

## Marxismo y religión: entre la alienación y la liberación. Una aproximación a la religión como forma (contradictoria) de conciencia\*

Marxism and Religion: Between Alienation and Liberation. An Approach to Religion as a (Contradictory) Form of Conscience

O marxismo e a religião: entre a alienação e a libertação. Uma abordagem à religião como uma forma (contraditória) de consciência

Diego Andrés Escamilla Márquez<sup>a</sup>  
Colegio Trinidad Camacho Pinzón, Colombia  
diegoescamillag12@yahoo.com.ar

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8866-6629>

DOI: <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh90.mral>

Recibido: 02 julio 2021

Aceptado: 10 octubre 2021

Publicado: 30 diciembre 2021

### Resumen:

El artículo se aproxima a dos posturas mediante las cuales el marxismo ha entendido el fenómeno religioso: la primera, como conciencia falsa, y la segunda, como conciencia utópica. Aunque el marxismo ha abordado las dos perspectivas de forma dialéctica: la primera predominó entre los primeros marxistas y sigue contando, en la actualidad, con un importante respaldo. Esta se caracteriza por entender la religión, fundamentalmente, como “opio del pueblo”. La segunda, no niega el carácter supraestructural de la religión, pero reivindica su rol liberador, cuando emerge como forma de conciencia de los oprimidos, desde abajo, es decir, infraestructuralmente. La conclusión del artículo apunta a entender el carácter dialéctico del fenómeno religioso, desde la crítica a la primera postura, tomando distancia de planteamientos que la niegan. Se invita a estudiar la religión desde el materialismo histórico y a desarrollar la crítica económico-política de la religión que esbozó Marx, para comprender la complejidad del capitalismo.

**Palabras clave:** religión, conciencia, marxismo, capitalismo.

### Abstract:

The article approaches two positions with which Marxism has understood the religious phenomenon: the first, as false consciousness, and the second, as utopian consciousness. Although Marxism approached the two positions dialectically, the first one had a greater preponderance among the first Marxists and continues to have, at present, an important support. This position is characterized by understanding religion, fundamentally, as the “opium of the people”. The second does not deny the supra-structural character of religion, but claims its liberating role, when it emerges as a form of consciousness of the oppressed, from below, that is, infra-structurally. The conclusion of the article aims to understand the dialectical character of the religious phenomenon, from the critique of the first position, but not taking distance from approaches that deny it. It invites to study religion from the perspective of historical materialism and to develop the economic-political critique of religion outlined by Marx, in order to understand the complexity of capitalism.

**Keywords:** religion, conscience, Marxism, capitalism.

### Resumo:

O artigo analisa duas posições através das quais o marxismo entendeu o fenômeno religioso: a primeira, como falsa consciência, e a segunda, como consciência utópica. Embora o marxismo se aproximasse das duas posições dialéticas, a primeira era mais prevalente entre os primeiros marxistas e continua a desfrutar de um apoio significativo hoje em dia. Esta posição é caracterizada pela compreensão da religião principalmente como o “ópio do povo”. A segunda posição não nega o caráter supra-estrutural da religião, mas reivindica seu papel libertador quando ela emerge como uma forma de consciência dos oprimidos de baixo, ou seja, de infra-estrutura. A conclusão do artigo visa entender o caráter dialético do fenômeno religioso, a partir da crítica da primeira posição, mas não se distanciando de abordagens que o negam. Ela nos convida a estudar a religião a partir da perspectiva do materialismo histórico e a desenvolver a crítica econômico-política da religião delineada por Marx, a fim de compreender a complexidade do capitalismo.

**Palavras-chave:** religião, consciência, marxismo, capitalismo.

### Notas de autor

<sup>a</sup> Autor de correspondencia. Correo electrónico: [diegoescamillag12@yahoo.com.ar](mailto:diegoescamillag12@yahoo.com.ar)

## Introducción

La religión, según Marx y Engels (1974), es una forma de conciencia entre varias<sup>1</sup>. Para Woods y Grant (1995), la conciencia es la cualidad que nos diferencia del resto de animales, es decir, lo que nos hace seres humanos-. Si bien ciertos primates son capaces de alcanzar niveles de actividad mental similares a la de los niños, “no han sido capaces de hablar ni labrar una herramienta de piedra remotamente similar a los utensilios más simples creados por los homínidos primitivos” (Woods y Grant, 1995, p. 22). La explicación de este contraste reside en ese 2% de diferenciación genética que separa a los humanos de los chimpancés más avanzados. ¿Cómo los seres humanos logramos ese salto cualitativo en relación con los demás homínidos? Según Woods y Grant (1995), gracias al desarrollo del cerebro a través del trabajo manual:

el uso y la manufactura de herramientas de piedra no fue el resultado de una planificación consciente, sino algo impuesto a los ancestros del hombre por necesidad. No fue la conciencia la que creó la humanidad, sino las condiciones necesarias para la existencia humana que condujeron a un cerebro más grande, al habla y a la cultura, incluida la religión. (p. 22)

Engels advirtió algo similar cuando afirmó que, hasta cierto punto, era el trabajo<sup>2</sup> el que había posibilitado la vida humana no solo en términos biológicos (perfeccionando la mano, el cerebro y los órganos del lenguaje, entre otros), sino también en términos sociales:

el desarrollo del trabajo al multiplicar los casos de ayuda mutua y de actividad conjunta, y al mostrar así las ventajas de esta actividad conjunta para cada individuo, tenía que contribuir forzosamente a agrupar aún más a los miembros de la sociedad. (Engels, 1876)

Esta es la razón por la que, en últimas, el hombre y la mujer no son individuos abstractos, sino el *mundo* de los seres humanos, en palabras de Marx, es su sociedad (Marx, 1844). Las personas no se definen, entonces, por eso que llaman *esenciabumana*, algo indeterminado e inherente a cada individuo, sino por el conjunto de las relaciones sociales que establecen dentro de una determinada formación social, a la cual pertenecen y sobre la cual actúan (Marx, 1845). Si la conciencia es producto del trabajo y este, a su vez, es una actividad necesariamente social; la conciencia no es un fenómeno meramente individual, es principalmente social. Por lo tanto, “no es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Marx, 1859, p. 2), y si la religión es una forma de conciencia, entonces es admisible la tesis feurbachiana: “el hombre [como sociedad] hace la religión” (Marx, 1844, p. 145).

Luego de señalar el carácter social y material de la *conciencia* y su relación con la religión, se plantea el objetivo del artículo orientado a analizar y comparar las dos posturas mediante las cuales los marxistas han abordado históricamente el fenómeno religioso. Por un lado, la perspectiva que concibe a la religión como una forma de conciencia predominantemente *falsa* (“opio del pueblo”) y, por el otro, sin negar lo anterior, la que le asigna un papel liberador. La relación que se establece entre estos dos enfoques, el primero basado principalmente en textos de Marx y el segundo en textos de Enrique Dussel, muestra que el antagonismo, sea de un lado o sea del otro, es una manera incorrecta de analizar la complejidad del hecho religioso, cuya característica principal radica, precisamente, en su naturaleza contradictoria.

## Religión (supraestructural) como falsa conciencia

Para empezar, ¿qué es la conciencia? Además de ser una cualidad propiamente humana y un producto social determinado por las condiciones materiales de los individuos y sus sociedades, según Woods y Grant (1995) la conciencia es “la necesidad de entender el mundo, [...] estrechamente vinculada a la necesidad de sobrevivir” (p. 22). Esta relación entre *entendimiento* y *existencia* fue lo que llevó a los primeros marxistas,

incluido el propio Marx, a definir la conciencia como reflejo o representación de la realidad. A continuación, se observa el argumento de Marx y Engels (1974, p. 26):

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 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 sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad. No tienen su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento. No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia.

Ahora bien, la “vida real” en la teoría marxista no es solo el mundo de las cosas (los objetos percibidos sensorialmente, ya sean naturales o productos del trabajo humano<sup>3</sup>), sino también el mundo de la praxis política<sup>4</sup>. En otras palabras, la realidad es *totalidad*, “el límite dentro del cual todo ente (que puede ser objeto o hecho) encuentra su sentido” (Dussel, 2011, p. 53). Este límite está dado por las relaciones sociales que articulan a los seres humanos en una sociedad, las cuales configuran, a su vez, las condiciones de movimiento de esa sociedad en sus diferentes ámbitos (económico, político, cultural, religioso, etc.) (Sartelli, 2014). El movimiento implica contradicción y esta implica cambio, por lo tanto, conocer la *totalidad*, cómo es y cómo se mueve, concreta y contradictoriamente, es una tarea necesaria dentro de las aspiraciones revolucionarias (o de cambio) de los marxistas. De este modo, si la representación que un grupo social se hace del mundo corresponde con la realidad como *totalidad*, se puede afirmar que dicha representación es consciente<sup>5</sup>. Si no es así, la representación no es más que una “falsa conciencia”. Aunque la religión, dentro de estos primeros momentos del marxismo, no estuvo exenta de los análisis dialécticos, su definición fundamental giró hacia la idea de falsa conciencia, toda vez que la interpretación que más influyó fue aquella que la concebía como un instrumento que ocultaba a los seres humanos la *totalidad* social y sus contradicciones, es decir, “las relaciones correctas de los individuos con la sociedad” (Mate y Zamora, 2018, p. 38). En palabras de Marx, la “verdadera realidad” (Marx, 1844, p. 145).

Esta imagen acerca de la religión ha perdurado mediante la famosa frase “la religión es el opio del pueblo” (Marx, 1844, p. 146). No obstante, una mirada más atenta al texto en el que dicha frase hizo su aparición muestra que la cuestión no es tan simple. En el mismo párrafo en el que se menciona, se puede leer el carácter dialéctico y complejo con el que Marx y sus continuadores más destacados entendieron la cuestión religiosa: “La miseria religiosa es, de una parte, la expresión de la miseria real y, de otra parte, la protesta contra la miseria real” (Marx, 1844, p. 146). Engels también notó este elemento contradictorio de la religión cuando, al estudiar las guerras campesinas en Alemania, descubrió la condición de clase de las distintas formas religiosas enfrentadas y la división interna del clero, dada por su composición social (Lowy, 2006, p. 285). Este autor comprendió “el carácter dual del fenómeno [religioso]: su rol en la legitimación del orden existente, pero además, de acuerdo con circunstancias sociales, su rol crítico, de protesta e incluso revolucionario” (Lowy, 2006, p. 285).

A pesar de este entendimiento dialéctico de la religión, el marxismo del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX, tal como se ha señalado, se enfocó en el papel alienante de esta. Bajo esta línea Marx suscribió, en sus primeros trabajos, las ideas de Feuerbach: la religión es una creación humana que proyecta, en Dios, las infinitas posibilidades de la humanidad y, en el cielo, las aspiraciones de una vida material sin sufrimientos. El problema de esta proyección, para Marx, es que al recrear una realidad ficticia se *consuela* a los oprimidos y se *justifica* el sistema de los opresores, es decir, se impide la toma de conciencia sobre la opresión misma y, por ende, la transformación positiva de la realidad (Tejedor, 2015, pp. 11-12). Queda así demostrado que

no porque la religión sea una *conciencia falsa* es pasiva, todo lo contrario, “es un reflejo activo, transforma la realidad” (Calzadilla, 2003, p. 8), “tiene incidencia real en la vida de los seres humanos” (Mate y Zamora, 2018, p. 24).

El argumento que distanció a Marx de Feuerbach, y del resto de los llamados *jóvenes hegelianos*, consistió en las soluciones que estos últimos plantearon frente al problema de la alienación religiosa. Para estos filósofos, la salida hacia la libertad era la educación de la conciencia, tarea propia de la filosofía. La cuestión estaba en cambiar la conciencia: de una conciencia heterónoma a una conciencia autónoma; con esta última el ser humano realmente podía hacerse cargo de su vida. Marx sospechó de este tipo de ideas: consideró que la realización de los seres humanos no era un asunto que dependiera meramente, ni fundamentalmente, de la conciencia. Dios, en efecto, es hecho por los hombres a su *imagen y semejanza*, pero lo importante no es saberlo, ni repetírselo a las personas, sino conocer por qué eso ocurre, “por qué la humanidad ha tenido que inventarse a un sujeto ajeno del que colgar los predicados que le son propios” (Mate y Zamora, 2018, p. 25). La siguiente cita de Mate y Zamora (2018) explica la controversia:

Estos [los jóvenes hegelianos] querían cambiar el mundo, bien es verdad que desde los libros y sin salir de la biblioteca. Pensaban haber resuelto las contradicciones de la realidad, pero solo en la cabeza de los pensadores, con el pequeño inconveniente de que la realidad seguía siendo tan insoportable como antes o incluso peor porque ya no había quien abogara por ella; no había ya manera de denunciar su irracionalidad e inmoralidad [...], [estos hegelianos] piensan que es la creencia religiosa la causante de la miseria real. De ahí que, acabando con Dios, se libre el ser humano de todas sus miserias reales [...]. [Pero para Marx], no se trata, pues, de enriquecer la conciencia [...], sino de superar la inhumanidad del que sufre mediante una praxis decidida que cambie las cosas. (pp. 26, 40, 49-50)

El *salto* de Marx con respecto a Feuerbach, puso de manifiesto, entonces, que la religión no era la *causa* de la alienación sino su *efecto*: “la expresión de la miseria real, [...] el suspiro de la criatura oprimida, las entrañas de un mundo sin corazón” (Marx, 1844, p. 146). En otras palabras, si la cuestión consistía en buscar la realización plena de los seres humanos, lo que se debía cambiar de modo principal no era la conciencia, sino las condiciones sociales y materiales que enmarcan la existencia. Por lo tanto, la religión no es algo reprochable en sí misma, lo reprochable es su adaptación al sistema de dominación (en su versión de “consolación” y “legitimación”). Si los seres humanos inventan realidades fantásticas, es porque en su mundo real no tienen posibilidades de *realización*. Entonces, Dios existe por la anulación continua de una existencia realmente humana de hombres y mujeres. La lucha no es contra la religión, sino contra el orden social que ha generado la necesidad de la religión (Tejedor, 2015, pp. 12-13). Aterrizar la religión al plano materialista del orden social permitió plantear dos conclusiones importantes, además de las anteriores: la primera, que “la religión adquiere formas diversas y ello está asociado con las diferentes formas de producir y de las relaciones de los hombres entre sí y con la naturaleza” (Calzadilla, 2003, p. 8) y la segunda, bastante polémica hasta hoy, que en un sistema socioeconómico justo, como el socialismo, la religión sería innecesaria, por lo tanto inexistente (Peñarrubia, 2017)<sup>6</sup>.

Reyes Mate y José A. Zamora (2018) definieron el giro descrito como el paso de Marx de la crítica filosófica a la crítica política de la religión. Este avance, que se concluye con la crítica al orden social vigente, empezó con las denuncias de Marx al Estado confesional prusiano. Para el fundador del socialismo científico, la pretensión universalista del cristianismo reñía con la confesionalidad cristiana de Prusia: este Estado era fiel al cristianismo y renunciaba a su confesionalidad, o se mantenía confesional y renunciaba al cristianismo. Como la ambigüedad se mantuvo, la conclusión de Marx fue evidente: “La religión del Estado confesional está ahí para impedir la emancipación política [...]. Se explica, entonces, que la emancipación política sea en primer lugar emancipación o liberación de la tutela religiosa” (Mate y Zamora, 2018, p. 30). Esta es la base de la militancia periodística de Marx por un Estado laico<sup>7</sup>.

Pero un Estado laico tampoco garantizaba la emancipación política, desde el punto de vista de Marx. ¿Puede un Estado confesional, al volverse laico, asegurar la libertad e igualdad de una minoría religiosa como los judíos? Situado en la Europa de mitad del siglo XIX, Marx respondió que no. No, porque la libertad e igualdad

y otros derechos de los judíos, como de cualquier otra persona, tienen, en primer lugar, una restricción territorial propia de los Estados nacionales. Es decir, nadie puede ser un ciudadano universal. En segundo lugar, porque las prerrogativas concedidas no son más que formalidades (reconocidas ante la Ley, pero negadas en la realidad). El Estado (laico) puede otorgar ciudadanía a diestra y siniestra sin importar la confesión religiosa de las personas, pero el precio de tal *progreso* será la privatización de las desigualdades reales. En otras palabras, los ciudadanos pueden nacer libres e iguales, pero lo que hagan con esa libertad e igualdad es asunto de ellos, no asunto de la política, entendida como el Estado. Así, la igualdad formal posibilita que la desigualdad de fondo siga funcionando: por ejemplo, explotar efectivamente a un trabajador requiere que él pueda “libremente” vender su fuerza de trabajo. Los derechos de ciudadanía a lo sumo impiden que ese trabajador sea explotado hasta morir, no por humanitarismo, sino porque vivo se le puede explotar mejor (Mate y Zamora, 2018).

Por estas razones, lo que Marx vio en el siglo XIX europeo fue que los Estados políticamente emancipados de la tutela religiosa solo lo están parcialmente. De hecho, seguían siendo Estados religiosos aunque se mostraran formalmente como laicos o seculares. ¿Por qué religiosos? En primera medida, por la forma enajenada como trataban a los seres humanos y, en segundo lugar, porque eran confesionales en relación con un nuevo dios: el dinero.

Esta última observación de Marx nos introduce en lo que Mate y Zamora (2018) llaman la *crítica de la economía política de la religión*. Esta evidencia el papel que la religiosidad ha jugado en la configuración de, lo que Hervieu-Léger (2005) y Gómez (2014) entienden como, las *estructuras de plausibilidad de las creencias* en la modernidad capitalista.

Desde esta crítica económica-política de la religión, es indiscutible que en la transición de sociedades precapitalistas a sociedades burguesas la religión no desapareció. Sin embargo, la dinámica del nuevo sistema económico impuesto por la burguesía mostró que era posible prescindir de figuras con voluntades transcendentales como los dioses. En parte, esta fue la razón por la que Marx adujo que la crítica de la religión había llegado a su término, pues “la función desempeñada por las religiones tradicionales en la legitimación de las formas precapitalistas de dominación social [había] dejado de ser necesaria” (Mate y Zamora, 2018, p. 55). No obstante, el mismo Marx demostró que esa crítica seguía vigente, por lo menos, en dos sentidos: uno, como crítica de las ideologías, al desentrañar lo que estas tienen de terrenas y desenmascarar su esencia alienante; y dos, como crítica del fetichismo. La primera se enmarca dentro de la *crítica política de la religión*, que ya se revisó; mientras que la segunda, es la *crítica de la economía política de la religión*, propiamente dicha.

Para Marx, el fetichismo se relacionaba con la forma que adquieren los intercambios de mercancías dentro del capitalismo: lo que es una determinada relación social entre seres humanos se presenta, fantasmagóricamente, como una relación entre cosas. Según Marx:

Ahí [en la nebulosa región del mundo religioso], los productos de la cabeza humana parecen personajes dotados de vida propia, que se relacionan entre ellos y con los hombres. Lo mismo sucede en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A eso yo lo llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo, desde el momento en que son producidos como mercancías. (Marx, 1867, citado por Mate y Zamora, 2018, p. 57)

El fetichismo se hace evidente en el valor de cambio (*valor* en la teoría marxista). Este, por fuera del intercambio, no existe sino como forma “fantasmal”, pues lo que se intercambia entre mercancías son sus equivalencias, y estas no pueden estar en las propiedades materiales de las cosas —pues, son singulares y diferentes—, sino en lo que las hace relativamente iguales, esto es, que son producto del trabajo humano. Así, lo que hace al fetichismo es desconocer el trabajo en los valores (de cambio) de las mercancías, que se adjudican como si fuesen una propiedad de estas. Como se ha planteado, estas falsas proyecciones no son inofensivas, poseen en el capitalismo una praxis real (además violenta), organizan las relaciones de producción, las relaciones sociales que se derivan de esas relaciones, las representaciones y demás formas de conciencia que las legitiman. Por eso, la crítica del fetichismo no es la mera crítica a las ideologías, no es la *falsa conciencia* que filosófica o políticamente puede develarse, es mucho más profundo que eso. Mate y Zamora

(2018) aseguran que el fetichismo es: “una realidad invertida que produce ella misma conciencia invertida” (p. 59). La prueba de este complejo nivel de ocultamiento y mistificación del capitalismo se encuentra en la fetichización del dinero: dios entre dioses (la *mercancía* predilecta entre las demás *mercancías*), de mediador (entre *mercancías*) a fetiche *creador* (supuesto productor de *mercancías*). Pero, el ejemplo más extremo lo constituye el capital que produce intereses: “valor que se revaloriza, dinero que produce dinero” (Mate y Zamora, 2018, p. 64).

Esta nueva forma de religión capitalista, en la que los individuos creen que las relaciones entre personas son relaciones entre cosas —porque el sistema ha cosificado esas relaciones— y que las cosas tienen propiedades de personas —porque el sistema ha fetichizado las cosas—, es una religión con dogmas e instituciones fuertes. Sin embargo, esta no se encuentra en el panteón de la pluralidad religiosa moderna, como una de las opciones a elegir, ya que su fortaleza estriba en ocultarse en lo más profundo de nuestras relaciones sociales como una “religión de la vida cotidiana” (Mate y Zamora, 2018, p. 64). Es la totalidad en sí. Su superación no puede operarse sin superar el modo de producción que la crea y la invierte en un movimiento espiral incesante. Mate y Zamora (2018) sintetizan:

El fetichismo es la mediación que une el modo de producción e intercambio capitalista con las representaciones y creencias de los individuos que refuerzan su reproducción. En ese sentido, este concepto de fetichismo ha dado un paso más allá de lo que caracteriza al fetichismo religioso, como forma primitiva de creencia en el poder sobrenatural de ciertos objetos. Se trata de una ilusión social producida por la continua transposición de riqueza material socialmente producida a riqueza abstracta acumulable privadamente, en la que se realiza la dominación social. (p. 63)

## Religión (infraestructural) como conciencia liberadora

Las tres *críticas* (la filosófica, la política y la económico-política) describen a grandes rasgos las coordenadas más importantes con las que Marx estudió el fenómeno religioso en su acepción de *falsa conciencia*. No obstante, como se argumentó, Marx logró advertir en la religión una dimensión contestataria que lastimosamente nunca desarrolló y solo quedó vagamente enunciada. Esta dimensión demuestra que la religión es ante todo un fenómeno dialéctico, contradictorio, y por más trillada que esa afirmación suene dentro de la teoría marxista, lo cierto es que el enfoque predominante de los marxistas hacia la religión no ha sido dialéctico sino unilateral: la religión es el “opio del pueblo”. Este enfoque de todos modos no es gratuito: las condiciones históricas y geográficas en las que se han desenvuelto el marxismo y el fenómeno religioso, de alguna manera, han dado forma a esta perspectiva negativa sobre la religión. Si bien Marx y Engels dieron unas pautas para pensar la religión dialécticamente, quien hizo los primeros avances teóricos significativos en ese sentido, sin por ello dejar de ser revolucionario y marxista, fue Ernst Bloch. Según Lowy (2006), Bloch subrayó, igual que lo hizo Engels, las dos corrientes sociales opuestas dentro del cristianismo:

por un lado, la religión teocrática de las iglesias oficiales, opio de los pueblos, un aparato mistificador al servicio de los poderosos; por el otro, la secreta, subversiva y herética religión de los albigenses, los husitas, de Joaquín de Flores, Thomas Münzer, Franz von Baader, Wilhelm Weitling y León Tolstoi. (p. 292)

La originalidad de Bloch —que se asemeja mucho a la síntesis hecha por Walter Benjamin (2018) entre *mesianismo judío* y *materialismo histórico*— consistió en definir la religión ya no como *conciencia falsa*, sino como una de las formas más poderosas de *conciencia utópica*, de anticipación creativa, capaz de “dar forma al espacio imaginario de lo aún no existente” (Lowy, 2006, p. 292). Bloch llegó a elaborar una interpretación heterodoxa de la Biblia en la que denunciaba, por ejemplo, la opresión de los faraones e instigaba a los creyentes a elegir (en clave de política crítica) entre *Cristo* y el *César*. Lowy (2006) agrega que, más allá de toda pretensión dialógica, Bloch “soñó con una auténtica unión entre cristiandad y revolución, como aquella que tuvo lugar durante las guerras campesinas del siglo XVI” (p. 292).

Un autor que ha seguido esta misma línea es el filósofo latinoamericano Enrique Dussel (1977). Para Dussel, el marxismo se equivocó al definir “vulgarmente” a la religión como una dimensión supraestructural (“falsa conciencia”), en tanto redujo su problematicidad al mero campo político. Esto derivó en que, para muchos marxistas, la cuestión religiosa no fuese más que un juego de decisiones tácticas: que en la lucha de clases los obreros no se dividan entre religiosos y ateos, y que los partidos comunistas entiendan que el enemigo no es la religión sino el capitalismo, etc. Según Dussel, la negación de un campo social propiamente religioso impidió a la tradición marxista ver en este una dimensión que podría jalonar iniciativas de cambio dentro del proceso revolucionario. Sin embargo, corregir este camino no equivale a desconocer la noción de religión como supraestructura ideológica, como “opio del pueblo”, pues evidentemente ha cumplido la función de ocultamiento de la dominación en distintas sociedades humanas, mediante la fetichización de las relaciones sociales que fundamentan las formas de dominación. Pero si fetichizar es deshistorizar la totalidad social, la ruta que hay que seguir es la historización de esta totalidad, incluyendo el campo religioso.

Lamentablemente, ni Marx ni Lenin<sup>8</sup> aplicaron esta historización en el estudio del fenómeno religioso. Engels (1974), aunque se aproximó a este objetivo en su libro *La guerra de los campesinos en Alemania*, más que historizar, examinó el papel que la Reforma jugó en la coyuntura de las luchas campesinas germanas del siglo XVI. Tras su investigación, logró verificar las contradicciones del fenómeno religioso (*conciencia falsa y/o conciencia utópica*), pero más como resultado de la lucha de clases del momento, que como una causa de la lucha. Dicho de otro modo, para Engels, el ámbito sociopolítico del siglo XVI determinó las posturas religiosas de los campesinos en Alemania, y no al revés.

Dentro del marxismo clásico, quien más se acercó a la desfetichización del cristianismo, a su historización, fue Rosa Luxemburgo. La marxista polaca en su texto *El socialismo y las iglesias* (1905) muestra, de manera general, la evolución sociológica del cristianismo desde sus orígenes (en el siglo I) hasta su contemporaneidad (comienzos del siglo XX). En ese recorrido, Luxemburgo (1905) logró probar lo que Dussel enfatizó medio siglo después: el origen infraestructural del cristianismo, su germen liberador, es decir, su potencialidad como *conciencia utópica*. Para la autora, el cristianismo primitivo fue un tipo de comunismo que, aunque solo planteó la distribución de los bienes de consumo (y no de los medios de producción), representó una clara apuesta de transformación a favor de los pobres del Imperio Romano. Esta no consistió en la instrumentalización de la religión con el fin de lograr una victoria política —como sería el caso de las luchas campesinas en Alemania, según Engels—, sino en la creación, *desde abajo* y desde el campo religioso propiamente dicho, de un proyecto crítico al *establishment de entonces*: Luxemburgo (1905) lo denomina *comunismo de consumo*. Las limitaciones de este tipo de comunismo —que resolvía solo parcialmente las necesidades de los pobres—, sumadas al crecimiento y dispersión que caracterizaron a estas primeras comunidades cristianas, y al progresivo apartamiento de la base popular mediante la institucionalización y jerarquización de una élite sacerdotal, diluyeron poco a poco el espíritu revolucionario del movimiento hasta convertirlo en la decadente Iglesia Católica de la Edad Media. Desde el punto de vista de la autora, esta decadencia persistía en la Europa de principios del siglo XX, ya no solo justificando y usufructuando el feudalismo, sino también el capitalismo. En consecuencia, salvo algunos sacerdotes que apoyaban al proletariado, la iglesia y el clero ya no guardaban ninguna posibilidad emancipatoria. De hecho, según Luxemburgo, los que estaban más cerca de los ideales comunistas de las comunidades cristianas primitivas eran los socialistas, y no las autoridades cristianas, a las que criticaba por atacar con odios y mentiras, a los partidos socialistas, cuando tenían que haber sido sus naturales defensoras. Aquí radica la diferencia entre Luxemburgo y Dussel, mientras que para la primera la religión ya no tiene nada que aportar a la emancipación de los oprimidos, para el segundo, sí.

Para la mayoría de los militantes e intelectuales marxistas del siglo XX que leyeron a Marx o a Lenin, a Engels o a Luxemburgo, la conclusión fue la misma: la religión, y concretamente la religión contemporánea, era “opio del pueblo”. Por lo tanto, no representaba ninguna posibilidad de transformación, sino todo lo contrario, un mecanismo de opresión aliado a las clases dominantes. La crítica de Dussel a este planteamiento es que, habiendo hecho el marxismo la crítica materialista a la religión, *esencializara* ahora dicha crítica y

obviara que el “opio” al que se referían era un fenómeno histórica —no naturalmente— supraestructurado, derivado, por ejemplo, del cristianismo europeo medieval y los valores más nefastos de las clases capitalistas modernas. Así, no necesariamente, ni histórica ni geográficamente, había sido y debería ser “opio”<sup>9</sup>. Además, los marxistas trasladaron dicha crítica “esencializada” a todas las demás manifestaciones religiosas del mundo, en otras palabras, midieron a todas con la misma vara con la que habían medido al cristianismo occidental. En consecuencia, bajo epítetos prejuiciosos, muchas formas de conciencia religiosa fueron tajantemente rechazadas por quienes pretendían llevar a cabo procesos revolucionarios, sin concederse el tiempo para evaluarlas, y analizar sus posibilidades y potencialidades como agentes o aliadas de estos procesos.

La propuesta de Dussel es advertir la existencia no solo de las religiones supraestructurales, sino también de las infraestructurales, pues estas últimas son una forma de conciencia de los oprimidos, ya no como alienados de las religiones dominantes, sino como anticipadores de un mundo nuevo, liberador y justo.

Este tipo de conciencia utópica, que Dussel (1977) define como *religiones infraestructurales*, son apuestas del ámbito simbólico que toman conciencia de la opresión social y la traducen en una responsabilidad de los oprimidos, organizada por abajo (infra) de la estructura del sistema. Entonces, es común, en este tipo de formas religiosas, la aparición de la figura del profeta que, venido de abajo, de las clases explotadas o semiexplotadas, se levanta a criticar las religiones supraestructurales, gestionadas por un cuerpo (o casta) sacerdotal y legitimadoras de los modos de producción dominantes. El profeta no realiza esta crítica desde una ideología política, sino desde una propiamente religiosa, si se prefiere atea (o antifetichista) de la divinidad dominante. Por eso los profetas, casi siempre, han sido tildados y condenados como herejes. El culto de estas religiones proféticas, basado en la acción más que en la contemplación, sí es la praxis en su sentido político, ya que toda acción utópica es una acción crítica del sistema dominante. Por lo tanto, este culto infraestructural puede verter su postura religiosa en procesos revolucionarios, que también tienen una visión infraestructural de la sociedad, dada su naturaleza contestataria. Precisamente, las visiones infraestructurales que alimentan el cambio han sido fecundadas por la memoria de actos liberadores del pasado, cuyos pueblos también poseían visiones infraestructurales de la religión y la sociedad de su tiempo. De este modo, Dussel concuerda con Hervieu-Léger (2005) en que la memoria hace a la religión<sup>10</sup>, en su versión infraestructural. No obstante, a diferencia de Hervieu-Léger, Dussel plantea que la religión infraestructural no busca mantener una tradición, sino romperla. Esta es la posibilidad de *rompimiento* frente a una de las potencialidades de lo que en otros trabajos se ha denominado *memoria históricarazonada*: memoria del pasado en clave crítico-científica (antifetichizando la totalidad) en miras a denunciar y transformar el sistema de dominación vigente (religión supraestructural), en favor de las víctimas (los oprimidos de la historia) (Escamilla y Novoa, 2017). Una memoria evidentemente infraestructural. Concluye Dussel (1977): “la religión puede entonces ser la expresión de la protesta y la praxis contra la miseria real” (p. 58).

Para reivindicar la dimensión dialéctica de esa forma de conciencia denominada religión, se sostiene que la tesis feuerbachiana, citada por Marx, “el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre”, debe ser matizada o reinterpretada. Es decir, si el “hombre” como sociedad “hace a la religión”, en un sentido dialéctico e histórico no se puede desconocer que la religión también puede hacer al “hombre”, contribuyendo a la aspiración de una nueva y mejor sociedad, siempre y cuando la religión sea una forma de conciencia utópica, o promoviendo sociedades humanas peores a las existentes, en el caso de que se mantenga como conciencia falsa.

## Conclusiones

El recorrido analítico expuesto busca aportar una mirada que contribuya a la superación del enfoque unilateral de la religión que ha caracterizado la mayoría de los colectivos marxistas, consistente, básicamente, en entender la religión exclusivamente como “opio del pueblo”. La superación de este enfoque no estriba en negar las cualidades *opiáceas* del fenómeno religioso, sino en advertir su carácter contradictorio, es



decir, su desenvolvimiento histórico entre formas de conciencia supraestructurales y formas de conciencia infraestructurales. Si bien es cierto que la religión ha fungido como “opio” del pueblo; como lo señala Dussel (1977), la religión ha representado también en distintos momentos de la historia, expresiones y praxis críticas de los sistemas socioeconómicos opresivos.

Ahora bien, a pesar de la admisión de la contradicción, no podemos llamarnos a engaños: en la historia general de Occidente, que confluye con la historia mundial del cristianismo, el aspecto de la religión que ha dominado ha sido el alienante. Quizá no podría ser de otro modo, como no lo es con otras formas de conciencia tales como el derecho, la moral, la filosofía, la ciencia o el arte, las cuales, por más seculares que parezcan, se fundamentan en expresiones igual de alienantes que la religión —salvo que con estas algunos marxistas sí usan el método del materialismo histórico (la dialéctica) y abordan sus críticas con posiciones menos prejuiciosas—. Pero así como es entendible que las formas religiosas supraestructurales sean dominantes —de lo contrario no serían supraestructurales—, en el mismo sentido debe ser entendible que las expresiones infraestructurales de la religión tengan poco éxito, como lo tienen las expresiones infraestructurales de otras formas de conciencia. Su mismo carácter infraestructural hace ilógico reprocharles que no sean hegemónicas, de serlo, no serían infraestructurales. Tales razones hacen inútil comparar, cuantitativamente (cantidad de expresiones, durabilidad en el tiempo, influencia demográfica, etc.), los momentos supraestructurales e infraestructurales de la religión, como si se tratase de fuerzas en un perpetuo y tenso equilibrio. Algo así, sencillamente, haría inexistente un sistema dominador.

Para plantear de manera correcta el entendimiento del fenómeno religioso lo que debe importar para personas y colectivos que buscan transformar positivamente la sociedad, no es la comparación vulgar entre lo liberador y enajenador de las creencias religiosas, sino su aparición y correlación en los momentos concretos de la historia. Las expresiones infraestructurales de la religión de hoy son escasas, por lo menos dentro del cristianismo hegemónico de nuestras sociedades actuales. Sin embargo, no están del todo ausentes y, de hecho, si se amplía la mirada, pueden encontrarse manifestaciones liberadoras en religiones indígenas, campesinas y afrodescendientes. Estos fenómenos religiosos no pueden connotar la misma crítica de las religiones supraestructurales, que además de legitimadoras del sistema, hoy comportan tendencias fundamentalistas cercanas a los nuevos movimientos fascistas (Ribera, 2007). La teoría y los movimientos marxistas deben empezar a diferenciar estos dos planos de la crítica de la religión y desarrollar una forma de conciencia históricamente determinada y contradictoria, como Marx, Engels y Luxemburgo lo dejaron enunciado. Las consideraciones de Dussel apuntan en ese sentido.

Por último, y no menos importante, es fundamental retomar la crítica económico-política de la religión que planteó Marx, a saber, la crítica del fetichismo de la mercancía, del capitalismo como “religión cotidiana” u oculta. Si bien los análisis economicistas, que caracterizaron al marxismo durante buena parte del siglo XX, han sido superados por los propios marxistas, las nuevas reflexiones siguen siendo tímidas con respecto al funcionamiento religioso del capital. Tal vez se haya entendido más su aspecto cultural, pero la crítica a la estructura religiosa que le subyace, como observara Walter Benjamin (2018), sigue en parte inexplorada, quizá porque la religión sigue siendo un objeto de estudio prejuizado, quizá porque otros temas acaparan los nodos de discusión (lucha de clases, imperialismo, crisis financiera, etc.), o quizá porque el movimiento marxista hasta hace poco no ofrecía una alternativa de sentido que pudiese competir con el sentido propio de la religión capitalista. Los tiempos afortunadamente están cambiando, y el marxismo, en todas sus versiones, está volviendo a calar en las nuevas generaciones con posturas críticas ante las formas religiosas dominantes y el capitalismo mismo. Se espera que esta vez la crítica marxista de la religión no vuelva a cometer los errores del pasado.

## Referencias

- Benjamin, W. (2018). Capitalismo como religión. En R. Mate y J. A. Zamora, *Karl Marx. Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía* (pp. 65-85). Trotta.
- Calzadilla, J. (2003). La religión desde una perspectiva marxista. *Simposio Hominis 2003*. Universidad de La Habana, Clacso. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/15R065.pdf>
- Dussel, E. (1977). *Religión*. Edicol.
- Dussel, E. (2011). *Filosofía de la liberación*. Fondo de Cultura Económica.
- Engels, F. (1876). El papel del trabajo en la transformación del mono en hombre. *Revista Die Neue Zeit, Bd. (44)*, 1895-1896. [https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1876trab.htm#n\\*\\*\\*](https://www.marxists.org/espanol/m-e/1870s/1876trab.htm#n***)
- Engels, F. (1974). La guerra de los campesinos en Alemania. Progreso. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/guerracamp/index.htm>
- Escamilla, D., y Novoa, D. (2017). La memoria del conflicto armado en Bucaramanga: análisis de una experiencia investigativa desde las voces de las víctimas. *Agora U.S.B., 17*, 497-512. <https://doi.org/10.21500/16578031.2884>
- Frolov, I. (ed.). (1984). *Diccionario de filosofía*. Progreso.
- Gómez, C. M. (ed.). (2014). *La religión en la sociedad postsecular. Transformación y relocalización en la modernidad tardía*. Universidad del Rosario, Centro de Estudios Teológicos y de las Religiones (CETRE). <https://doi.org/10.2307/j.ctt1f5g4h7>
- González-Fierro, F. (1972). Lenin y la religión. *Revista De Fomento Social, (105)*, 53-59. <https://doi.org/10.32418/rfs.1972.105.3860>
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión hilo de memoria*. Herder.
- Justo, J. (comp.). (2000). *Religión (Ideario). Carlos Marx-Federico Engels*. Elalep.com. <https://www.yumpu.com/es/document/view/34410773/marx-karl-engels-justo-religionpdf>
- Lowy, M. (2006). Marxismo y religión: ¿opio del pueblo? En A. Borón, J. Amadeo y S. González (comps.), *La teoría marxista hoy. Problemas y perspectivas* (pp. 281-296). Clacso.
- Lukács, G. (1969). *Historia y consciencia de clase*. Grijalbo.
- Luxemburgo, R. (1905). *El socialismo y las iglesias*. [https://www.marxists.org/espanol/luxem/05Elsocialismoylasiglesias\\_0.pdf](https://www.marxists.org/espanol/luxem/05Elsocialismoylasiglesias_0.pdf)
- Marx, K. (1844). Introducción. La crítica de la religión es la premisa de toda crítica. Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. En R. Mate y J. A. Zamora, *Karl Marx. Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía* (pp. 145-158). Trotta.
- Marx, K. (1845). De la autoenajenación religiosa a la humanidad socializada. Tesis sobre Feuerbach. En R. Mate y J. A. Zamora, *Karl Marx. Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía* (pp. 213-215). Trotta.
- Marx, K. (1859). *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>
- Marx, K., y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*. Grijalbo.
- Mate, R., y Zamora, J. A. (2018). *Karl Marx. Sobre la religión. De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía*. Trotta.
- Peñarrubia, J. V. (2017). Crítica a la religión, Karl Marx [Video]. ABC de la Filosofía y la Cultura: <https://www.youtube.com/watch?v=439SsRAtzPQ>
- Ribera, R. (2007). Análisis y actualidad del fascismo. *Revista Realidad, (114)*, 595-619. <https://doi.org/10.5377/realidad.v0i114.5144>
- Sartelli, E. (2014). *La cajita infeliz. Un viaje marxista a través del capitalismo*. Akal.

- Tejedor, C. (2015). La crítica marxista a la religión desde una perspectiva laica. *Astrolabio. Revista internacional de filosofía*, (17), 11-19. <https://raco.cat/index.php/Astrolabio/article/view/297587>
- Woods, A., y Grant, T. (1995). *Razón y Revolución. Filosofía marxista y ciencia moderna*. <https://icvllloreteuia.files.wordpress.com/2017/09/razon-y-revolucion.pdf>

## Notas

- \* Artículo de reflexión, en el marco de la investigación “Religión y construcción de memoria histórica: la orientación religiosa en las explicaciones del conflicto armado interno colombiano en víctimas resididas en el área metropolitana de Bucaramanga (Colombia)”, para optar al título de Magíster en Educación de la Universidad Nacional Experimental de los Llanos Occidentales Ezequiel Zamora.
- 1 En *La ideología alemana* Marx y Engels señalaron, además de la religión, otras formas de conciencia como la moral, la metafísica, la ideología y la filosofía (Marx y Engels, 1974, pp. 26, 40). El diccionario soviético de filosofía de 1984, agregaba a esta lista la conciencia jurídica, la ciencia y el arte (Frolov, 1984, pp. 186).
  - 2 Eduardo Sartelli (2014), al retomar a Engels, define *trabajo* de la siguiente manera: “Trabajo, en sentido más específico, es el proceso por el cual el ser humano reproduce su vida intercambiando con la naturaleza. Es una actividad necesaria, no importa la forma social en que se desarrolle, porque, de no realizarse, no tendría lugar la vida humana misma” (p. 152).
  - 3 Lo que Dussel denomina la *poiesis*: la actividad del trabajo humano relacionada con la producción técnica o tecnológica, en la que se “constituye a la mera naturaleza como materia de trabajo [y se transforma] en un artefacto o producto” (Dussel, 1977, p. 52).
  - 4 En ese sentido, la realidad, tal y como la entendía Marx, no es solamente lo dado sensorialmente, sino también la actividad humana en sí. No solo consta de circunstancias, sino también de las maneras en que hombres y mujeres hacen que dichas circunstancias cambien (Marx, 1845).
  - 5 Esta idea se toma de Lukács (1969), quien definía la conciencia como la capacidad de una persona de captar completamente la totalidad concreta de la sociedad y sus determinaciones dialécticas, junto con los intereses que le subyacen (pp. 54-55).
  - 6 A propósito de esta afirmación, Marx y Engels en *El Manifiesto del Partido Comunista* señalan: “Por consiguiente, no tiene nada de asombroso que la conciencia social de todas las edades, a despecho de toda divergencia y de toda diversidad, se haya siempre movido dentro de ciertas formas comunes; formas de conciencia que no se disolverán completamente, sino con la definitiva desaparición del antagonismo de las clases. La revolución comunista es la más radical ruptura con las relaciones de propiedad tradicional; nada extraño sería que en el curso de su desenvolvimiento rompiera de la manera más cabal con las ideas tradicionales” (citado por Justo, 2000, p. 36).
  - 7 La crítica al Estado confesional prusiano y la consiguiente propuesta de un Estado laico es la razón por la que muchos autores ven en Marx uno de los principales teóricos del laicismo (Tejedor, 2015).
  - 8 Lenin entendió la religión fundamentalmente como “opio del pueblo”. En uno de sus textos, el dirigente bolchevique apuntaba: “La religión es uno de los aspectos del juego espiritual que en todas partes oprime a las masas, agobiadas por el perpetuo trabajo para los demás, por la necesidad y el desamparo [...]. La religión es el opio del pueblo. La religión es una especie de brebaje espiritual en la que los esclavos del capital ahogan su fisonomía humana, sus exigencias de una vida medianamente digna del ser humano” (citado por González-Fierro, 1972, p. 55).
  - 9 Para demostrar esta idea, Dussel (1977) cita como ejemplos, además del cristianismo primitivo, el profetismo de Moisés, en el Antiguo Egipto; la resistencia de Fray Bartolomé de la Casas, en el siglo XVI, y la Teología de Liberación en la segunda mitad del siglo XX, en América Latina.
  - 10 Para la socióloga francesa, Daniele Hervieu-Léger (2005), la religión en la modernidad es un *hilo de memoria*, es decir, no está dada como en la sociedades tradicionales, sino que se va haciendo a medida que se llevan a cabo ejercicios colectivos de memoria que refuerzan la pertenencia a un linaje de creyentes pasados, presentes y futuros.

Licencia Creative Commons CC BY 4.0

*Cómo citar este artículo:* Escamilla Márquez, D. A. (2021). Marxismo y religión: entre la alienación y la liberación. Una aproximación a la religión como forma (contradictoria) de conciencia. *Universitas Humanística*, 90. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uh90.mral>