformativo de Feuerbach como base de la crítica de la religión y ésta, a su vez, como premisa de toda crítica, conduce, según Comstock, a tres ambigüedades:

- 1) La indicación de una normativa ética juntamente con claras negaciones de la misma [sic].
- 2) La constancia de motivos utópicos junto con el rechazo vehemente de los mismos.
- 3) la tensión entre un marxismo que afirma el poder de la teoría junto con una negación del poder de las ideas en la historia.⁴⁹⁴

Comstock considera, no obstante, a la crítica de Marx a la religión como el fundamento del marxismo, y a su parecer, el aspecto religioso no aparece en su obra a pesar de ella, sino debido a ella, al hecho de que nunca volvió metodológicamente sobre ella para revisarla y resolver la tensión entre la crítica a la religión y la influencia *de* ésta como ideal trascendente.

4.4.2 La indefinición de la religión

Desde un comienzo se planteaba la dificultad metodológica de establecer una definición de la ‘crítica de la religión’ tanto como una categoría compuesta, así como de ‘crítica’ y ‘religión’ como categorías simples, dado que, en el contexto de la Escuela Hegeliana, la crítica de la religión misma constituía la empresa intelectual de definir a la religión. De manera que, lo que al comienzo sí era viable era definir provisionalmente la crítica. Pese a los esfuerzos de Fineschi por distinguir diferentes acepciones de crítica en Hegel, Strauss, Bauer, Feuerbach y Marx, esta investigación ha arrojado que la crítica en todo caso puede definirse como desmitificación y definición, en este caso, de la religión.

Sin embargo, McKinnon observa y enfatiza el problema intrínseco de la crítica de la religión, es decir, la definición de religión, en especial, desde la perspectiva de Marx: “En efecto,

⁴⁹⁴ Comstock, “La crítica marxista de la religión: una ambigüedad que persiste”, septiembre de 1978, 13.

contrariamente a Feuerbach, no hay *esencia de la religión* [...] [ésta] se ha convertido en una categoría objetivada (una esencia) a través de procesos históricos, políticos y culturales”⁴⁹⁵.

Para sustentar esta afirmación, McKinnon se basa en un texto de Wilfred Cantwell Smith⁴⁹⁶ donde sostiene que, como fenómeno y como concepto, la religión es una construcción social, pues históricamente muchos idiomas ni siquiera poseen un término equivalente para designar el concepto contemporáneo de religión como ‘sistema de ideas y creencias’. En los primeros textos latinos *religio* refería a la piedad y cultos específicos. Incluso en la época de la Reforma, *religio* todavía significaba piedad o adoración. En la época de la Ilustración, al comienzo ‘religión’ era de la masa, mientras el crítico tenía ‘fe’ y ‘piedad’, y ‘pensamiento racional’ en el caso de los *Lumières*. Curiosamente, empezó a extenderse el uso del término ‘religión’ con el que las personas llamaban a su propia fe, y la defendían como la ‘verdadera religión’ (en sentido contemporáneo) reaccionando a los críticos de la religión. Hacia el siglo XVII empezó a usarse el término plural ‘religiones’ para denotar fenómenos diferentes, pero hasta cierto punto equivalentes.

Posteriormente, fue Feuerbach quien postuló una esencia o sentido genérico de ‘religión’, transmitido a Marx y en el que basó su crítica. Según McKinnon, la comprensión de la religión en la mayoría de las corrientes marxistas se limita a la noción objetivada feuerbachiana de religión, y hace que el análisis de Marx donde indica la función ideológica (que justifica y reproduce el orden social vigente) de la religión aparezca solamente como la versión política del análisis de Feuerbach, y la multiplicad de fenómenos abarcados con el término religión, por su parte, como un conjunto homogéneo.

Dado el énfasis de Marx en el pensamiento concreto y dialéctico, no podemos hacer de forma legítima su análisis específico de la religión en un tiempo y lugar en particular, y luego hacer teorías abstractas y universales que puedan aplicarse a cualquier fenómeno “religioso”. [...] Dado que la categoría “religión” es una construcción de la sociedad moderna, no podemos

⁴⁹⁵ McKinnon, “Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest”, 23 [énfasis del autor] [corchetes añadidos] [traducción propia].

⁴⁹⁶ Smith, *The meaning and End of Religion*, Harper & Row, New York, 1978, citado en McKinnon, 23–24.

esperar producir una teoría marxiana definitiva de la religión que sea aplicada transhistórica e interculturalmente.⁴⁹⁷

Finalmente, la metáfora del opio vertida en la *Introducción* sostiene McKinnon, permite el análisis dialéctico no sólo de la religión, sino de la cultura en general, de cada momento social, y de su sentido tanto ideológico (fetichista o de dominación) como utópico (crítico o de liberación), que expresa las situaciones carentes de espíritu, pero también protesta contra ellas cuando indica mejores posibilidades.

4.4.3 La confesión crítica

Como ya se ha dicho antes, en las notas al Apéndice de la *Disertación*, Marx identifica en su tiempo lo que él llama una doble conciencia filosófica, una volcada contra el mundo desde la filosofía, y otra volcada contra la filosofía desde el mundo; a la primera la llamó el partido filosófico o liberal y a la segunda el partido positivo.

La primera de estas dos tendencias se distingue por la crítica, es decir, precisamente por el exteriorizarse de la filosofía; la segunda, por el intento de filosofar, o sea, por el interiorizarse de la filosofía, ya que sabe que el defecto es immanente a la filosofía misma, al paso que la primera lo considera como defecto del mundo, que es necesario superar filosóficamente.⁴⁹⁸

Según J. M. Bermudo, el pensamiento de Marx posee una doble dimensión, a saber, la de crítica y sistema, es decir, la llama voraz del pensamiento que contribuye a la insondable tarea histórica por la cual el ser humano pierde su ingenuidad al combatir su conciencia anterior, y una “renovada *consolatio*” que neutraliza la melancolía de la labor escéptica al ofrecer una nueva conciencia del mundo en sus diversas aristas. Sin embargo, “su particularidad al respecto de esa doble dimensión constituía —o, al menos, así se ha representado— una contraposición interna, un desgarró, que puede valorarse como su tragedia o como su interno motor dialéctico”⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ McKinnon, 24 [corchetes añadidos] [traducción propia].

⁴⁹⁸ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 61.

⁴⁹⁹ Bermudo, “Sistema y crítica en el marxismo”.

A pesar del atractivo en general que tiene la labor destructiva de los fundamentos teóricos dominantes, el marxismo además fascina por presentar los eternos ideales humanos de libertad, justicia e igualdad como el desenlace necesario del despliegue de la historia y no como un mero anhelo utópico. Si el partido positivo se valía de una *legitimación naturalista* para justificar su quietismo positivo alegando un orden natural, según Bermudo, el marxismo logra invertir la fuerza de la *legitimación naturalista* a favor del cambio social y la emancipación humana como el fin de la historia.

Continúa: “No es extraño que el marxismo fuera vivido en ciertos sectores como una nueva religión, ya que el mismo proporcionaba a un tiempo una esperanza, una justificación de la racionalidad de esa esperanza y una explicación de su satisfacción”⁵⁰⁰. Esto, por supuesto, es arrebataador en el marco de un estudio de la crítica de la religión. Sin embargo, ya Comstock prevé que el uso ambiguo del término ‘religión’ en efecto podría presentar no sólo al marxismo, sino incluso a un humanismo ateo como religión si por esto se entiende “como la referencia a los objetivos últimos de un individuo o de una sociedad determinada”⁵⁰¹, en cambio, y en eso coincide lo visto hasta ahora, al menos en un comienzo junto con los Jóvenes Hegelianos, Marx se estaría oponiendo a la religión entendida como el dualismo entre lo humano y lo sobrehumano o divino, entre lo mundano y lo trasmundano.

Por su parte, la realización o materialización del marxismo y, valga decir, de la filosofía liberal, han corrido con la misma suerte, a decir de Bermudo: un doble fracaso. “Fracaso de la experiencia, pues los principios están hechos para pensar y juzgar, no para concretarse; y fracaso de la idea, pues se abandona su función legítima, la de la crítica, y se pervierte en la función vicaria de la apologética”⁵⁰². Se decía al comienzo que un espectro recorre el marxismo, el espectro del fracaso del comunismo. Marx retrata esta situación en un pasaje ya citado:

esta *realización inmediata* de la filosofía entraña, en su médula más esencial, una serie de contradicciones, y esta esencia se plasma y pone su impronta en el fenómeno. [...] Lo que antes

⁵⁰⁰ Bermudo, 9.

⁵⁰¹ Comstock, “La crítica marxista de la religión: una ambigüedad que persiste”, septiembre de 1978, 1.

⁵⁰² Bermudo, “Sistema y crítica en el marxismo”, 10.

era luz interior se convierte, ahora, en llama devoradora, proyectada hacia afuera. [...] es precisamente en la lucha donde ella misma se causa daño, de que, a la inversa, combate este daño y [...] sólo llega a superarlo al caer en él. [...] Éste es uno de los lados, si consideramos el problema de un modo *puramente objetivo*, como la realización inmediata de la filosofía.⁵⁰³

La realización de la filosofía en el mundo es, como antes se señaló, también su pérdida. De alguna forma verificado esto en la historia, se explica la tendencia de los últimos años a desestimar el marxismo como ‘conciencia’ o ‘teoría del mundo’, y postular su interpretación como *crítica*. Esto coincide con la tendencia general contemporánea de concebir a la filosofía no como artífice de sistemas realizables sino como actividad analítica y crítica. Ya el mismo Marx sostenía desde muy temprano, que “la *praxis* de la filosofía es de por sí *teórica*”⁵⁰⁴. Hay quien caracteriza el conjunto de la obra y pensamiento de Marx como *crítica*, aunque “en sentido lato, podríamos decir que toda reflexión político-social, especialmente si está hecha por un intelectual comprometido en la militancia, o es crítica o es apologética”⁵⁰⁵. No obstante, según Bermudo, la caracterización del marxismo como crítica obedece más que a la tendencia general, a sus propios fundamentos.

Como se indicó al inicio del primer capítulo, la crítica es desde Kant la filosofía misma, cuya misión no es negar el error y afirmar la verdad, como la filosofía llamada ‘precrítica’, sino, sobre todo, determinar las condiciones de posibilidad del conocimiento y del juicio. Desde la filosofía hegeliana, la crítica se trataría de señalar y agudizar las contradicciones en la conciencia humana para promover el despliegue dialéctico de la Idea. No muy distante, Marx se encontró con la resistencia del mundo a ser penetrado por la razón, y exigió en consecuencia, que la disolución de las contradicciones del espíritu de la sociedad se debía dar en la resolución de los conflictos de orden práctico.

Desde la perspectiva de Bermudo, la crítica será la forma o modo de filosofía por excelencia para Marx, y ofrece como prueba nada menos que el título dado a numerosos textos todos

⁵⁰³ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 60 [corchetes añadidos].

⁵⁰⁴ Marx, 60.

⁵⁰⁵ Bermudo, “Sistema y crítica en el marxismo”, 11.

posteriores a su Introducción a *Sobre la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que, valga decir, no deja de sorprender por su inmenso valor para este estudio.

Ahora bien, para comprender el sentido de la crítica elaborado por Marx es imprescindible remitirse a una carta dirigida a Arnold Ruge desde Kreuznach en septiembre de 1843, ya que provee de bastos elementos. El primero de ellos es el reconocimiento de la situación espiritual de pensadores que, como él, aspiran a la transformación de Alemania, y, valga decir, coincide notablemente con el panorama de la actualidad

Pues si no media duda alguna en cuanto a ‘de dónde venimos’, reina, en cambio, gran confusión acerca de ‘hacia dónde vamos’. No sólo se ha producido una anarquía general entre los reformadores, sino que cada cual se ve obligado a confesar que no tiene una idea exacta de lo que se trata de conseguir.⁵⁰⁶

En este punto yace, aunque no con claridad, la línea divisoria entre la crítica y la religión, por ejemplo, como utopía, ya que el valor de la segunda es positivo e indica al menos una situación objetiva deseable, busca anticiparla. En cambio, la crítica, como afirma Bermudo, “en rigor [...] ni necesita, ni legítimamente puede, proponer nada”⁵⁰⁷. Marx continúa:

Sin embargo, volvemos a encontrarnos con que la ventaja de la nueva tendencia consiste precisamente en que no tratamos de anticipar dogmáticamente el mundo, sino que queremos encontrar el mundo nuevo por medio de la crítica del viejo. [...] No compareceremos, pues, ante el mundo en actitud doctrinaria, con un nuevo principio: ¡he aquí la verdad, postraos de hinojos ante ella! Desarrollaremos ante el mundo, a base de los principios del mundo, nuevos principios.⁵⁰⁸

Aún pese a la dificultad de postular un futuro, la desmitificación del presente se justifica por sí misma, muy hegelianamente, como reivindicación de la autoconciencia. Sin embargo, como apunta Bermudo, esta forma de entender la crítica en el fondo asume “una cierta

⁵⁰⁶ Marx, “Carta a Arnold Ruge. Kreuznach, septiembre de 1843”, 458.

⁵⁰⁷ Bermudo, “Sistema y crítica en el marxismo”, 12.

⁵⁰⁸ Marx, “Carta a Arnold Ruge. Kreuznach, septiembre de 1843”, 458–59. En la edición utilizada por Bermudo la última frase citada tiene una redacción más oportuna: “Aportamos al mundo los principios que el mundo ha desarrollado él mismo en su seno”. (Bermudo, “Sistema y crítica en el marxismo”, 17).

concepción dialéctica de la realidad histórica, que hace creer en que ‘agudizar las contradicciones’ equivale a actuar en el sentido de la historia, ayudarla a ser”⁵⁰⁹.

Otro aspecto de la crítica es su visión total del ser humano, por la cual, según sostiene en la misma carta, se orienta tanto al aspecto teórico de los conflictos humanos donde sitúa a la religión, como al aspecto práctico donde se lanza contra el Estado político. De ello se desprende el mérito filosófico, la legitimidad e incluso el deber de la crítica de abordar los temas políticos, sí tomando partido, pero obligándolo a ir más allá de sí mismo⁵¹⁰.

Con este sentido de la crítica como reforma de la conciencia, aunque con alguna inspiración hegeliana, Marx toma distancia de los Jóvenes Hegelianos y del idealismo alemán, cuando lo resume como

el análisis de la conciencia mística, oscura ante sí misma, ya se manifieste en forma religiosa o en forma política. [...] Se demostrará que no se trata de trazar una gran divisoria del pensamiento entre el pasado y el futuro, sino de *realizar* los pensamientos del pasado. [...] Podríamos, pues, resumir, la tendencia de nuestra revista en estas palabras: que nuestro tiempo vea claro ante sí mismo (filosofía crítica) en cuanto a sus luchas y aspiraciones. Es esta una labor por el mundo y para nosotros. Sólo puede ser el resultado de una unión de fuerzas. Se trata de una *confesión*, y nada más.⁵¹¹ Para infundirle *ánimo*, hay que enseñar al pueblo a *asustarse* de sí mismo.⁵¹²

De esta manera, la primera definición de crítica de Marx proveniente de la *Disertación*, como “la que tiene que medir [...] la realidad específica de la idea”⁵¹³ adquiere una nueva interpretación; no se trata, como parecía en el debate sobre la censura, de medir la verdad o racionalidad de las proposiciones, ni una especie de mecanismo para discernir entre la conciencia verdadera y la conciencia falsa. En ese sentido, como indica Bermudo, actualmente el marxismo no puede ser tomado ni como sistema filosófico ni como programa político. Por el énfasis puesto en la práctica, y la preminencia ontológica del mundo real respecto al pensamiento, la crítica se trata de confrontar la realidad histórica con lo que dice

⁵⁰⁹ Bermudo, “Sistema y crítica en el marxismo”, 15 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

⁵¹⁰ Marx, “Carta a Arnold Ruge. Kreuznach, septiembre de 1843”, 459.

⁵¹¹ Marx, 459–60 [énfasis del autor] [corchetes añadidos].

⁵¹² Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 494 [énfasis del autor].

⁵¹³ Marx, “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”, 1982, 60 [corchetes añadidos].

de sí misma, y, haciendo un balance, determinar la deuda del mundo real con su conciencia de sí.

Conclusiones

1. La crítica de la religión en Marx no se reduce a un solo sentido o significado (*aplós*) sino a múltiples (*pollaxós*), y estos no están estrictamente delimitados por periodos biográficos. Esto indica que, aunque se pueden identificar distintos momentos en el despliegue de la crítica de la religión en su obra, no se trata de una sucesión o desplazamiento definitivo de un sentido por otro, sino que en cada uno de los bloques, aparente mas no necesariamente delimitados cronológicamente, se presenta un sentido distinto de manera preponderante pero no absoluta y convive simultáneamente con otros presente en menor grado, mientras en los demás bloques o no aparece o lo hace en menor grado respecto a otro sentido preponderante.

La crítica de la religión arrojó diversas concepciones de (la esencia de) la religión, aunque en su obra Marx no pretendió deliberadamente contribuir a ello. No obstante, sí desarrolló una concepción de la crítica distinta a la de sus contemporáneos, y para ello encontró bases en las críticas de la religión que le precedieron o circundaron. En su obra temprana, esto permite, a su vez, inferir el desarrollo de una crítica original de la religión, paralela a sus objetivos intelectuales.

Esta apreciación permite explicar la diversidad de interpretaciones en torno al tema, incluso posiciones tan opuestas como la equivalencia entre ateísmo y comunismo, por un lado, y la teología de la liberación, por otro, porque cada una se funda en el bloque de sentido o significado en la obra de Marx más favorable a su posición, y deja de lado los demás.

2. El lugar de los exámenes de bachillerato de Marx respecto a la crítica de la religión es poco más que simbólico. En ellos se contienen, como lo indicó Dussel, intuiciones y enfoques que marcan la obra posterior de Marx. Destacan en particular las nociones de dignidad y de comunidad humanas, las cuales encontrarán mayor desarrollo en el análisis del liberalismo burgués y el periodo de influencia de Feuerbach.

En dichos textos se despliega un ejercicio *seminal* de la crítica, o por decirlo de otra forma, una ‘crítica inconsciente’, una crítica paradójicamente inconsciente de sí misma, y es, en consecuencia, no filosófica. Por un lado, el énfasis de Marx puesto en ‘la unión de los

creyentes' permite denominar a su postura como 'religión de la autoconciencia' (que no 'filosofía de la autoconciencia' como se denomina al hegelianismo), porque pretende ser consciente de la comunidad humana (esto es cercano a la postura de Feuerbach), pero que, como religión es inconsciente de sí misma, dado que la religión carece de la capacidad de definirse a sí misma. Por otro lado, la religión como consciencia en contradicción consigo misma (esto es más cercano a Bauer), le merecería el mote de 'autoconciencia inconsciente'.

3. Aunque la *Disertación doctoral* da la impresión de ser una apología de la filosofía epicúrea respecto a la historia de la filosofía de Hegel, esto promovido por los apartados iniciales del texto, en el fondo contiene una perspectiva panorámica de la Escuela Hegeliana dividida según los señalamientos de Strauss. Esto es apoyado tanto por la comparación entre las actitudes intelectuales de Epicuro y Demócrito, como por las notas al Apéndice.

Gracias a esta lectura se puede afirmar que Marx no adopta como tal la postura de Epicuro, sino más bien, la identifica con la de la llamada izquierda hegeliana, en particular la de Bruno Bauer, de la cual comienza a distanciarse, cuestionar y superar desde las mismas notas.

Esto también pone en perspectiva el ateísmo declarado en el Prólogo de la *Disertación*, pues a pesar del apasionamiento con el que se enuncia, no es para Marx ni entonces ni posteriormente un fin intelectual en sí mismo, como no lo es la propia crítica de la religión, o el conocimiento de los meteoros para Epicuro, sino un punto de partida fundamentado por Marx en dicha obra que le sirve de base para una posterior crítica tornada hacia el mundo real.

4. La postura de Marx en su análisis de las instituciones del Estado prusiano es tan consecuente con la concepción hegeliana de una razón humana autónoma como con el carácter secundario de la crítica de la religión recuperado de Epicuro, y perfila lo que él llama una razón de Estado o general, frente a la cual las posturas religiosas todas sólo son particularidades. Por ello tacha de irracional al Estado de Friedrich Wilhelm IV el cual enarbola 'la religión cristiana en general' lo que es, para Marx, un contrasentido.

En adición, tras su polémica con la 'filosofía de la religión' de Hermes, Marx destaca el carácter mundano y material de la religiosidad de los pueblos de la antigüedad, e,

inspeccionando la legislación francesa y alemana, concluye que la conciencia ‘política’ se distingue de la religiosa porque el objeto de aquella es el ser humano genérico mientras el de ésta es de índole ultramundano.

Curiosamente, por las referencias de Marx al protestantismo, tanto cuando señala que en esta religión “no existe una cabeza soberana de la Iglesia”⁵¹⁴ como cuando en la *Introducción* señala a Lutero como quien interiorizó al cura en el seglar⁵¹⁵, claramente la crítica al Estado cristiano prusiano de Marx está basada en la crítica del protestantismo a la iglesia católica y el clericalismo. Por ejemplo, a propósito de la censura, Marx señala que por la jurisdicción otorgadas por la Instrucción sobre las intenciones del escritor, el censor se equipara con Dios como “juez de los corazones”.

Asimismo, el cuestionamiento de Marx hacia la Dieta cuando ésta defiende la figura del censor bajo el argumento de que “aquél a quien Dios confía un cargo le da también la inteligencia necesaria para ejercerlo”⁵¹⁶, es comparable con el cuestionamiento a la autoridad del clero sobre el seglar: esto es, si tanto el censor como el escritor, por un lado, y el cura como el seglar, por otro, ambos poseen una naturaleza imperfecta, una inteligencia limitada, intenciones no manifiestas, etc., lo que los distingue a unos de otros es la apariencia, los convencionalismos, y la arrogante confianza depositada en unos cuantos por una instancia superior, en pocas palabras, descansa en la arbitrariedad y la apoteosis de la personalidad individual. En el mismo hilo de ideas, no serían gratuitas, y podrían hasta tomarse en sentido literal las expresiones de Marx respecto al posicionamiento de los príncipes en la Dieta, “estas gentes que no creen en la humanidad *canonizan* al individuo”⁵¹⁷ y también “trazan una imagen espantosa de la naturaleza humana y exigen que nos postremos de hinojos ante *la aureola de santidad de unos cuantos privilegiados*”⁵¹⁸.

⁵¹⁴ Marx, “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”, 234 [corchetes añadidos].

⁵¹⁵ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 498.

⁵¹⁶ Marx, “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”, 1982, 209.

⁵¹⁷ Marx, 207 [énfasis añadido]. [énfasis añadido]

⁵¹⁸ Marx, 207 [énfasis añadido].

De igual forma, cuando Marx polemiza “¿qué o quién puede arrogarse el derecho de hacerse pasar por bueno?”⁵¹⁹ es aplicable tanto a la Dieta en la discrecionalidad con la que pretenden publicar las actas de sus debates como a la Iglesia en sus operaciones, porque se está denunciando la contradicción entre lo que la institución dice de sí misma, el cómo se define en teoría (la representación del espíritu público o la salvación del espíritu humano, respectivamente) y aquello que efectivamente es en la práctica (la vida del espíritu estamental o la condena de la *voluptas* y la autonomía de la razón humanas, respectivamente).

Otro tanto ocurre con el símil entre la ley histórica para la *historische Juristenschule* y la doctrina católica, pues ambas “ha[n] hecho del estudio de las fuentes [literalmente] su santo y seña”⁵²⁰. Así como la primera, a parecer de Marx, sostiene que lo positivo debe regir por ser positivo y no por ser racional y que, por tanto, lo positivo puede y debería ser irracional, la segunda sostiene que la historia bíblica y su exégesis son verdaderas no por ser racionales sino por su inspiración divina o sobrehumana, mientras la historia de la idea no es verdadera justo por ser fruto de la razón humana. De esta manera, ambas coinciden en ver tanto lo fáctico como lo religioso la medida de lo racional, mientras la invocación de lo que debía ser, lo verdaderamente racional, no significaría nada.

Al establecer la distinción entre un juez y un censor, Marx de alguna forma emplaza un dilema en las dos variantes del cristianismo: si el catolicismo se distingue del protestantismo por su estructura jerárquica, ¿a qué o quién debe someter el cura su juicio espiritual?, a la ley (en el caso del protestantismo, a la Biblia, analogía establecida explícitamente por el mismo Marx), o a su superior, (en el caso del catolicismo, a los jerarcas de la iglesia). Marx muestra que en ambos casos, ante la falta de criterios generales claramente definidos, el juicio religioso es arbitrario cuando parte de la premisa de la imperfección inherente a la esencia humana.

La oposición entre la ley de prensa y la ley de censura es, en el fondo, la oposición entre una conciencia religiosa y la conciencia de libertad. Esto porque la religión se trata de una

⁵¹⁹ Marx, 196.

⁵²⁰ Marx, “El manifiesto de la Escuela histórica del derecho”, 237.

conciencia de imperfección, de corrupción o de pecado más que de una conciencia de libertad, a pesar del reconocimiento del libre albedrío. Por ello Marx comparte la postura del orador de los campesinos porque considera aquella postura religiosa como aborrecible y que debía ser abolida.

Cuando Marx cuestiona el razonamiento del caballero quien defiende a la ley de censura por encima de la ley de prensa, con base en una diferencia de tiempos, en el fondo cuestiona la legitimidad de los medios de que dispone la iglesia como institución basada en sus fines declarados, a saber, como una institución que busca prevenir *a priori* al ser humano de su propia naturaleza. La religión (cristiana), como la ley de prensa, es una institución nacida de la sospecha contra el libre arbitrio del ser humano que, valga decir, se realiza efectivamente cuando trasgrede un mandamiento.

Si la religión en el Estado cristiano prusiano niega el fondo humano del Estado, la crítica de la religión niega el fondo divino del cristianismo y de cualquier religión; en consecuencia, de hacer pasar como algo esencial de suyo lo que es algo particular de apenas un colectivo entre otros, v.g. el dominio, sean estamentos, clases sociales, o naciones enteras, y, en cambio, hacer pasar lo esencial, v.g. la imperfección, como particular del colectivo alterno o dominado.

De esta manera, si de las dos clases que integran el Estado Prusiano, una dominante y otra dominada, la primera se define como sobrehumana mediante subterfugios teórico-religiosos y la segunda es definida como infrahumana, aparentemente se trata paradójicamente de un Estado no humano, irracional, por ende, se justifica su denominación como un Estado vacío.

5. En torno a la ‘cuestión judía’, Bauer se oponía a la libertad religiosa declarada en Francia, y proponía como solución en su lugar la abolición política de la religión, esto es, la proclamación de un Estado ateo el cual negara toda conciencia religiosa. En parte, gracias a la postura de Feuerbach, Marx reconoce el dogmatismo de la crítica baueriana que ensalza la autoconsciencia y el ateísmo. En efecto, por su tendencia al misticismo, entendido como negación de lo mundano, y las tautologías de la autoconsciencia frente a la religión, Marx da cuenta de que, en última instancia, la izquierda hegeliana complementa, en la teoría, los

intereses de la oposición burguesa, y en la práctica, la conservación del *statu quo* alemán e, incluso, el recrudescimiento de la censura.

Sin embargo, desde la *Disertación*, como se señaló puntualmente, Marx muestra su interés no en demostrar que Dios no existe, sino más bien en explicar el origen de la existencia de Dios en la conciencia, cuestión a la que Feuerbach, a diferencia de Bauer, sí busca responder. En ese mismo sentido, su señalamiento contra el ‘intelecto teologizante’ en la postura de Plutarco, coincide y se profundiza con la crítica feuerbachiana del dogmatismo, así como su distinción entre religión y teología.

Marx desarrolla su acercamiento a una perspectiva materialista de la mano de la crítica de la teología de Feuerbach, en particular en su explicación de la alienación y el despliegue de su llamado método transformativo que sitúa la realidad del sujeto (sea Dios o el ser humano) en la realidad de sus atributos o predicados, y a su vez, pone en crisis el idealismo de corte hegeliano que, a su parecer, yerra en la preponderancia de la idea sobre lo real.

La orientación burguesa adoptada por el liberalismo naciente en la política alemana pero pujante en los estados modernos, y de la que da cuenta Marx en su análisis de los debates de la Dieta renana, comienza a distanciarlo del liberalismo que él y los Jóvenes Hegelianos esgrimían contra el despotismo del gobierno prusiano, así como el giro económico-materialista de su crítica. Hacia el texto parteaguas de *Zur Judenfrage*, lo anterior se pone de manifiesto en la forma de una denuncia de los límites del liberalismo baueriano y burgués cristalizado en la declaración de los *Droits de l'homme et du citoyen* y el desplazamiento del Estado religioso por el Estado político.

Agregado a lo anterior, junto con su paso por el movimiento comunista francés y sus nacientes estudios de economía política, el concepto de alienación suministrado por Feuerbach permite a Marx concebir, por analogía, la noción de ‘trabajo alienado’ o enajenado aparecida en los *Manuscritos de París* y considerada la máxima expresión de la alienación retomada como insignia por los movimientos de inspiración marxista.

Más aún, este legado de Feuerbach, junto con la crítica tanto a la refutación kantiana de las pruebas de la existencia de Dios en las notas a la *Disertación* como a la supuesta

representatividad pública de la Dieta renana, así como a la ‘filosofía de la religión’ de Hermes, la comprensión de la secularización moderna del Estado, y la recepción del concepto de fetiche elaborada por Debrosses, le permiten a Marx desarrollar su concepción del fetichismo así como la noción de ‘fetichismo de la mercancía’ descrita en *El Capital*.

Por otro lado, la recuperación de la importancia de la actividad y la práctica indicada en su examen de lengua alemana, el mismo concepto de fetiche tanto el de Debrosses como el empleado para calificar a la Dieta renana, su rompimiento con Bauer, su contribución al estudio de la ‘cuestión judía’ en las facetas teórica y práctica del judaísmo y cristianismo, y su noción de ‘trabajo alienado’, trascienden en las *Tesis sobre Feuerbach* donde Marx toma distancia del materialismo especulativo de Feuerbach para postular una antropología de la praxis.

6. La Introducción a *Sobre la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* es un texto paradigmático para comprender el pensamiento de Marx. Con lo expuesto a lo largo de esta investigación, esto se explica tanto a partir de sus numerosas y diversas alusiones a lugares de su obra previa, como a los precedentes de su obra posterior, que sólo tiene parangón con la *Disertación doctoral*. En el caso de la crítica de la religión, aunque es aquí donde Marx ofrece explícitamente una definición, no es, por mucho, el único lugar donde aborda el tema. El rastreo de aquellos lugares justamente permite comprender mejor no pocos de sus epítetos más famosas al respecto.

Como se expuso en el cuarto capítulo, en dicho texto conviven sucesivamente diversas formas de comprender la religión: como alienación y como ideología, cuyos sentidos han sido ampliamente recuperados por el marxismo en general. Sin embargo, el aspecto más llamativo es su paralelismo con la concepción ahí desarrollada de la filosofía en relación con la emancipación del proletariado, la cual arroja una perspectiva dialéctica que, a su vez, permite comprender mejor el sentido de la ideología como conciencia social, y de la religión como expresión y protesta.

La dialéctica supera el resto de las concepciones de la religión y de la crítica misma porque reconoce el doble valor de la primera, como justificación ideológica pero también como

anhelo y proyección utópica, y el lugar de la segunda respecto al mundo, como confesión o conciencia real del mundo.

Sin embargo, en el desarrollo de la misma crítica hacia, por ejemplo, *La ideología alemana*, la crítica de la religión como tal aparece como un proyecto fundamentalmente irrealizable, porque no hay tal religión, así en general, ni tampoco una esencia de la religión como sostuviera Feuerbach, sino diversas religiones instaladas en contextos políticos y económicos específicos. Esta es una intuición presente desde el cuestionamiento a la Instrucción del Edicto sobre la censura, donde la religión es definida por ser una conciencia particular, de partido, o caracterizada por una esencia específica o especial, opuesta a una conciencia general a la cual aspira la religión pero que únicamente podría aspirar con mayor legitimidad la filosofía. Sin embargo, es la misma noción de crítica la que posteriormente acusaría de religiosa a esta concepción de la filosofía.

Si bien, para Marx “el fundamento de toda crítica irreligiosa es que *el hombre hace la religión*, y no la religión al hombre”⁵²¹, para ser una verdadera crítica irreligiosa (esto podría considerarse como un pleonasma si se define a la crítica como desmitificación), debería decir no sólo que el ser humano hace la religión, la filosofía, el derecho, la economía, sino el mundo humano, la cultura toda, es decir, que toda circunstancia humana es producida por el ser humano. La crítica también señalaría que hay particulares responsables de producir circunstancias generales y el mundo tal como se presenta es producto, hasta cierto punto, de una determinada arbitrariedad susceptible de todo cuestionamiento desde la razón, En suma, todo lo humano es cuestionable. Entendido esto, es claro por qué Marx sostiene que “la crítica de la religión es la premisa de toda crítica”⁵²².

⁵²¹ Marx, “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”, 491 [énfasis del autor].

⁵²² Marx, 491.

Referencias

- Aristóteles. “Ética nicomáquea”. En *Aristóteles Ética Nicomáquea Ética Eudemia*, traducido por Julio Pallí Bonet, 129–409. Biblioteca Clásica Gredos. Madrid: Gredos, 1993.
- Bakunin, Mijail. “Carta a Arnold Ruge. Isla de Pierre, Lago de Biel, mayo 1843”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 450–53. México: FCE, 1982.
- Berlin, Isaiah. *K. Marx: Su vida y su entorno*. Madrid: Alianza, 2007.
- Bermudo, José Manuel. “Sistema y crítica en el marxismo”. En *Karl Marx La cuestión judía y otros escritos*, 7–20. España: Planeta, 1994.
- Clarkson, Kathleen L. “Karl Marx and Religion: 1841-1846”. Tesis de Master en Artes (Religión), McMaster University, 1973.
- Comstock, Richard. “La crítica marxista de la religión: una ambigüedad que persiste”. Traducido por Aureli Boix. *Selecciones de Teología* 17/67 (septiembre de 1978). https://seleccionedeteologia.net/selecciones/llib/vol17/67/067_cosmstock.pdf.
- Dussel, Enrique. *Las metáforas teológicas de Marx*. 1a ed. México: Siglo XXI Editores, 2017.
- . *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Nueva América, 1983.
- Engels, Federico. *Anti-Dühring. La revolución de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2014.
- . *Del socialismo utópico al socialismo científico*. 1a ed. Madrid: Fundación Federico Engels, 2006.
- Feuerbach, Ludwig. “Carta a Arnold Ruge. Bruckberg, junio 1843”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 456. México: FCE, 1982.
- . *La esencia del cristianismo. Crítica filosófica de la religión*. 1a ed. Buenos Aires: Claridad, 1941.
- Fineschi, Roberto. “‘Crítica’ tra Hegel e Marx”. *Revista Dialectus* 18 (octubre de 2020): 189–201. <https://doi.org/10.30611/2020n18id60981>.
- Fukuyama, Francis. “¿El fin de la historia?” *Estudios Públicos*, núm. 37 (1990): 16–31.
- Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1996.
- Gama, Luis Eduardo. “El método hermenéutico de Hans-Georg Gadamer”. *Escritos* 29, núm. 62 (2021): 17–32. <http://dx.doi.org/10.18566/escr.v29n62.a02>.
- Grijalbo, Juan, ed. *Carlos Marx y Federico Engels La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. Traducido por Wenceslao Roses. 2a ed. Mexico: Grijalbo, 1967.
- Hegel, Georg F. W. “Lección 13. La forma insuficiente de las pruebas”. En *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*, traducido por Gabriel Amengual. Salamanca: Sígueme, 2014.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio Para uso de sus clases*. Editado por Ramón Valls Plana. 1a ed. Madrid: Alianza, 2005.
- . *Lecciones sobre filosofía de la religión*. Editado y traducido por Ricardo Ferrara. Digital. Vol. 1. 2 vols. Buenos Aires: Alianza, 1982.

- Hegel, Guillermo Federico. *Filosofía del derecho*. 5a ed. Buenos Aires: Claridad, 1968.
- Hess, Moses. “Carta a Berthold Auerbach. 2 de septiembre de 1841”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 696–97. México: FCE, 1982.
- Lefebvre, Henri. *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*. México: Siglo XXI Editores, 2019.
- Löwy, Michael. “Marxismo y religión: ¿opio del pueblo?” En *La teoría marxista: problemas y perspectivas*, editado por Atilio A. Boron, 1a ed., 281–96. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO, 2006.
- Lukács, Georg. “En torno al desarrollo filosófico del joven Marx (1840-1844) (Primera parte)”. Traducido por Gerda Westendorf. *Ideas y Valores* 38–39 (1971): 27–56.
- Marx, Carlos. “Carta a Arnold Ruge. Colonia, 13 de marzo 1843”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 692–93. México: FCE, 1982.
- . “Carta a Arnold Ruge. Colonia, 25 de enero de 1843”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 690–91. México: FCE, 1982.
- . “Carta a Arnold Ruge. Colonia, 30 de noviembre de 1842”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 687–89. México: FCE, 1982.
- . “Carta a Arnold Ruge. Colonia, mayo 1843”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 445–50. México: FCE, 1982.
- . “Carta a Arnold Ruge. Kreuznach, septiembre de 1843”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 457–60. México: FCE, 1982.
- . “Carta a Arnold Ruge. Treckschuit en D., marzo de 1843”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 441–42. México: FCE, 1982.
- . “Carta a Dagobert Oppenheim. Bonn, hacia el 25 de agosto de 1842”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 685–86. México: FCE, 1982.
- . “Carta al padre”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 5–13. México: FCE, 1982.
- . “[Crítica de la dialéctica y la filosofía hegelianas en general]”. En *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, traducido por Wenceslao Roses, 2a ed., 50–69. México: Grijalbo, 1967.
- . “[Crítica del derecho del estado de Hegel (261-313)]”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 319–438. México: FCE, 1982.
- . “Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 71–143. México: FCE, 1982.
- . “Debates sobre la ley castigando los robos de leña”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 248–83. México: FCE, 1982.

- . “Declaración [dimitiendo al puesto de redactor de la ‘Gaceta Renana’]”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 703. México: FCE, 1982.
- . “Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 15–70. México: FCE, 1982.
- . “El comunismo y la ‘Gaceta General de Augsburgo’”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 244–47. México: FCE, 1982.
- . “El Editorial del número 179 de la Gaceta de Colonia”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 220–36. México: FCE, 1982.
- . “El manifiesto de la Escuela histórica del derecho”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 237–143. México: FCE, 1982.
- . “El proyecto de ley sobre el divorcio”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 289–91. México: FCE, 1982.
- . “En torno a la crítica de la filosofía del Derecho de Hegel. Introducción”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 491–504. México: FCE, 1982.
- . “Escrito al Presidente de la Provincia Renana, Von Schaper”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 286–88. México: FCE, 1982.
- . “La ‘oposición liberal’ en Hannover”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 284–85. México: FCE, 1982.
- . “La prohibición de la ‘Gaceta General de Leipzig’”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 296–313. México: FCE, 1982.
- . “Las elecciones a diputados de la Dieta regional”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 292–95. México: FCE, 1982.
- . “Los debates sobre la libertad de prensa y la publicación de los debates de la Dieta”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 173–219. México: FCE, 1982.
- . “Lutero, árbitro entre Strauss y Feuerbach”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 147–48. México: FCE, 1982.
- . *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Editado por Juan Grijalbo. Traducido por Wenceslao Roses. 1a ed. México, 1968.
- . “Manuscritos económico-filosóficos de 1844”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 555–668. México: FCE, 1982.
- . “Observaciones sobre la reciente Instrucción prusiana acerca de la censura”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 149–69. México: FCE, 1982.
- . “Reflexiones de un joven al elegir profesión”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 1–4. México: FCE, 1982.

- . “Sobre la cuestión judía”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 463–90. México: FCE, 1982.
- . “Tesis sobre Feuerbach”. En *La Ideología Alemana*, traducido por Wenceslao Roses, 665–68. México: Ediciones de Cultura Popular, 1978.
- Marx, Carlos, y Federico Engels. *La Ideología Alemana*. Traducido por Wenceslao Roses. México: Ediciones de Cultura Popular, 1978.
- . “La Sagrada Familia o crítica de la crítica crítica”. En *Carlos Marx y Federico Engels La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, editado por Juan Grijalbo, traducido por Wenceslao Roses, 2a ed., 71–276. México: Grijalbo, 1967.
- Marx, Karl. “Contra la mistificación religiosa del comunismo”. En *Karl Marx. Sobre la religión*, traducido por Reyes Mate y José Antonio Zamora, 227–32. Madrid: Trotta, 2018.
- . “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”. En *Antología Karl Marx*, editado por Horacio Tarcus, traducido por Ángel Rosenblat y Marcelo H. Alberti, 2a ed., 91–106. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2016.
- . *El Capital*. Editado y traducido por Pedro Scaron. 14a ed. Vol. 1. 8 vols. México: Siglo Veintiuno Editores, 1984.
- . “Introducción a la crítica de la economía política”. En *Contribución a la crítica de la economía política*, editado por Jorge Tula, Novena., 282–313. México: Siglo XXI Editores, 2008.
- . “La unión de los creyentes con Cristo según Juan 15, 1-14, presentada en su fundamento y esencia, en su necesidad incondicional y en sus efectos”. En *Karl Marx. Sobre la religión*, traducido por Reyes Mate y José Antonio Zamora, 93–96. Madrid: Trotta, 2018.
- . “Prólogo”. En *Contribución a la crítica de la economía política*, editado por Jorge Tula, Novena., 3–7. México: Siglo XXI Editores, 2008.
- Mate, Manuel-Reyes. “La crítica marxista de la religión”. En *Filosofía de la religión Estudios y textos*, editado por Manuel Fraijó, 317–44. Madrid: Trotta, 1994.
- Mate, Manuel-Reyes, y José Antonio Zamora. “Sentido y actualidad de la crítica marxiana”. En *Karl Marx Sobre la religión De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, editado por Manuel-Reyes Mate y José Antonio Zamora, 1a ed., 11–87. Madrid: Trotta, 2018.
- . “Sentido y actualidad de la crítica marxiana”. En *Karl Marx Sobre la religión De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*, editado por Manuel-Reyes Mate y José Antonio Zamora, 1a ed., 11–87. Trotta, 2018.
- Mate, Reyes, y José Antonio Zamora, eds. *Karl Marx. Sobre la religión. De la alienación religiosa a la crítica del fetichismo*. Madrid: Trotta, 2018.
- McKinnon, Andrew M. “Opium as Dialectics of Religion: Metaphor, Expression and Protest”. *Critical Sociology* 31, núm. 1/2 (2005): 15–38.
- McLellan, David. *Karl Marx His life And Thought*. 1a ed. London: The Macmillan Press LTD, 1985.
- . *Marx y los jóvenes hegelianos*. Traducido por Marcial Suarez. Barcelona: Ediciones Martínez Roca, 1971.

- Ricoeur, Paul. *Lectures on ideology and utopia*. New York: Columbia University Press, 1986. <https://archive.org/details/pdfy-oRPzWEh3nXrYxehT/mode/2up?view=theater>.
- Rocca, Facundo. “El Manuscrito de Kreuznach 1843. Crítica de la filosofía del Estado de Hegel”. *Hic Rhodus* 15 (diciembre de 2018): 99–107.
- Roses, Wenceslao, ed. “El censor St. Paul informa sobre Marx”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, 1a ed., 699. México: FCE, 1982.
- . ed. *Escritos de Juventud de Carlos Marx*. Traducido por Wenceslao Roses. 1a ed. México: FCE, 1982.
- Ruge, Arnold. “Carta a Carlos Marx. París, agosto de 1843”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 456–57. México: FCE, 1982.
- . “Carta a Mijaíl Bakunin. Dresde, junio 1843”. En *Escritos de Juventud de Carlos Marx*, editado y traducido por Wenceslao Roses, 1a ed., 453–56. México: FCE, 1982.
- Silva, Ludovico. *El estilo literario de Marx*. 2a ed. Caracas: Siglo XXI Editores, 1971.
- Tapia, Luis Marcos. “El camino kantiano, desde la imposibilidad de probar la existencia de Dios hasta la fe racional”. *Teología y cultura* 14 (noviembre de 2012): 17–35.
- Tarcus, Horacio, ed. *Antología Karl Marx*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.
- . “Leer a Marx en el siglo XXI”. En *Antología Karl Marx*, 7–57. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2015.
- Tovar, Cecilia, y Toki Kudo. “La crítica de la religión. Ensayo sobre la conciencia social según Karl Marx”. *Revista de la Universidad Católica* 4 (1978): 69–96.
- Žižek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Primera. México: Siglo XXI Editores, 2016.