

LA CRITICA DE LA RELIGION. ENSAYO SOBRE LA CONCIENCIA SOCIAL SEGUN KARL MARX

Cecilia Tovar/ Toki Kudo

Numerosos estudios actuales sobre Marx han mostrado una evolución en su pensamiento, desde sus posiciones de juventud hasta sus concepciones de la madurez (1). El impacto del descubrimiento de los escritos de juventud, que hacían aparecer un Marx humanista, cercano al joven Hegel y a Feuerbach, llevó a muchos a un entusiasmo por este joven Marx, considerándolo incluso como el verdadero o el más importante Marx. Sin embargo, no tardaron en aparecer estudios que, teniendo en cuenta la existencia de estos escritos de juventud, los situaron en la perspectiva global de la evolución del pensamiento de Marx.

69

Dejando de lado la discusión sobre el carácter tal vez demasiado rígido o puntual que Althusser daba a la ruptura epistemológica (2), ha quedado establecido que no se puede tomar el pensamiento de Marx como un bloque, sino que hay que distinguir en él diferentes etapas, que son los pasos por los que progresivamente se fue elaborando la nueva concepción de la historia, diferenciándose del pensamiento precedente al mismo tiempo que asumía su herencia en una síntesis original (3)

I. EVOLUCION DE LA CRITICA DE LA RELIGION EN MARX

Esta perspectiva es válida igualmente para el caso particular de la crítica de la religión en Marx. Los estudios más importantes sobre este tema concuerdan más o menos en señalar etapas en la constitución de la crítica marxista de la religión (4). Se puede decir

que el pensamiento de Marx sobre la religión pasa por tres etapas fundamentales.

1) *Crítica filosófica del Estado cristiano de Prusia*

En un primer momento, Marx considera la religión como algo irracional y mistificador. Se opone entonces la filosofía a la religión, razón y libertad modernas a ignorancia y servidumbre medievales. Para el Marx racionalista y antiteísta, los dioses no son más que las ilusiones que llenan provisoriamente los lugares todavía no ocupados por la razón. Aquí se encuentra de una manera muy marcada la herencia de la Ilustración a través de la influencia de su padre, Hirschel Marx, del director del liceo de Tréveris, Johann Hugo Wyttenbach y del padre de Jenny, Ludwig von Westphalen, etc. Esta etapa se desarrolla entre 1837 y la primavera de 1843, expresándose en escritos como los siete *Cuadernos de trabajos preparatorios a la Disertación doctoral*, la *Disertación doctoral*, los artículos de los *Anekdotas* y de la *Gaceta renana*.

70

La importancia que adquiere el tema de la religión en esta etapa de su pensamiento no se debe a un interés propio de Marx por el tema, sino que es un efecto del contexto histórico, en el cual los estudios sobre la religión superabundan y constituyen el lugar fundamental del vigoroso debate intelectual en Alemania. En el particular contexto histórico de Alemania de los años 1830-1840, determinado por su retraso económico y político con respecto a Francia e Inglaterra, por la aparición casi simultánea del liberalismo burgués y del socialismo, y por la represión practicada por el gobierno prusiano que intentaba mantener el sistema monárquico y la religión cristiana contra las fiebres revolucionarias, la lucha contra el orden social vigente se da bajo la forma de una lucha contra la religión. En la época de Berlín, la crítica de Marx a la religión se sitúa dentro de este contexto, como parte integrante y substancial de la lucha política y social de los jóvenes hegelianos contra el feudalismo irracional, obscurantista y mistificador del Estado cristiano

de Prusia (5).

La crítica de Marx a lo establecido está motivada, en esta época, fundamentalmente por una cierta insurrección prometeica o humanista contra el orden cristiano vigente. En esta perspectiva de rebelión humanista contra lo religioso o lo teológico, aparece la idea de que sólo el hombre ateo o el filósofo racionalista que cree en sí mismo puede y debe preocuparse del ordenamiento del mundo, y que, por lo tanto, la destrucción de la religión y la crítica del Estado cristiano de Prusia son el prelude necesario para la construcción de un mundo en el que el hombre sea dueño de sí mismo. El joven Marx de esta época es antiteísta militante por una convicción racionalista y liberal, propia de la Ilustración, frente al cristianismo y al Estado cristiano que mantienen de hecho al pueblo en una situación de ignorancia, miedo, sevidumbre y miseria.

2) *Crítica de la "religión - alienación social"*

71

En un segundo momento, Marx percibe la religión como resultado de la alienación social. Se trata de un Marx ateo y positivamente humanista que supera la tesis (afirmación de Dios) y la antítesis (negación de Dios) por la síntesis del Hombre total desalienado, transparente a sí mismo. Bajo la influencia de Feuerbach y Bauer, Marx critica la religión, a un nivel filosófico-deductivo, a partir de una concepción ético-antropológica, propia de la Izquierda hegeliana.

Esta época, que va de marzo de 1843 a septiembre de 1844, es una época de ruptura y de transición. En efecto, en marzo de 1843, Marx abandona el puesto de redactor de la *Gaceta renana*, reconociendo su ilusión sobre el liberalismo muy limitado de la burguesía renana. Escribe un esbozo de la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* (Manuscritos de 1843), por el cual establece una primera ruptura con Hegel apoyándose parcialmente en Feuerbach. Empieza a escribir, en Kreuznach, dos artículos importantes: "La

cuestión judía” y la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”. En el primero acaba definitivamente con Bruno Bauer y sus compañeros y, en el segundo, con el liberalismo pequeño-burgués de los jóvenes hegelianos en general, exponiendo por primera vez la teoría de la Revolución y del Proletariado, todavía bastante espectacular. Finalmente, en París, Marx enriquece su conocimiento sobre el mundo obrero tanto por su contacto directo con los círculos de obreros alemanes emigrados en esta ciudad, como por su lectura de los socialistas utópicos y de los economistas clásicos. Antes de su expulsión de Francia, Marx nos deja tres manuscritos económico-filosóficos (los *Manuscritos de 1844*).

72

Es muy conocida la declaración de Marx al comienzo de la “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel” (1844), según la cual “la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” (6). Sin embargo, contrariamente a Hegel, a Feuerbach y a muchos otros hegelianos, Marx no ha escrito ningún libro sobre la crítica de la religión. En sus numerosos escritos, Marx habla de la religión casi siempre al margen de otros temas. La mayor parte de estos textos son cortos y muchas veces no contienen nada más que simples afirmaciones sueltas. En resumen, si es verdad que, para Marx, la crítica de la religión es el fundamento de toda crítica, se constata que este fundamento no ha sido edificado por Marx mismo.

En realidad, esto se comprende a la luz de otra afirmación no menos conocida de Marx en el mismo texto: “En Alemania, la crítica de la religión ha llegado, en lo esencial, a su fin” (7). Es decir, Marx considera que, después de Feuerbach y Bauer, la crítica de la religión está ya acabada en lo fundamental y que no cabe por tanto dedicarle lo central de sus esfuerzos. Pero esto significa al mismo tiempo que Marx asume la crítica de la religión elaborada “en Alemania”, de manera que se puede decir, paradójicamente, que la crítica de Marx a la religión en esta

etapa no es de Marx mismo, no pertenece a su pensamiento propio sino al pensamiento de "Alemania", es decir, a la ideología alemana (8).

Lo esencial de esta etapa del pensamiento de Marx sobre la religión parece el hecho de que Marx no se limita a repetir la crítica de la religión de Bauer y Feuerbach, sino que la supera al señalar que la raíz de la alienación religiosa es la realidad social enajenada o enajenante. Efectivamente, partiendo de la perspectiva de Feuerbach, Marx supera inmediatamente la problemática idealista de éste hacia la realidad misma. Por ejemplo, en la "Introducción" de 1844 se realiza ya la superación magistral de la problemática idealista de Feuerbach: el hombre, como lo demostró Feuerbach mismo, proyecta su esencia en Dios. Pero ¿por qué razón? Porque esta esencia no está realizada justamente en el nivel de la realidad terrestre. La consecuencia de esta crítica a Feuerbach es que la crítica de la religión de Marx deja siempre en el camino a la religión y sus problemas propios, para dirigirse hacia otra cosa, hacia la vida de los hombres aquí en la tierra, hacia la realidad social e histórica. El ateísmo negativo o el anti-teísmo militante de la primera etapa se halla superado por un ateísmo positivo, que ya no es un "ateísmo" puesto que deja en el camino a la religión y el problema religioso, sino un humanismo "positivo" en donde se elimina la posibilidad misma de la "cuestión religiosa" y la religión misma. Y esto explica también el hecho de que Marx no haya escrito un libro sobre la crítica de la religión. Efectivamente Marx empieza a dirigirse decididamente hacia la crítica de lo terrestre, tanto la crítica del Estado prusiano y de la filosofía hegeliana del Estado y del derecho como la crítica de la economía política. El problema serio que se encuentra, entonces, es que, al llegar a formular la concepción materialista de la historia, ya no parece preocuparse mucho por retomar y criticar la problemática de la crítica de la religión, abandonada en 1844 en el camino.

3) Teoría de la "religión como ideología"

A partir de los años 1845-1846 y en adelante, Marx abandona francamente la problemática filosófica y antropológica de la religión, influida por los jóvenes hegelianos, para plantear una problemática científica, que es su perspectiva madura y definitiva, en la cual el concepto de "ideología" es un elemento esencial. Hay que subrayar el hecho de que la evolución del pensamiento de Marx sobre la religión se realiza en el cuadro de la evolución del conjunto de su pensamiento; la crítica de la religión de Marx está en dependencia estrecha de su pensamiento global.

74

En esta etapa del pensamiento de Marx, el tema de la religión ya no es tocado por él en sí mismo ni de manera sistemática y este hecho no es algo casual, ni un olvido, sino la consecuencia lógica de su creencia en la tesis de que la crítica de la religión ha terminado en lo esencial (9). Por consiguiente, sus observaciones sobre la religión, en esta época, o bien forman parte de desarrollos dedicados a las formas de conciencia social en general, o bien se encuentran dispersas en medio de escritos consagrados a otros temas, como, por ejemplo, en *El Capital* en donde Marx hace un análisis y una crítica del fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital, es decir, un análisis y una crítica de la sociedad capitalista en concreto que produce necesariamente este mecanismo de mistificación de las relaciones sociales de producción en forma de "fetiche" (10); dentro de esta crítica de la sociedad capitalista concreta, Marx presenta la religión cristiana como conciencia social del régimen capitalista, o sea, como una reproducción mental del fetichismo mercantil (11). Para la concepción materialista de la historia de Marx, la religión es un forma de conciencia social, o lo que se suele llamar una ideología.

La teoría de la ideología en Marx es un intento de ubicar el "mundo de la conciencia" en el concepto clave de "modo de producción", es decir, una teoría

que nos permite comprender científicamente fenómenos religiosos, morales, filosóficos, artísticos, científicos, etc., en sus manifestaciones históricas concretas.

Considerando la religión como una forma de conciencia social, Marx se interesará en adelante por las funciones sociales de la religión, por su papel en la historia y en la lucha de clases. En esta perspectiva Marx percibe, en primer lugar, la ligazón del cristianismo con las clases dominantes a lo largo de la historia, y critica los principios sociales del cristianismo como justificadores del orden social existente, como legitimadores de las distintas formas de opresión y desmovilizadores de los explotados. El más conocido en este género es un artículo publicado en 1847, en donde Marx critica al cristianismo el haber dado su apoyo a diversos regímenes de explotación y opresión, justificando esas prácticas de las clases dominantes (12).

75

Otro aspecto de la crítica de Marx a lo religioso, en esta época, tiene incidencia práctica; ya no se trata de la crítica a la religión como tal sino a una cierta tendencia en el seno del movimiento obrero, es decir, el comunismo cristiano o el socialismo religioso de la época. Marx siente la necesidad de una ruptura neta e irrevocable con el socialismo religioso, en la medida, justamente, en que este último era muy activo, con un peso social considerable basado en su trayectoria histórica y en su ideal cristiano de fraternidad en un mundo nuevo. El comunismo cristiano de Wilhelm Weitling (1808-1871), por ejemplo, es un cristianismo de los oprimidos; la religión se manifiesta allí como fuerza movilizadora de las clases populares frente a la ideología de las clases dominantes. En este contexto de vigencia de la tradición cristiana de aspiración a la justicia y a la fraternidad en el seno del movimiento obrero, Marx toma una posición tajante contra el socialismo religioso en su conjunto. "El comunismo no es la comunión. La referencia evangélica no su-

plantaría al trabajo de la crítica, ni la predicación a la lucha de clases. Había que cortar, la hora no era para matices" (13). *La circular contra Kriege* (mayo de 1846) es un documento testimonial de la lucha ideológica de los años 1840 a 1846 dentro del movimiento obrero europeo naciente; a través de esta circular, Marx ataca indirectamente a dos personajes principales del socialismo religioso de la época: Lamennais y Weitling, fuentes de inspiración de Hermann Kriege de Nueva York (14). Efectivamente, lo que inquieta a Marx es que aquí aparece una religión ligada a un movimiento popular cumpliendo una función social de protesta con todas sus ambigüedades. Precisamente, ese mensaje religioso se estructura en torno a temas como amor, comunión, fraternidad, que, en ausencia de un análisis científico de una sociedad concreta, dividida en clases, pueden desviar al movimiento popular.

76

En Marx y Engels, hay también otras pistas más precisas y ricas en matices para el análisis de las funciones sociales de la religión. Marx y Engels afirman, en efecto, que en la sociedad de clases, la ideología religiosa caracteriza la relación de cada clase a sus condiciones históricamente determinadas de lucha de clases. Por ejemplo, en el caso de una clase social totalmente dominada y sin posibilidad de ascensión, ni perspectiva de lucha efectiva, tiende a producirse una ideología religiosa que le permite interiorizar su situación de explotados, con un lenguaje de resignación. Los más aplastados de esta tierra no pueden hacer otra cosa que "sea no protestar más, sea guardar para ellos su propia indignación, sea rebelarse contra su mala suerte, pero de una manera totalmente mítica" (15). Por el contrario, la clase dominante tiende a producir una ideología religiosa que legitima y justifica el orden establecido actual, puesto que la ideología dominante es la ideología de la clase dominante y que toda religión está permanentemente en condiciones de volverse ideología religiosa de la clase dominante por su pretensión a la universalidad (la

salvación para todos) y de servirle así de instrumento para ejercer y prolongar su dominación (16). Finalmente, una clase "ascendente", es decir, una clase dominada efectivamente comprometida en la lucha de clases en el momento actual, insertándose fuertemente en el sistema productivo de la época, tendería a producir una ideología religiosa de índole "universalista" de protesta correspondiente a la universalidad de la explotación de las clases populares (17). Esto significa que las luchas internas en el seno de una religión serían la expresión ideológica religiosa de las luchas de clases y servirían a estas clases de marco para expresar su situación y justificar, motivándolas, sus luchas contra esa situación.

De esto se deduce que la religión cumple una doble función social: en primer lugar, la función de la cohesión social, tanto por la legitimación y la justificación del orden actual para la clase dominante, como por la interiorización de la explotación por el mensaje religioso de compensación después de la muerte y en el cielo (religión-opio) para los oprimidos; en segundo lugar, la función social de protesta bajo su doble manifestación, sea por reclamo de los oprimidos en términos moralizantes de culpabilización o en términos de reivindicación puramente utópica, sea por la movilización revolucionaria de las clases populares, alrededor de la "clase ascendente" del momento, es decir, el núcleo dinámico en el sistema productivo, contra la situación actual en su globalidad en términos no sólo de "toma de poder" sino también de "creación de una nueva conciencia" en el proceso mismo de la revolución (18). Pero, estas pistas abiertas a partir de la comprensión de la religión como una forma de la conciencia social o como ideología, ponen en juego necesariamente la problemática más global de la ideología en Marx. Si se acepta esta interpretación de la religión como ideología, queda todavía la cuestión del "por qué", es decir, de su fundamentación última, que implica intrínsecamente la cuestión de saber "qué es la ideolo-

gía”.

II. LA TEORIA DE LA IDEOLOGIA EN MARX

La teoría de la ideología es uno de los puntos más difíciles del pensamiento de Marx, ya que es objeto de un debate constante que, a pesar de ser de importancia vital para el desarrollo de la praxis y de la teoría revolucionarias, no ha llegado a precisar suficientemente sus términos (19), de manera que subsisten equívocos e interrogantes; ¿es la ideología una representación mental necesariamente falsa o mistificadora? ¿por qué, entonces, se habla de ideología revolucionaria, o de ideología obrera? ¿es la ideología algo permanente, o va, por el contrario, a desaparecer en un estadio superior de la evolución social? ¿puede establecerse una diferencia neta entre ciencia e ideología, entre utopía e ideología, entre fe o proyecto histórico e ideología? Estas son las preguntas más frecuentes, y la falta de claridad en las respuestas obstaculiza al desarrollo de la práctica revolucionaria. En el tratamiento de un problema tan delicado es importante mantenerse lo más cerca posible del pensamiento de Marx mismo. Y un primer paso para evitar confusiones es el de seguir en lo posible el mismo vocabulario de Marx; por eso, se habla principalmente de conciencia social en lugar de ideología, ya que la primera noción es clave de comprensión de la segunda.

78

1) *La conciencia social y el concepto de modo de producción*

El objeto de la ciencia de la historia es la praxis: “Allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres” (20). Para exponer esta práctica humana de manera científica, Marx elaboró el concepto clave de la ciencia de la historia, el concepto de “modo de producción”, y es en esta perspectiva que aborda el tema de la conciencia social, como uno de los “aspectos” (21), “momentos” (22) o instancias

fundamentales del modo de producción: “El resultado general a que llegué y que, una vez obtenido, sirvió de hilo conductor a mis estudios, puede resumirse así: en la producción social de su vida, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción, que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social” (23).

La expresión “conciencia social” no tiene aquí ninguna connotación peyorativa ni apreciativa. Lo que Marx pretende es mostrar la articulación de las formas de conciencia social con la base real o material que es la actividad concreta, la práctica de los individuos históricos que viven y producen, fundamento de toda historia, “explicando en base a ella todos los productos teóricos y formas de la conciencia, la religión, la filosofía, la moral, etc., así como estudiando a partir de esas premisas su proceso de nacimiento, lo que naturalmente, permitirá exponer las cosas en su totalidad (y también, por ello mismo, la acción recíproca entre estos diversos aspectos). 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” (24). El concepto de “modo de producción” permite exponer la realidad como una totalidad compleja articulada por diferentes momentos o aspectos que actúan los unos sobre los otros; para la concepción materialista de la historia, las formas de conciencia social corresponden a una práctica determinada, a ciertas relaciones de producción, e inciden a su vez sobre esta práctica.

Se habla comúnmente de “superestructura ideológica” para referirse a lo que Marx llama conciencia social, y esto es ciertamente correcto siempre que se evite un equívoco bastante corriente. En efecto, mientras que, para Marx, la expresión “conciencia social” no tiene ninguna connotación peyorativa, el término “ideología”, sí la tiene en muchos casos (25), y esto puede llevar al error de pensar que la superestructura ideológica o las formas de conciencia social, constituyen siempre necesariamente un conjunto de representaciones falsas, mistificadoras de la realidad, o inadecuadas, imaginarias, fantasmagóricas, etc. Este error tiene como consecuencia la creencia, también errónea, en la desaparición de la “ideología” en la etapa comunista, o la contraposición igualmente equivocada de la “ideología” a la ciencia, a la utopía o al proyecto revolucionario, llevando a un callejón sin salida, pues, si éstos no fuesen formas de la conciencia social, resultaría incomprensible su existencia. Todas las representaciones humanas son formas de la conciencia social, es decir, representaciones de una práctica social determinada. Este punto es capital para la comprensión de la teoría de la ideología de Marx; en Marx, la instancia ideológica, el “momento” o “aspecto” de la conciencia social, es una instancia que recoge todas las representaciones mentales posibles de la praxis social e histórica.

Sin embargo, al mismo tiempo que se afirma la identidad radical de todas las representaciones humanas, surge la cuestión del discernimiento entre la realidad y la ilusión, ya que no se puede otorgar la misma validez a todas las representaciones humanas. En un texto de *La Ideología Alemana*, Marx da la pista de solución del problema: “Las representaciones que estos individuos se forman, escribe Marx, 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 ponga 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" (26).

Todas las representaciones son la expresión consciente de una determinada práctica social, ya que no se puede suponer la existencia de una conciencia no condicionada socialmente y capaz de formar representaciones independientes de la práctica social. Ahora bien, entre estas representaciones de la conciencia social, que en este nivel general no tiene ninguna connotación positiva ni peyorativa, puede existir representaciones reales y representaciones ilusorias, pero ambas ligadas a una práctica determinada. Es decir, que la conciencia social, la superestructura ideológica, puede ser real o ilusoria, y lo que parece preocupar más a Marx no es explicar cómo puede ser real, sino más bien cómo puede ser ilusoria. En efecto, Marx no es un agnóstico, sino que, por el contrario, piensa que la conciencia es capaz de conocer la realidad, y es el error el que necesita ser explicado, a partir de una práctica social limitada o defectuosa (27).

81

Ahora bien, no todas las representaciones -reales o ilusorias- se sitúan en el mismo nivel, sino que, como plantea Marx en los textos señalados, existen diferentes formas de la conciencia social. Marx habla generalmente de la religión, la filosofía, la moral, la metafísica, pero también, en otros textos, señala las ideologías jurídicas y políticas, la teoría, la ciencia, el arte, y hay que considerar cada una de estas formas de la conciencia social en su especificidad desde el punto de vista epistemológico y socio-genético, sin pretender medirlas todas con el mismo rasero de la

ciencia de la naturaleza. Las formas de la conciencia social son todas las representaciones de la conciencia humana, imágenes, memorias, símbolos, palabras, ideas, razonamientos, categorías, normas, proyectos y esquemas teóricos o prácticos, etc., en los diversos niveles de la actividad humana, como son los niveles ético, religioso, estético, jurídico-político, filosófico, económico, etc. Son formas de la conciencia social tanto las representaciones científicas como las simbólicas, filosóficas, o éticas, tanto los mitos y tradiciones folklóricas como los razonamientos o los fines que se persiguen. En este sentido, resulta claro que el marxismo mismo es una forma de la conciencia social, tanto en su nivel científico como en su nivel utópico o de proyecto revolucionario movilizador de las masas populares y en sus aspectos filosóficos. En conclusión, se puede decir que la conciencia social o superestructura ideológica es el conjunto de estas representaciones, imágenes, etc., que, según el caso, expresan, explican, fundamentan, legitiman o dan sentido a la práctica social e histórica de los individuos concretos vivientes y actuantes, y puede ser real o ilusoria, según la práctica que expresa.

82

2) *La irrealidad ontológica de la ideología*

La teoría de la ideología es una cuestión epistemológica dependiente de una cierta ontología, ya que se funda en el primado del ser social sobre la conciencia social; la ideología no es una realidad autónoma y subsistente por sí misma, sino, por el contrario, su fundamento ontológico es el ser social (28). Por eso, es que frecuentemente se encuentra que Marx califica a la ideología o a la conciencia social de "mera representación" o de "pura y simple representación mental". El primer origen del sentido peyorativo que frecuentemente tiene el término "ideología" se encuentra en este carácter de irrealidad ontológica, en el hecho de que no es subsistente por sí misma. Pero es un error acentuar este carácter peyorativo hasta reducir la ideología a una mera sombra sin ninguna objetividad ni efectividad. A este nivel no se trata

todavía del carácter ilusorio o invertido de la ideología, sino de su carácter de mera representación mental.

Lo que hace tal a la ideología, lo que la hace "simple representación", no es lo que tiene de inexactitud o de aproximación, o sea, la correspondencia parcial al objeto real, lo cual es inherente a toda representación como tal, ni tampoco su carácter provisorio, ni su falta de elaboración teórica rigurosa, etc., sino más bien el carácter de irrealdad ontológica que pertenece por principio a las representaciones y que define ontológicamente a la conciencia. En las obras de Marx no hay fundamento para la oposición radical establecida por el Althusser de 1965 entre la ideología y la ciencia, como lo reconoce parcialmente el Althusser de 1972 (29). No es la ciencia, sino la realidad la que determina como "ideología" lo que no es ella misma: el conjunto de las representaciones de la conciencia social real o ilusoria, inclusive las representaciones científicas (30).

83

La tesis del primado del ser social sobre la conciencia social, de la realidad sobre la representación, de la práctica sobre la teoría, además de la afirmación fundamental de la distinción entre ambos órdenes implica la afirmación más fundamental aún de la continuidad entre ambos. Es decir, que la conciencia social es la expresión del ser social, que la teoría viene de la práctica y es comprensión de esa práctica (31). La tesis de la continuidad entre la realidad y la representación implica a la vez la posibilidad de "explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material" (32) y la afirmación de que las representaciones son el lenguaje de la vida real, que corresponde a la realidad. Esta es la tesis fundamental de la objetividad del conocimiento en el marxismo, que liga ambas afirmaciones: la presuposición de la posibilidad de conocer la realidad y la afirmación del conocimiento del condicionamiento práctico-social (determinado fundamentalmente por el contexto de la

lucha de clases) de este conocimiento. En efecto, para Marx, "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 de su pensamiento. La disputa en torno a la realidad o irrealidad del pensamiento, aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico" (33).

84 Los hombres reales y actuantes, condicionados por su ser, por su práctica material, son los productores de las representaciones, de las teorías científicas y filosóficas, de proyectos revolucionarios, de la religión, de la moral, de las tradiciones y costumbres folklóricas. No se trata aquí de un determinismo mecánico, que pretendería una correspondencia simple entre la base "material" y las formas de la conciencia social. La "materia" en el sentido físico o en el sentido de las ciencias naturales no produce la conciencia social; es claro, para Marx, que son los hombres, los individuos concretos, los que "producen" sus representaciones. La génesis de la ideología o de las representaciones reside en la vida humana, en la práctica social e histórica de los individuos vivientes y actuantes.

3) *La conciencia ilusoria y la conciencia real*

Como toda conciencia social, la conciencia ilusoria, falsa, o "ideología" tiene una base real, expresa relaciones sociales reales: "Aunque la expresión consciente de las relaciones reales sea ilusoria, aunque en sus representaciones ponga 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" (34). "Y si en toda la 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" (35). La "ideología" en su sentido peyorativo no es pues una

elucubración totalmente gratuita, una invención imaginaria sin ninguna base real, sino un producto histórico cuya conexión con la práctica social puede explicarse científicamente. Los términos con que Marx califica a la ideología son: inversión, poner de cabeza, tergiversación, mistificación, ilusión, interpretación, abstracción, especulación, fraseología, imaginación, fantasmagoría, etc. Estas características de la ideología se explican por tres factores fundamentales: el primero es el carácter mismo de las representaciones, de que ya se ha hablado anteriormente, el segundo es la división social del trabajo y el tercero y más importante es su carácter de clase.

Marx y Engels repiten que las ideas, las representaciones, la conciencia social real o ilusoria, expresan, traducen y reproducen la práctica social e histórica de los individuos divididos en clases; es decir, que no existe otra práctica social que no sea la práctica de clase, cuyas representaciones son de alguna manera, la reproducción ideal de las relaciones de clase cotidianamente vividas por los individuos concretos. En este sentido, la ideología no es inteligible sino como lugar de lucha histórica enraizada en las relaciones materiales de clases en conflicto. Por eso, puede decirse que el factor fundamental de la ideología es su carácter de clase (36). Por consiguiente, la conciencia ilusoria o ideología en sentido peyorativo es fundamentalmente la ideología de la clase dominante, de una práctica social de explotación, alienada y alienante, que esta clase impone a la sociedad como ideas universales normativas (37). Las ideas dominantes son pues la expresión y legitimación de la práctica de explotación de las clases dominantes. No se trata necesariamente de un engaño, ya que por lo general la propia clase dominante considera estas ideas como independientes de la situación real, como expresión de verdades eternas, de principios supremos aplicables a todos (38).

dominante, o sea, la conciencia social de la clase dominante, de cada época, refleja, traduce y expresa la situación, las aspiraciones, las preocupaciones, y los intereses propios de la clase dominante. Y la ideología se orienta en este caso a asegurar la cohesión de los hombres en la práctica concreta de la explotación de clase. Así confiere la ideología dominante al orden social actual una cierta coherencia y una unidad relativa; al penetrar en las diversas esferas de la actividad humana, "cimenta y unifica" el edificio social. Dotándolo de cierta consistencia, permite a los individuos insertarse de manera "natural" en sus actividades prácticas dentro del sistema vigente y participar así en la reproducción del aparato de dominación, sin saber que se trata de la dominación de una clase y de su propia explotación. En este sentido, la ideología dominante enmascara la realidad de las relaciones sociales de producción, por lo cual las clases dominadas desconocen la realidad; así, pues, la ideología es "reconocimiento" (aceptación) de lo existente, "desconocimiento" de lo real y "engaño" de los explotados por los explotadores (39).

86

En cuanto se habla de la ideología dominante, hay que insistir en que "dominante" es un calificativo "dialéctico" que presupone la existencia de clases dominadas pero "resistentes", que perciben la realidad de esta dominación histórica como tal, que tienen una conciencia real. Entre la ideología dominante y la ideología revolucionaria o conciencia real existe una ligazón dialéctica inmediata, cuya mediación concreta es la práctica de la lucha de clases. Por esa razón, precisamente, el punto de arranque de un análisis concreto de la lucha ideológica en Marx y Engels es invariablemente la conciencia de ser explotado y la protesta contra esta práctica de explotación de una clase. Son las clases explotadas, oprimidas y dominadas las que ponen en evidencia la mistificación de la ideología unificadora de la clase dominante, por su práctica de clase rebelde o por su experiencia práctica de una ideología distinta e irrepresentable en la ideo-

logía dominante. El análisis ya clásico de Engels sobre la ideología "protestante" demuestra que todo cambio en la esfera de la ideología deriva en última instancia de las relaciones de clase (40). El análisis marxista de la ideología parte, entonces, de la resistencia de la clase oprimida y no de la realidad de la dominación de una clase. Y allí se descubre el hecho de que, dentro de la clase popular, explotada y dominada, existe un sector efectivamente penetrado por la ideología dominante (por ejemplo, el arribismo, el colaboracionismo, el trade-unionismo, etc., que se caracterizan como posiciones burguesas en el seno de la ideología) obrera frente al sector que lucha y resiste conscientemente y que es portador de una conciencia real.

CONCLUSION: RELIGION E IDEOLOGIA

1) *La religión como forma de conciencia social*

Dentro de la concepción materialista de la historia, la religión es tratada como una ideología, es decir, como una forma de conciencia social. Esto no significa que el análisis marxista (la "ciencia" de la historia) intenta comprender las bases materiales o reales de las religiones concretas históricamente existentes, por ejemplo, del cristianismo primitivo, o del protestantismo del siglo XIX en Alemania, estudiando las condiciones materiales objetivas dentro de las cuales aparecen las religiones concretas y que las hacen posibles. No se trata, por tanto, de "juzgar" el contenido del mensaje religioso en términos de verdad o falsedad, ya que esto no corresponde al rol de la ciencia, sino por el contrario, de explicar la aparición, la evolución, la institucionalización, los conflictos internos o externos, las funciones sociales, los roles en la lucha de clases, etc., de las religiones históricas determinadas, a partir del "análisis concreto" de las condiciones materiales o sociales en que los individuos viven y producen. No se trata, pues, de una reflexión especulativa sobre "la" religión en general, considerada desde un punto de vista abstracto y ahistórico, ni de la "esencia" de

la religión, ya que esto sería una especulación idealista y no una investigación científica en el terreno histórico en donde el criterio de verificación es la praxis social e histórica concreta. La perspectiva de la ciencia de la historia en cuanto a la validez última de las afirmaciones de la religión concreta no es, pues, la de un ateísmo metafísico, una opción filosófica anterior y exterior al ejercicio de la ciencia "positiva", sino la de lo que se puede llamar un ateísmo "metodológico", propio de toda ciencia, ya que las ideas científicas no son en sí mismas ni deístas ni ateas, y que la idea de Dios no interviene en la comprensión científica de la naturaleza ni de la sociedad (41).

De acuerdo con esto, según la concepción materialista de la historia, la religión puede ser una forma de conciencia ilusoria, o una forma de conciencia social real, y esto se determina no en abstracto, sino en el terreno histórico concreto de la práctica de los individuos productores de las representaciones religiosas.

88

2) *La religión como conciencia ilusoria*

A pesar de que el planteamiento teórico de la concepción materialista de la historia es claro, subsiste, sin embargo, un problema en el tratamiento de la religión, que parece indicar que Marx mantiene en cierta manera su problemática de la juventud en cuanto a la naturaleza de la "representación religiosa". En efecto, en muchos textos se ve que la religión, para Marx, es siempre ideología en el sentido verdaderamente peyorativo, conciencia ilusoria, una mistificación, una falsedad, un fetichismo, debido a que la religión sólo puede corresponder a una práctica social defectuosa, alienante y alienada y nunca a una práctica social real, liberadora o revolucionaria. Por consiguiente, se afirma la desaparición pura y simple de la religión en el momento en que exista una práctica social liberada de las limitaciones que le impone la sociedad dividida en clases: "En general, dice Marx, el reflejo religioso del mundo real sólo podrá desaparecer cuando las condiciones de trabajo y de la vida prác-

tica presenten al hombre relaciones transparentes y racionales con sus semejantes y con la naturaleza. La vida social, cuya base es la producción material y las relaciones que ésta implica, se desprenderá de la nube mítica que encubre su aspecto el día en que se manifieste en ella la obra de hombres libremente asociados, que actúen en forma consciente y como dueños de su propio movimiento social” (42).

En este sentido, la perspectiva de Marx parece no haber cambiado con respecto a la época del antropocentrismo feuerbachiano, cuando Marx afirmaba que “la existencia de la religión es la existencia de un defecto” (43). Y, por tanto, al hablar del Estado civil, Marx podía decir: “afirmamos que acaban con su limitación religiosa tan pronto como destruyen sus barreras temporales” (44). De allí se desprende la consecuencia de que no es necesario perseguir ni oprimir a los creyentes, ya que la religión desaparecerá en una sociedad nueva en la que no puede existir mistificación o fetichismo en la comprensión de las relaciones sociales, ya que no existirá la explotación (45). Este tipo de afirmaciones, presentes en algunos textos del Marx de madurez, nos parecen fundarse más bien en las ideas de las etapas anteriores y ser incoherentes con la concepción materialista de la historia (46). En efecto, en primer lugar, afirmar que la religión sólo puede ser ideología en sentido peyorativo y que necesariamente desaparecería en la sociedad comunista, sería ir más allá de lo que puede decir la ciencia de la historia, sería hacer un juicio sobre la “esencia” de la religión en general y esto no cabe en una perspectiva científica, ya que no está probado que la representación religiosa debe necesariamente y siempre identificarse con la representación ilusoria engendrada por una práctica social defectuosa, alienada y alienante. Y, en segundo lugar, este tipo de afirmaciones son incoherentes con la propia concepción materialista de las formas de conciencia social, que son permanentes y existen “mientras existan seres humanos” (47) y que pueden ser reales o ilusorias.

En este sentido, afirmar que la religión es necesariamente ilusoria y que va a desaparecer sería hacer de la religión una excepción entre las formas de conciencia social, sobre la base de un juicio sobre la religión en general y en abstracto, sin los matices propios del campo de las luchas de clases históricas. En la perspectiva de la concepción materialista de la historia, se puede perfectamente concebir que una cierta representación religiosa puede ser una representación real, correspondiente a una práctica social real y liberadora dentro de la lucha de clases.

3) *Religión y práctica de las masas populares*

90 Sin embargo, no siempre el juicio negativo de Marx sobre la religión se plantea al nivel abstracto de la esencia de la religión y en forma de "pronóstico" en vez de "argumentación histórica" (48), sino que existe en él otra perspectiva más concreta, rica y coherente con la concepción materialista de la historia. En efecto, en muchos casos, Marx si bien afirma la desaparición de la religión, no lo hace en abstracto, sino refiriéndose a la práctica de las masas populares. Como es sabido, sobre todo a partir de la Revolución francesa y de las ideas de la Ilustración, las iglesias cristianas pierden su control frente a las masas obreras de las grandes ciudades, de manera que se habla de la "descristianización" de éstas y de una cierta tendencia hacia el ateísmo práctico de las clases populares en los países europeos industrialmente más desarrollados. En este contexto, se puede reinterpretar algunas afirmaciones de Marx, por ejemplo ésta: "Como ya hemos dicho, la evaporación real y práctica 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" (49).

Este juicio de Marx puede ser parcial, pueden citarse otros hechos diferentes, pero lo que es importante es que, aquí, Marx alude a la práctica social e histórica de las masas populares; según su concepción materialista de la historia, Marx tiene que apoyarse siempre, para la verificación de su teoría, sobre la práctica de las masas populares en un proceso de autoliberación. Esta pista es la única válida para los marxistas consecuentes. Es en la práctica social e histórica donde se verificará finalmente si la religión desaparece definitivamente o si, por el contrario, permanece transformándose radicalmente "mientras existan seres humanos".

NOTAS

(1), Véase sobre todo las dos obras siguientes: Auguste Cornu, *Carlos Marx y Federico Engels. Del idealismo al materialismo histórico*, III vols. (1955-1970), Buenos Aires, Edit. Platina/ Stilcograf, 1965, 703 p. (la tercera parte no ha sido traducida en castellano). Mario Rossi, *La génesis del materialismo histórico* 3 vols (1963), Madrid, Alberto Corazón, 1971-1974.

(2) Luis Althusser, *La revolución teórica de Marx* (1965), Buenos Aires, Siglo XXI, 1967: "Esta ruptura epistemológica divide el pensamiento de Marx en dos grandes períodos esenciales: el período todavía ideológico, anterior a la ruptura de 1845, y el período científico posterior a la ruptura de 1845" (p. 25).

(3) Aparte de los estudios

sintéticos de Cornu y de Rossi, arriba mencionados en la nota 1, puede apoyarse en los siguientes trabajos: Emile Bottigelli, *Genèse du socialisme scientifique*, París, Editions sociales, 1967; Giuseppe Bedeschi, *Alienazione e feticismo nel pensiero di Marx*, Bari, Laterza, 1968; Pier Aldo Rovatti, *Critica e scientificità in Marx*, Milano, Feltrinelli, 1973; Michel Henry, *Marx*, en 2 vols., París, Gallimard, 1976.

(4) Charles Wackenheim, *La quiebra de la religión según Karl Marx* (1963), Barcelona, Ediciones Editores, 1973; Jean Guichard, *El marxismo. Teoría y práctica de la revolución* (1968), Bilbao, Ed. Desclée de Brower, 1975; Werner Post, *La crítica de la religión en Karl Marx* (1969), Barcelona Edit. Herder, 1972; Otto Maduro, *Marxismo y re-*

ligión, Caracas, Monte Avila Edit., 1977, 220 p. cf. pp. 35-49.

(5) Franz Mehring, *Carlos Marx, Historia de su vida* (1918), Barcelona, Grijalbo, 1953; David Riazanov, *Marx y Engels* (1923), Buenos Aires, Edit. Claridad, 1933; Boris Nicolaievsky y Otto Maenschen-Helfen, *La vida de Carlos Marx. El hombre y el luchador* (1937), Madrid, Ayuso, 1973; Auguste Cornu, *op. cit.*, en nota 1; Maximilien Rubel, *Carlos Marx. Esbozo de una biografía intelectual* (1957), Buenos Aires, Edit. Paídos, 1970; Mario Rossi, *op. cit.*, en nota 1; Emile Bottigelli, *op. cit.* en nota 3; David McLellan, *Marx y los jóvenes hegelianos* (1969), Barcelona, Edit. Martínez Roca, 1971; Karl Loewith, *De Hegel a Nietzsche. La quiebra revolucionaria del pensamiento en el siglo XIX. Marx y Kierkegaard* (1939), Buenos Aires, Edit. Sudamericana, 1968.

(6) Véase Marx/Engels, *La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época* (abrev. LSF.), México, Grijalbo, 1958, 2^o edición en 1967; cf. p. 3.

(7) *Ibid.*, p. 3.

(8) Sobre este punto, véase Michel Henry, *Marx*, t. I, París, Gallimard, 1976, pp. 84-104. En este trabajo, Michel Henry plantea cuestiones interesantes, pero ciertamente su interpretación de Marx en

una perspectiva fenomenológica deforma el pensamiento de Marx al convertirlo en un obscurantismo de la "filosofía de la vida".

(9) Marx/Engels, *La Ideología Alemana* (abrev. LIA), Montevideo, Edic. Pueblos unidos, 1968, p. 272.

(10) Marx, *El Capital*, Buenos Aires, Cartago, 1973, t. I, pp. 86-96; t. III, pp. 807-811. Sobre este tema preciso, véase Franz Hinkelammert, "Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital (la crítica marxista de la religión)", en *Cuadernos de la Realidad Nacional* (Santiago de Chile), n^o 9, agosto de 1971, pp. 3-28; también Pablo Richard, "El significado histórico de la fe cristiana en la praxis revolucionaria" en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, n^o 17, 1973, pp. 170-185.

(11) *El Capital*, t. I, p. 92; cf. Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (borrador) 1857-1858*, (abrev. Grundrisse), Madrid, Siglo XXI, 1972, t. I, p. 168.

(12) Marx, "El comunismo del periódico Rheinischer Beobachter" (1847), en Marx/Engels, *Sobre la religión*, edición preparada por Hugo Assmann y Reyes Mate, Salamanca, Edic. Sígueme, 1974 (abrev. Assmann/Mate), pp. 178-179.

(13) Antoine Lion, "Karl

Marx et le communisme chrétien" en la *Lettre* (Paris), no 222, février 1977, p. 27.

(14) Sobre el contexto histórico, véase Henri Desroche, *Socialismes et sociologie religieuse*, Paris, Cujas, 1965, pp. 289-319; Marx, *La circular contra Kriege*, en Karl Marx, *Sulla Religione*, a cura di Luciano Parinetto, Milano, Sapere Edizione, 1971, p. 323.

(15) LIA; en la edición castellana, el texto se interrumpe en la página 46 ya que es la traducción de MEW, vol. 3; el descubrimiento de algunas páginas en 1962 permite a la edición francesa re-establecer el texto en donde se halla nuestra citación. Véase Marx/Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Editions sociales, 1968, p. 75.

(16) LIA, pp. 50-51.

(17) LIA, pp. 52-53. Marx habla aquí de la clase "burguesa" en tanto que clase "revolucionaria", como la parte más dinámica de las clases oprimidas de la época: la burguesía naciente era una clase "dominada" y, por tanto, una parte de las clases "populares".

(18) LIA, p. 82.

(19) Sobre este tema se menciona aquí algunos trabajos consultados para el presente estudio; György Lukács (1923), Karl Korsch (1923),

Franz Jakubowsky (1936); Karl Mannheim (1929), Theodor Geiger (1953), Hans Barth (1945), Joseph Gabel (1962), Louis Althusser (1965), George Lichtheim (1967), Thomas Herbert (1968), Franz Hinkelhamert, (1970), Ludovico Silva (1971), Daniel Vidal (1971), Nguyen Ngoc Vu (1975), Orto Maduro (1977), etc.

(20) LIA, p. 27.

(21) LIA, p. 40.

(22) LIA, p. 33.

(23) "Prefacio" de la *Contribución a la crítica de la economía política* (1859) en Marx/Engels, *Obras escogidas*, en un solo volumen, Moscú, Progreso, sin fecha, p. 182. Este texto, al que, por su claridad, se recurre tanto, no debe ser tomado como la máxima formulación de la concepción materialista de la historia, sino como una indicación amplia y abstracta, dado el nivel de extrema generalidad en que se sitúa, y que debe ceder el paso al análisis concreto de situaciones concretas.

(24) LIA, p. 40.

(25) "Entre 1844 y 1845, escribe Hans Barth, durante su exilio en París, Marx copió partes de los *elementos de ideología* (cf. MEGA, III, pp. 560 ss.). Marx conocía muy bien el cambio en el significado de la palabra ideología,

según el cual, después de haber designado con ella una disciplina filosófico-científica, se había convertido en una expresión peyorativa, dirigida contra críticas teorizantes políticamente molestas. También en Marx esa palabra conservó el sentido peyorativo y desdenoso que le había dado Napoleón" (Hans Barth, *Verdad e Ideología*, México, FCE, 1951, p. 78). En efecto, en 1802, Antoine Destutt de Tracy empieza a publicar *Elementos de ideología* en cuatro volúmenes; el término "ideología" es creado por él con la intención de señalar una nueva disciplina filosófica destinada a desempeñarse como el fundamento de todas las ciencias. En esta perspectiva, la ideología sería la ciencia de las ideas, de sus leyes, de su relación con los signos que las representan y, sobre todo, de su origen y evolución. Más tarde, dentro del proyecto de régimen autocrático del emperador, Napoleón I usa el vocablo "ideología" en sentido peyorativo. En su discurso al Consejo de Estado el 12 de junio de 1812, el emperador habría dicho: "Todas las desgracias de nuestra bella Francia hay que atribuir las a la ideología, esta tenebrosa metafísica que buscando sutilmente las causas primeras quiere fundar sobre estas bases, la legislación de los pueblos, en lugar de hacer surgir las leyes del conocimiento del corazón humano y de las lecciones de la historia". Con esto, Napoleón pretende manifestar des-

precio hacia todos aquellos que asumen una actitud "teórica" que no corresponde a la realidad ni a sus exigencias concretas y, por tanto, no le ofrecen ninguna alternativa factible. Sin embargo, mucho más se explica la actitud del emperador puesto que estos "ideólogos" no sólo no ofrecían una alternativa socio-política concreta, sino que, además, propugnaban un orden ideal fundamentado en la libertad y la democracia. Véase a este respecto, además de la obra citada de Hans Barth, Theodor Geiger, *Ideología y Verdad* (1953), Buenos Aires, Amorrortu Ed. 1972, pp. 13-28; Carlo Mongardini, *Storia del concetto di ideologia*, Roma, Mario Bulzoni, 1968; Ludovico Silva, *Teoría y práctica de la ideología*, México, Nuestro Tiempo, 1971.

(26) LIA, p. 677, nota 6.

(27) En este sentido, es cierto que Marx rechaza la teoría del conocimiento como discusión sobre la posibilidad del conocimiento, propia del idealismo. Para Marx, la pregunta no es si es o no posible conocer la realidad, como Hegel, en su "Introducción" de la *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, pp. 51-54.

(28) Véase Marx, *Contribución* (1859), en Marx/Engels, *Obras Escogidas* en un solo tomo, p. 182; LIA, pp. 26-27; LIA, la edición francesa, p. 51, nota 1; Grundrisse,

t. I, pp. 21-22.

(29) Louis Althusser, *Éléments d'autocritique*, Paris, Hachette, 1974, pp. 41-53; Paul Ricoeur, "Science et Idéologie" en *Revue philosophique de Louvain*, mai 1974, pp. 328-356.

(30) Véase Michel Henry, Marx, t. I, pp. 372-373.

(31) LIA, pp. 25-26.

(32) LIA, p. 40.

(33) Marx, *Tesis sobre Feuerbach*, Tesis 2, en LIA, p. 666;

(34) LIA, p. 677, nota 6.

(35) LIA, p. 26.

(36) Véase Alain Badiou y François Balmès, *De l'idéologie*, Paris, Maspero, 1976. Marx y Engels decían ya en *El Manifiesto comunista* de 1848: "Las concepciones teóricas de los comunistas (...) no son sino la expresión general de las condiciones reales de una lucha de clases existente, en un movimiento histórico que se desarrolla ante nuestros ojos" (en *Obras Escogidas*, en un solo tomo, pp. 43-44).

(37) LIA, pp. 50-51.

(38) LIA, p. 52 y p. 677, nota 10.

(39) LIA, p. 45-46.

(40) Véase Engels, *La guerra campesina*, escrito en 1850

(Buenos Aires, Edit. Claridad, 1971), en donde inspirándose del libro de Zimmermann, Engels analiza la correlación de fuerzas: entre la teología dominante, o sea, la religión católica con la posición de clases principalmente aristocrática, la religión de Lutero con la alianza entre la burguesía de las ciudades y los príncipes y señores feudales regionalistas, y la religión de Münzer y la clase plebeya de ciudad y campo.

(41) Véase sobre este punto, Marcel Reding, *Der politische Atheismus*, Graz/Wien/Köln, Styria Verlag, 1957; Helmut Gollwitzer, *Crítica marxista de la religión y fe cristiana* (1963), Madrid/Barcelona, Marova/fontanella, 1971; Werner Post, *La crítica de la religión en Karl Marx* (1969), Barcelona, Edit. Herder, 1972.

(42) El Capital, t. I, cap. I, pp. 92-93.

(43) Marx, "La cuestión judía" (1843) en LSF, p. 21.

(44) *Ibid.*

(45) LIA, pp. 180-181.

(46) Marx dice que en cuanto a su concepción materialista de la historia, "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" (LIA, p. 40).

(48) Werner Post, *op cit*, pp. 305-314.

(49) LIA, p. 43.

(47) LIA, p. 31.