

300613



UNIVERSIDAD LA SALLE

ESCUELA DE FILOSOFIA
INCORPORADA A LA UNAM

2
Des.

"HORIZONTES Y LIMITES DE LA CRITICA
RELIGIOSA EN CARLOS MARX, ANTE LA
NOVEDAD DE UN NUEVO MUNDO"

TESIS PROFESIONAL
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
JULIO VEGA JUAREZ

ASESOR DE TESIS: MTRO. JOSE A. DACAL ALONSO.

MEXICO, D. E.

1988.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

DEDICATORIAS

*A ti... amor de mi vida
a ti... dulce y tierna alborada
a ti... ¡pastor de mi alma!*

A mi Dios...

...de quien desciende toda sabiduría y quien es digno de todo honor y gloria.
¡Gracias Señor por haberme amado. Tu amor es el único que permanece para siempre!

A mi esposa y a mis hijos...

Louise, Josué y Betsy, gracias por llenarme de inspiración y felicidad. Esta tesis no hubiera sido posible sin todo lo que ustedes significan para mí.

A mis padres

Papá... que lástima que hube de perderte para aprender a amarte
Mami...ninguno de tus esfuerzos ha sido en vano. ¡Sigues alentando mi vida!

A mis hermanos

Victor, Yolanda, Gabriel, Miriam y Sonia
¡fue una gran fortuna haberles tenido siempre a mi lado!

A mi alma mater: La Universidad La Salle

y a todos mis profesores y compañeros, quienes me enseñaron entre muchas cosas preciosas, el valor y dignidad que merece el credo religioso de todo hombre.

A la congregación cristiana de "Agua Viva!", con quienes tengo el privilegio de compartir la fe y la vida misma. ¡Dios bendiga a todos ustedes!

A Tere Patiño y su familia. Con la más genuina gratitud por su apoyo y aliento.

A Craig y Brenda Johnson , quienes junto con otros amigos "de lejos", han apoyado mis sueños.
(Richard Howell, Don Davis, Truett Cathy, Jesús León, Rosy Muñiz...¡gracias!)

Y con todo mi corazón y gratitud...

...a todos cuantos han creído en mí (aun en los momentos en que ha sido difícil hacerlo)

A tantos y tantos amigos que sería imposible enumerar pero que han alentado mi vida.

¡ Muchísimas gracias !

Con todo cariño... Julio

*Qui si conven lasciare ogni sospetto;
Ogni viltà convien che sia morta*
Dante

(Abandónese aquí todo recelo, mátese cualquier vileza)

INDICE

	página
Introducción	1
CAPITULO I: LAS FUENTES DE LA CRITICA RELIGIOSA EN CARLOS MARX	
A. Las Fuentes Vitales	5
A.1 Sus Padres	6
A.2 Su Primer y Unico Amor	10
A.3 Sus Primeros Estudios	14
A.4 Sus Primeros Amigos	18
B. Las Fuentes Filosóficas	25
B.1 Pierre Bayle	26
B.2 Ludwig A. Feuerbach	27
B.3 George W.F. Hegel	33
CAPITULO II: LA EVOLUCION DE LA CRITICA RELIGIOSA EN EL PENSAMIENTO DE CARLOS MARX	
A. Presentación Cronográfica de las Fuentes	39
B. La Teoría de "Los periodos" en el Pensamiento de Carlos Marx	56
B.1 La Problemática de la Exégesis	58
B.2 Las Posiciones Interpretativas	60
C. La Genealogía de los Conceptos	64
C.1 La Alienación y el Problema de su Lectura	65
C.2 La Alienación y su lugar en el Pensamiento Marxista	68
C.3 Definición Filosófica de Alienación	72
CAPITULO III: LA CRITICA RELIGIOSA DE CARLOS MARX ANTE LA NOVEDAD DE UN NUEVO MUNDO	
A. Alienación y Persona Humana	87
A.1 Alienación objetiva y Persona Humana	89
A.2 Alienación subjetiva y Persona Humana	96
B. La Novedad de un Nuevo Mundo	104
B.1 La Novedad Epistemológica	105
B.2 La Novedad Interior	111
B.3 La Novedad Social	118
C. La Espiritualidad del Hombre de Hoy	123
C.1 Espiritualidad y Trascendencia Marxista	124
C.2 Trascendencia Marxista y Espiritualidad Cristiana	135
Conclusiones	146
Bibliografía	150

INTRODUCCION

La sola presentación de este trabajo en la víspera del tercer milenio de nuestra era y de cara a la descomposición actual de los estados soviéticos, supone una tesis: valorar la innegable y trascendente contribución de Carlos Marx al mundo de hoy.

A lo largo de sus páginas esta tesis pretende rescatar, en sus horizontes y límites, la crítica que Marx hiciera a la religión de su tiempo, y más aún, a la religión como vocación fundante de lo humano en cada uno de nosotros.

La meta de nuestra investigación, pues, no apunta solo al pasado (cual mero recuento de hechos) sino que busca advertir un futuro, futuro en el que -por cierto- el tema de la espiritualidad será fundamental para salvar al hombre de la deshumanización que le amenaza.

Es por eso que al tratarlo nos hemos valido tanto del concepto de "horizontes", convencidos que la crítica marxista de la religión -despojada ya de sus implicaciones políticas- desborda en contribuciones para una adecuada exégesis de la espiritualidad humana, como también del concepto de "límites", al considerar que tal crítica debe interpretarse en el contexto personal e histórico en que Marx la formuló.

En el primer capítulo, al que hemos llamado: "Las Fuentes de la Crítica Religiosa de Carlos Marx", nos ocuparemos tanto de las circunstancias vitales que creemos influyeron en su pen-

samiento, como de la contribución que recibió de los pensadores que tuvo por fuentes. Como diremos más adelante, no pretendemos reducir el pensamiento de Marx a una mera psicografía, pero si nos interesa mostrar las influencias que recibió en la formulación de sus ideas y conceptos.

En el segundo capítulo nos avocaremos ya al estudio de la Crítica Religiosa de Marx. Para hacerlo, dividiremos el capítulo en tres incisos. En el primero, trataremos el asunto de la llamada : "teoría de los periodos" que establece la discusión en torno a si el pensamiento de Marx es un todo unitario aunque evolutivo, o si es posible hablar literalmente de periodos en su desarrollo y formulación. En el segundo inciso, presentaremos la cronología del asunto religioso en sus principales obras, estableciendo un análisis breve de las allí referidas. Y , por último, en el tercer inciso, atenderemos la genealogía de los principales conceptos a través de los cuales Marx interpretó la religión.

Finalmente, en el tercer capítulo y apoyándonos en la contribución de pensadores marxistas contemporáneos, reflexionaremos sobre los "horizontes" que la crítica marxista de la religión abre para el estudio de la espiritualidad moderna. Y es que, justamente por ello, hemos referido en el título de nuestra tesis al concepto de "la novedad de un mundo nuevo" Es decir, a la innegable realidad de que el hombre del final del siglo XX se instala en nuestros días ante el nuevo milenio, con la mas ingenua y peligrosa actitud de apertura y seducción ante "lo nuevo" Desde luego no favorecemos una actitud de cerrazón ante el cambio, pero si nos parece importante advertir sobre la necesidad de una lectura crítica de la "novedad", y , al mismo tiempo, una valoración adecuada de lo que hoy podrían parecernos "viejas ideologías".

Así pues, presentamos esta tesis sin más pretensión que sumarnos, en lo que cabe, a la relectura que la obra de Marx experimenta en nuestros días; y, al mismo tiempo, como gratitud a

los preciosos años de nuestra militancia marxista en la juventud. Sin duda que aquellos días no han dejado de devenir -dialécticamente- en nuestros quehaceres de hoy.

CAPITULO I

LAS FUENTES DE LA CRITICA RELIGIOSA EN
CARLOS MARX

A. LAS FUENTES VITALES

“ Ha resultado penoso para mí poner al desnudo las intimidades de este corazón. Pero no lo lamento, si de este modo contribuyo a hacer que Carlos Marx sea mejor conocido y, por tanto, con ello, mas amado y mas respetado” (1)

Como señaló alguna vez Nicolás Berdiaev : “ los filósofos olvidan con demasiada facilidad que el filósofo, al mismo tiempo que cognoscente, es un existente, y que es su existencia lo que el filósofo traduce” (2)

En el caso de Carlos Marx, no nos cabe la menor duda: el estudio de su pensamiento es inseparable del estudio de su vida.

En efecto, las circunstancias adversas de su existencia, sus relaciones personales, y aun ciertos aspectos íntimos, conforman una fuente vital de su pensamiento que no puede ser ignorada.

Por esta razón, y sin pretender reducir el marxismo a una mera psicografía de Marx, vamos a referir ciertos hechos biográficos que nos permitan ubicar la génesis y evolución de su concepción religiosa. Al hacerlo, no podemos dejar de advertir que la exposición de ciertas situaciones puede parecer tendenciosa. Lo afirmamos. no es tal nuestra actitud. Hace ya tiempo que vida y pensamiento han devenido síntesis -en el sentido mas marxista de la palabra- en nuestra comprensión de su obra.

Pasaremos entonces a considerar en este capítulo los aspectos de la vida de Marx que reconocemos como fuentes de su pensamiento religioso y que por ello subrayamos:

(1) MARX, Carlos. Obras Fundamentales, T I., p. 709

(2) BERDIAEV, N., Cinco Meditaciones, pp. 54-55

A 1 Sus padres

Aunque a su madre la llamaba: “mi madre angelical” y se refería de ella como “esta grande y maravillosa mujer” (3), fue en realidad muy poca la influencia que ésta ejerció en la educación de su hijo.

Enriqueta Presborck, madre de Carlos Marx, fue descendiente de rabinos holandeses y tuvo incluso dificultad para hablar la lengua alemana. Asistió a la sinagoga y practicaba la religión, aunque su nieta Laura cuenta que solía decir: “yo creo en Dios, no por Dios, sino por mí” (4).

Independientemente a esto, Enriqueta formó un matrimonio feliz con Hirschel Marx y vivió “velando cariñosamente por el esposo y los hijos” (5), enteramente “consagrada a la paz de su hogar” (6) y, por ello, su mérito indiscutible fue haber dado a Marx “una infancia gozosa y libre de cuidados” (7).

Con respecto a su padre, en cambio, Marx guardó siempre la mayor admiración y cariño. El 10 de Noviembre de 1837 le escribió desde Berlín: “deseo vivamente que pronto te encuentres reestablecido, para que pueda estrecharte contra mi pecho y hablarte con el corazón en la mano. Tu hijo que te adora. Carlos” (8).

No fue casual, por ello, que la amarillenta fotografía de su padre la llevara Marx por siempre y hasta su muerte, guardada en la billetera. (9)

(3) MARX, Carlos, Obras Fundamentales, T.I., p. 13

(4) Cit. Rodríguez Yurre, El Marxismo, T.II., p. 47

(5) MEHRING, F., Carlos Marx, Historia de su Vida, p. 10

(6) *Ibidem*

(7) *Ibidem*

(8) MARX, Carlos, Obras Fundamentales, T I, p.13

(9) RADCZUN, G., Vida de Carlos Marx, p.228

Hirschel ,como ya mencionamos , fue el nombre del padre de Marx. Nació en Tréveris y fue hijo de Marx Levi, rabino de esa ciudad. Gustaba de la música de Bach y Beethoven y se había incorporado sin dificultades al ambiente burgués y liberal de aquel lugar. Era, se dice, “un verdadero francés del siglo XVIII que se sabía de memoria a Voltaire y Rousseau” (10)

Hirschel había nacido en 1782 y cursó la carrera de jurisprudencia, llegando a ser un prestigiado abogado y Consejero de Justicia en Tréveris. Económicamente, por otra parte, era un acaudalado poseedor de una gran casa y de múltiples viñedos (11)

No es extraño entonces, con tales antecedentes, saber que la casa paterna de Marx era visitada constantemente por personas que buscaban un consejo del abogado Marx, y que allí se daban naturalmente conversaciones sobre los principales acontecimientos de la época en Francia e Inglaterra.

Hirschel, además, “hablaba con amargura de los innumerables procesos que se seguían contra gente honrada que había tenido que robar a causa de la miseria” (12). Ni duda cabe de la enorme influencia que sobre el pequeño Marx deben haber ejercido conversaciones semejantes.

Sin embargo, las actitudes políticas de su padre no eran del todo consistentes. En realidad, iban desde organizar un almacén de pan para los pobres (13), hasta organizar un banquete en honor de los diputados de la Dieta Renana, donde Marx -por cierto- escuchó a los 16 años, cantarse la Marsellesa. (14)

(10) Cit. GARAUDY R., Introducción al Estudio de Marx, p. 12

(11) KUNG, H. ¿Fisiste Dios?, p. 307

(12) RAJCZUN, G., op.cit., p.16

(13) *Ibidem*

(14) GARAUDY, R., op.cit., p. 12

De cualquier forma, el gobierno prusiano llegó a sospechar del abogado Marx e incluso, alguna vez, le hizo víctima de un exhaustivo interrogatorio. (15)

Ahora, con respecto a su hijo Carlos, Hirschel soñaba que éste llegara a ser un día un gran sabio de la jurisprudencia (16). Carlos -por su parte- estaba dispuesto a dar cualquier gusto a su padre, sin embargo, había bebido ya de esa preocupación social paterna y por ello, al salir del bachillerato en Tréveris, escribió: “la gran preocupación que debe guiarnos al elegir una profesión debe ser la de servir al bien de la humanidad y a nuestra propia perfección” (17)

Otro factor importantísimo de influencia en Marx, con respecto a la persona de su padre, fue, sin duda, la pretendida conversión de éste al cristianismo.

En efecto, Hirschel se bautizó en la iglesia luterana en 1817 y más tarde sus hijos en 1824 (Marx contaba entonces con seis años de edad)

Las interpretaciones acerca de las “verdaderas causas” de la pretendida conversión, así como de sus consecuencias en el pensamiento de Marx, han dado lugar a abundantes discusiones.

Citaremos aquí las más importantes. A saber: En primer lugar, la tesis de Radczun, según la cual el asunto debe -sencillamente- ser ignorado; en segundo lugar, la de Rodríguez de Yurre, quien consideró la conversión solo en el orden práctico, es decir que Hirschel intentaba escapar del ambiente discriminatorio que sufrían los judíos y favorecerse así de amistades (18); asimismo, la de W. Sens, quien consideró la conversión sincera y fruto de la evolución cristiana de la mente de

(15) RADCZUN, G., op cit., p. 16

(16) Ibid, p. 17

(17) MARX, C., Reflexiones de un Joven al Elegir Profesión, Obras, T.I., p. 4

(18) RODRIGUEZ, op cit., T. II, pp.48-49

Hirschel; y, finalmente, la de Franz Mehring, quien leyó la conversión como forzamiento por parte del gobierno prusiano, aunque reconocía que la “pura” fe en Dios por parte de Hirschel, no podía mas que sacarle de la sinagoga y llevarlo a refugiarse en la iglesia natural prusiana. (19)

De cualquier forma que haya sido, lo cierto es que el hecho repercutió notablemente en Carlos Marx.

Hans Kung, por ejemplo, considera que debido a esto, Marx fue alojado en la alienación “desde la misma cuna” (20). Y este mismo autor, citando a A. Kunzli, nos advierte: “Marx fue, por judío, un extraño al mundo no judío; y por bautizado, un extraño al propio judaísmo” (21).

En este mismo orden de conclusiones, Rodríguez de Yurre deriva, incluso, una resistencia de parte de Enriqueta, ya que existe una distancia de ocho años entre el bautismo de ella y el de su esposo. Señala el mismo autor que dicho acontecimiento trajo consigo “serias dificultades y disgustos en el seno del hogar” (22), y que aun llegó a constituirse en una “pesadilla de la familia durante años” (23)

Mehring concluye su punto de vista sobre el tema diciendo así “cualesquiera que las causas fuesen, lo indudable es que el padre de Marx poseía ya esa cultura del hombre libre que le emancipaba de todas las ataduras judías, y esta libertad era la que habría de transmitir a su hijo Carlos, como precioso legado.” (24)

Por lo que a nosotros respecta, nos parece no solo este evento, sino la persona toda de su

(19) MEHRING, F. op.cit., p 11

(20) KUNG, H., op.cit., p. 307

(21) Ibidem

(22) RODRIGUEZ, op.cit., p. 48

(23) Ibidem

(24) MEHRING, F. op.cit., p. 12

padre, una de las mas grandes influencias para el pensamiento y actitud existencial del hombre que fue Carlos Marx. No obstante, y sin pretender exagerarlo, nos parece que el asunto de la mencionada conversión debe haber significado mucho para el pequeño Marx, asi en lo que respecta a la capacidad de romper con tradiciones y autoridades, como también en lo que debe haber concernido al desarraigo y separación de su comunidad de la niñez.

A. 2 Su Primer y Unico Amor.

“Puedo asegurarle, sin caer en el romanticismo, que estoy enamorado de pies a cabeza y con la mayor seriedad del mundo”

Carta de Marx a Ruge (25)

“Siete años duró el noviazgo entre los dos enamorados, que a Carlos le parecieron siete días, tan grande era su amor por ella ”

Eleanor Marx-Aveling (26)

La amiga íntima de su hermana Sofia, habria de llegar a significar para Marx, el único y mas grande amor de su vida

Su nombre fue Jenny de Westfalia, y además de ser una mujer cuatro años mayor que él, fue una mujer de extraordinaria belleza, talento y carácter.

Jenny era hija del aristócrata Ludwig Von Westphalen, pero esto no impidió a Marx escribir lo siguiente mientras pensaba en ella “hasta el viaje a Berlin que siempre me habia encantado y exaltado, me dejó esta vez frío y hasta visiblemente disgustado, pues las rocas que veia no eran mas abruptas ni mas sombrías que los sentimientos de mi alma... Y el arte, por último, no igualaba ni de lejos en belleza a mi Jenny”. (27)

(25) MARX, C. Carta a Ruge, Marzo 13 de 1843

(26) MARX-AVELING, E., Nota adjunta a la Carta al Padre, Obras, T I, p. 707

(27) MARX, C., Carta al padre, pp 5-6

Marx había contraído secreto compromiso con Jenny durante las vacaciones de Verano que tomó en Tréveris en 1836, cuando dejó Bonn y fue a estudiar a Berlín. Sin embargo, solo a su padre comunicó esto, pidiendo su silencio.

Ya en Berlín, Marx leía hasta doce veces las cartas de Jenny (28) y dedicaba buena parte de su tiempo a escribirle poemas, de los cuales -por cierto- habría de enviar tres volúmenes de ellos a su amada. (29)

Jenny, por su parte, a pesar de todos los conflictos familiares y sociales que le desataba su relación con Marx, le escribía: “Carlos, Carlos. ¡como te amo!, todo lo que llevo en mi corazón, todos mis sentidos y mi pensamiento, todo, todo, pasado, presente y futuro es un solo sonido, un signo, un tono, y cuando suena dice solamente: te amo indeciblemente, sin limite, sin tiempo, sin medida” (30)

Solia rezar por él cuando el padre de Carlos le informaba por la cerca del jardín de sus actividades políticas (31), y además porque no ignoraba que Marx no tenía religión y, por si fuera poco, que el “anticristo” Bruno Bauer, como le llamaban y que tanto escándalo había desatado en Bonn y Berlín, era amigo de él. Desde luego no ignoraba de las dificultades económicas que podría enfrentar en caso de unirse a Marx, y no obstante todo esto, su amor era mayor que todo.

Cuando en 1837 Marx escribió a los padres de Jenny pidiéndola en matrimonio, la mayor oposición que tuvieron fue la del hermanastro mayor de ella: Fernando de Westfalia, un “burócrata arribista” (32) que aventajaba con quince años de edad a Jenny y quien peroraba en contra del

(28) MARX, C., *Carta al padre*, p. 13

(29) *Ibid.*, p. 6

(30) RADZUN, G., *op.cit.*, p. 34

(31) *Ibid.*, p. 61

(32) MEHRING, F., *op.cit.*, p. 17

compromiso, diciendo que no le parecía acorde a la situación de la familia. (33)

Por su parte, Ludwig von Westphalen, padre de la novia y hombre de cuya influencia en Marx nos ocuparemos mas adelante, aceptó el deseo de los jóvenes. Marx trabó una fuerte amistad con él que le llevó a dedicarle su tesis doctoral con las siguientes palabras: “con cariño filial a mi querido y paternal amigo” (34)

Finalmente y a pesar de la muerte de Ludwig en Marzo de 1842, Marx casó con Jenny en Junio de 1843 en la ciudad de Kreuznach

De su recuento personal del noviazgo podemos extraer conclusiones muy importantes con respecto a sus opiniones religiosas de la época. Escribió acerca de esto Marx a Ruge “hace siete años que me he comprometido y mi novia ha tenido que librar por mí las mas duras batallas, poniendo incluso en peligro su salud, en parte contra sus parientes, gentes pietistas y aristocráticas que sienten la misma adoración por el “señor de los cielos” que por el “señor de Berlin”, y , en parte, contra mi propia familia en la que se han enquistado algunos clericales y otros amigos míos. Esto ha hecho que mi novia y yo hayamos tenido que pasar por varios años, por una serie de absurdos y duros conflictos” (35). Ni duda cabe que todas estas circunstancias influyeron considerablemente en el ánimo y la actitud que a Marx le provocaba la religión, independientemente al análisis filosófico que más tarde realizaría de ésta.

Rodríguez de Yurre anota que la boda se realizó en la iglesia luterana y destaca el rechazo a todo lo religioso y aristócrata que debe haber provocado en la mente de Marx haber sido obliga-

(33) RADZUN, G , *op cit* , p 44

(34) MARX, C . *Tesis Doctoral* (Dedicatoria). Obras.

(35) MARX, C . *Carta a A Ruge*. Obras, T I , p 692

do a un acto así. (36)

De cualquier manera, Marx tuvo en Jenny una notable y fiel compañera que supo lo mismo comprenderle que inspirarlo. Cuenta, por ejemplo, Radczun, que cuando Marx le comunicó a Jenny su rompimiento con Ruge, ella le dijo: “Ahora no puedes cejar. Yo creo en tu obra, es verdadera, buena y grande. Seguramente perderás muchos viejos amigos que no podrán seguir tus ideas, pero, sin embargo, conquistarás otros nuevos ¡Créeme!” (37).

En pocas palabras, Marx vivió feliz con Jenny. Bromeaban, trabajaban juntos, recibían a sus amigos, etc. De hecho Marx siempre estuvo orgulloso de Jenny. En 1863, al morir la madre de éste, escribió a su amada desde su viaje a Tréveris: “no sabes lo endiabladamente agradable que es, para un hombre, ver que su mujer sigue viviendo en la fantasía de una ciudad entera, como una especie de princesa encantada. Todos los días me han preguntado por la muchacha mas hermosa de todo Tréveris por la reina de los bailes.” (38)

Lamentablemente, esta felicidad le duró hasta el otoño de 1878, cuando el cáncer comenzó a hacer estragos en la salud de Jenny que, sin embargo, ocultaba los dolores con una increíble fuerza de voluntad mientras sonreía (39)

Su hija Eleonora, describe así aquellos últimos días: “en la gran alcoba delantera, estaba acostada nuestra pobre madre y, al lado, en la pequeña alcoba, el Moro (así llamaba ella a Marx) Ellos que estaban tan compenetrados el uno con el otro, tan íntimamente unidos, no podían ya albergarse en el mismo cuarto. (Cuando mejoró su salud)...al verse otra vez juntos, parecían vuel-

(36) RODRIGUEZ DE YURRE, op cit , p. 54

(37) RADCZUN, G , op.cit , p. 61

(38) MEHRING, F , op cit , p. 15

(39) ibid . p. 540

tos a los días radiantes de su juventud, convertida ella en novia y él en un muchacho enamorado que iban a entrar juntos en la vida. Viéndolos, no parecían un hombre viejo y arruinado por la enfermedad, y una anciana moribunda que se despedían para siempre” (40)

Finalmente, el 2 de Diciembre de 1881, según las palabras de Marx, “fue quedándose dulcemente dormida, y hasta sus ojos parecían mas grandes, mas hermosos y mas resplandecientes que nunca.” (41)

Lo cierto es que ese día, no solamente murió el gran amor de Marx, sino él mismo. Como dijo Engels: “también el Moro ha muerto” (42), y así en efecto fueron los quince meses que Marx sobrevivió a su amada Jenny hasta que fue a dormir junto a ella para siempre

A.3 Sus Primeros Estudios.

“ No es impio quien desprecia a los dioses del populacho, sino quien se suma a las opiniones que el populacho tiene de ellos”
Epicuro a Menoceo (43)

Carlos Marx ingresó a la edad de doce años al Instituto de Segunda Enseñanza, Gimnasio Friedrich Wilhelm en su ciudad natal. Su examen de bachillerato lo presentó el 16 de Agosto de 1835, y consistía en dos trabajos escritos uno en latin y otro acerca de asuntos religiosos, aparte desde luego de la disertación a la que Marx tituló: “Reflexiones de un Joven al Elegir su Profesión” y que tanta fama cobrara a la postre.

Con respecto al trabajo religioso, Marx desarrolló la composición: “Fundamento, esencia,

(40) MEHRING, F., op cit., p. 540

(41) ibid, p. 541

(42) ibidem.

(43) cit Marx, C., Tesis Doctoral, Diogenes Laercio, X, 123

necesidad incondicional y efectos de la unión de los creyentes con Cristo, según S. Juan 15:1-14". En ella, Marx expresaba pensamientos como los siguientes: "...encontramos en su pecho (de cada hombre) una antena de la divinidad, una vibración por lo bueno, un ansia de conocimiento, una nostalgia por la verdad, solo la antena de lo eterno sacia la llama de ese deseo... la unión con Cristo nos otorga elevación interior, consuelo en el dolor, sosiego y un corazón que se abre a todo lo humano, a todo lo noble, a todo lo grande..." (44) Es obvia la sorpresa que a primera instancia produce encontramos con palabras así, en textos de quien mas tarde desarrollara una comprensión radicalmente distinta del hecho religioso, pero nos sirven perfectamente para no precipitar un análisis superficial del pensamiento marxista en torno al tema.

Por otra parte, por lo que hace a la mencionada reflexión sobre la elección de una profesión, Marx mostraba en ella -aunque de modo incipiente- la influencia y preocupación social que bebiera de su padre. Escribía al respecto. "los mas grandes hombres de que nos habla la historia, son aquellos que, laborando por el bien general, han sabido ennoblecerse a si mismos." (45), y nos mostraba ya algunas líneas de su futuro pensamiento: "ahora bien, no siempre podemos escoger en la vida aquella posición hacia la que nuestra vocación nos llama, pues las relaciones en que nos encontramos dentro de la sociedad se encargan, hasta cierto punto, de decidir por nosotros antes que nosotros mismos lo hagamos." (46)

Desde luego , como ya dijimos, tales textos pueden sencillamente reflejar un estadio superado en su formación, pero a nosotros nos parece importante mostrarlos pues apostamos a una vi-

(44) MARX, C , Composición para Examen de bachillerato, Sobre la religión, p. 40

(45) MARX, C , Reflexiones de un Joven al Elegir profesión, p. 4

(46) Ibid, p. 2

sión mas profunda, por parte de Marx, del hecho religioso.

Cuando Marx estudió en esa escuela, fungía como director, el profesor Wyttenbach; un kantiano apasionado por la libertad francesa (47). El, en su juventud, fundó un club de jacobinos y abogó por una Alemania “unida y libre” (48); al grado que las sospechas de rebelión estuvieron a punto de arrebatarle la dirección del gimnasio, e hicieron que le fuera impuesta la vigilancia del maestro de latin y director adjunto, Loers. Por cierto, de este profesor Marx no quiso despedirse al terminar sus estudios allí. (49)

Como podemos ver y aunque no puede citarse una personal y definitiva influencia de Wyttenbach en el joven Marx, no cabe duda que los esfuerzos del viejo idealista por impulsar pensamientos así entre sus alumnos, dieron buenos resultados.

Por esos mismos años de escuela, es imprescindible citar la influencia de otro hombre en Marx. Se trata ahora de Ludwig von Westphalen, quien llegaría mas tarde a ser ni mas ni menos que su suegro

Ludwig era funcionario de la administración prusiana en Trier y solía recitar poesías épicas y escenas dramáticas en alemán, griego e inglés al joven Marx en sus acostumbrados paseos. Y, sin duda, de modo especial le compartió su franca admiración por Homero y Shakespeare, que él a su vez había recibido de su madre, Jenny Wishart

Lo seguro es que la influencia de ese “culto, cosmopolita y experimentado benefactor” (50) habría de ser decisiva en los primeros años de la vida intelectual de Marx.

(47) GARAUJY, R , op cit , p. 12

(48) RADZUN, G , op cit , p. 12

(49) Ibid, p. 17

(50) DEMETZ, P., Marx, Engels y los Poetas, p. 70

La aplicación de Marx a los estudios en esos primeros años fue notable. En su certificado de bachillerato se establece que el joven “mostró una notable riqueza de ideas y una profunda penetración del tema” (51), y, por otra parte, una actividad constante que tenía era la lectura de autores latinos y la poesía en la que son evidentes las influencias de Goethe y Schiller, principalmente. (52)

Finalmente, en octubre de 1835, el joven Carlos partió en un vapor hasta Coblenza para iniciar sus estudios de jurisprudencia en Bonn, y lo hizo despedido -como escribirían sus maestros- “con la esperanza de que corrobore las favorables promesas que brindan sus condiciones” (53).

Llegado a Bonn y aunque Marx tenía mayor interés por la literatura y la filosofía que por la jurisprudencia, comenzó sus estudios de Derecho para así agradar a su padre. No es extraño saber entonces que durante ese primer año de estudios (1835-1836), Marx dedicara muchísimo tiempo a escribir poemas, novelas y tragedias. Al grado que se hizo miembro de un club de poetas, entre los que estaban: Karl Grun y Emanuel Geibel, que más tarde alcanzarían notoriedad como tales. La reacción de su padre no se hizo esperar y escribió con honestidad a su hijo diciéndole: “un poeta, un escritor, debe saber hoy día que dispone de algo realmente bueno que ofrecer si quiere aparecer ante el público. Te diré francamente que estoy encantado de tu talento, pero me apenaría verte aparecer ante el público como un vulgar poetastro” (54). Además de eso, la vida desordenada de Bonn le preocupaba a Hirschel, quien le dijo al respecto por carta: “realmente yo no dudo de que tú permaneces moralmente bien. Con todo, una gran palanca para la moral es la

(51) DEMETZ, P, op.cit., p. 69

(52) Ibid, p. 73

(53) RADZUN, G, op.cit., p. 18

(54) Cit. RODRIGUEZ DE Y, op.cit., p. 51

fe pura en Dios. Tú sabes que yo soy cualquier cosa menos un fanático. Pero esta fe es, mas pronto o mas tarde, una verdadera necesidad para el hombre, y hay momentos en la vida en que el negador de Dios, involuntariamente, es arrastrado a la adoración del Altísimo.” (55) ; Huelga señalar la poderosa influencia que palabras como estas tuvieron en la actitud de Marx hacia la religión!

Al final, convencido de que la vida y los estudios en Bonn, no eran lo mejor para su hijo, Hirschel le conminó a partir hacia Berlín. Comparada con Berlín -decía Hirschel- “cualquier universidad es una taberna ” (56)

Fue así como Marx dejó la vida estudiantil placentera en Bonn y se dirigió a Berlín, a su encuentro con la filosofía hegeliana, encuentro que - esta de mas decirlo- habria de ser definitivo en su vida y pensamiento.

A 4 Sus Primeros Amigos.

“,Solamente a ti tengo que agradecer que esto haya sido posible!
¡Te abrazo lleno de gratitud! ¡Salud, mi querido amigo Tu Carlos Marx!
Marx a Engels (57)

Al llegar a Berlín, Marx llevaba no solamente la herida producida por su separación de Jenny, sino un profundo desgano de iniciar estudios en una ciencia en la cual no encontraba el sendero para su contribución a la humanidad. Parte de su tiempo lo dedicó a visitar lugares “raros” (58) y a hundirse en “la ciencia y el arte”(59). La poesía, por ejemplo, absorbió gran parte de sus ac-

(55) cit RODRIGUEZ de YURRE, op cit , p 51

(56) MEHRING, F., op.cit., p 19

(57) RAICZUN, G , op.cit , p 229

(58) MARX, C , Carta a su padre , Obras, T I , p.6

(59) Ibidem

tividades. Como él mismo dijo alguna vez: este fue un tiempo en el que “había caído el telón y su santuario se había desmoronado” y le “era necesario entronizar en los altares a nuevos dioses”⁽⁶⁰⁾.

En realidad, Marx vivió un tiempo de profunda depresión intelectual que llegó incluso a afectar su propia salud. Nos lo relata con estas palabras: “Disgustado por la enfermedad de Jenny y por mis trabajos fallidos y malogrados sobre temas espirituales, consumido por la rabia de tener que convertir en idolo una concepción que odiaba, casi enfermo. Durante mi enfermedad, estude de cabo a rabo a Hegel y a la mayoría de sus discipulos ” ⁽⁶¹⁾

Por otra parte, por esos días, Marx se encontró con algunos intelectuales alemanes que compartían con él intereses de estudio y con quienes pronto comenzó a encontrar su vocación. Marx les llamaba: “el club de doctores”, o bien, “el partido liberal de la filosofía” ⁽⁶²⁾

En realidad, este grupo sería más comúnmente llamado. “los jóvenes hegelianos” o “los hegelianos de izquierda”, para así distinguirlos del ala conservadora representada por Gabler, Marheinecke, Rosenkranz y Erdmann, quienes se esforzaban por interpretar a Hegel en conformidad con el dogma cristiano.

Por su parte, los de izquierda, representados por Bruno Bauer; D F Strauss, Ludwig Feuerbach; Stirner y A. Ruge, entre otros, aunque no eran todos filósofos si guardaban un solo espíritu y formaban un llamado “club de revolucionarios” ⁽⁶³⁾ que buscaba luchar contra el régimen imperante y, en especial, contra la religión. No en balde, el mismo Marx escribiría tiempo después: “toda la crítica filosófica alemana, desde Strauss hasta Stirner, se limita a la crítica de las

(60) MARX, C., Carta a su padre, Obras, T.I., p. 10

(61) Ibid, p. 11

(62) MARX, C., Tesis Doctoral, Obras, T I., p. 61

(63) RODRIGUEZ DE Y., op.cit, p. 66

ideas religiosas.” (64)

En otras palabras, la Universidad de Berlín, “todavía guardaba la fulgida irradiación de Hegel, fallecido en 1831” (65). De tal manera que la filosofía imperante no era sino una interpretación de su pensamiento. El mismo Marx, que habría de romper finalmente con dicha filosofía, no pudo sino forjar su pensamiento en relación a ésta, y fue ella de donde bebió sus primeros lineamientos metodológicos y conceptuales. Las consecuencias que advertiremos en ello son motivo de un capítulo aparte. Aquí, solo hemos querido resaltar las implicaciones personales que habrían de tener estas amistades que el joven Marx estableció. Por ejemplo, a Rutenberg, le llamó alguna vez, el más íntimo de sus amigos berlineses, y fue -justamente por medio suyo- como llegaría a conocer a aquel “joven espigado y con rostro casi de muchacho” (66), a quien la historia llamaría con el nombre de Federico Engels. Adolf Rutenberg era profesor de Geografía en la Academia de Cadetes de Berlín, así como redactor en jefe de la Gaceta del Rin y encargado, en especial, del artículo alemán. No cabe duda que fue -precisamente- la presencia de éste en la revista lo que animaría a Marx a acceder a colaborar en ella hasta llegar a ser su director en 1842.

Otro importante amigo para Marx fue Arnold Ruge. Junto con él, Marx publicó los famosos Anales Franco-Alemanes en Dresden. Sin embargo, debido a la presión del gobierno prusiano debieron trasladarse ambos a París, donde Marx tuvo contacto con el socialismo francés y en especial con Etienne Cabet. Esta amistad con Ruge no solo fue importante para Marx en el plano intelectual sino en el económico, donde ya pasaba por serios problemas. Seiscientos taleros anua-

(64) MARX, C., La Ideología Alemana, p. 17

(65) DELFGAAUW.B., El Joven Marx, p. 33

(66) RADZUN, G., op.cit., p.44

les era lo que Marx ganaba por hacerse cargo de los Anales desde la *Rue Vanneau* en París. Con todo, la mayor trascendencia de este periodo para Marx, fue haber podido estudiar con profundidad la revolución francesa y su pensamiento. En pocas palabras y como dijera después Ruge, fue entonces cuando Marx se hizo comunista.

La radicalización del joven Marx trajo serios problemas a la revista, llevándole a perder incluso la amistad con Ruge, uno de los mas grandes amigos de su vida, pues éste se sintió engañado por quien promovía la revolución que él tanto odiaba (67). Al cabo, el gobierno prusiano solo permitió un número de la revista, para mas tarde desatar una feroz persecución contra ella.

Sin embargo, el mas grande amigo de Marx fue, sin duda, Federico Engels, a quien -como ya dijimos- lo conoció siendo director de la Gaceta del Rin. Engels llegó hasta allí ofreciendo algunos artículos de interés acerca de Inglaterra. Marx le respondió: “Envieme sus artículos, si sirven de algo, entrarán. Si nada valen, irán al cesto de los papeles.” (68). A diferencia, Moses Hess quien también colaboraba en la revista, pidió a Engels que observara atentamente lo que ocurriera en Inglaterra y estudiara seriamente cada rincón, y entonces le enviara sus artículos (69). Engels así lo hizo y comenzó a colaborar con la revista y a influir poderosamente en la formación de su director.

No obstante, el mismo Engels comenta que fue en París donde finalmente se consolidó su definitiva amistad. En su Contribución a la Historia de la Liga de los Comunistas, escribe: “cuando en el verano de 1844 visité a Marx en París, se puso de manifiesto nuestra total coincidencia

(67) RAJCHUN, G., op cit., p. 60

(68) Ibid, p 44

(69) Ibid, p 45

en todos los campos teóricos, y de entonces data nuestra colaboración.” (70)

Esta amistad que duraría hasta la muerte de Marx, se fortaleció en el trabajo, en las dificultades que ambos pasaron y en la relación que siempre guardaron Marx, Jenny, Engels y la compañera de éste, Mary Burns. Mary había sido hiladora de la firma “Ermen & Engels”, y fue así como condujo a su compañero al conocimiento de la situación de la clase obrera en Inglaterra. (71) Mas, como ya dijimos, la amistad con Engels fue mucho mas allá del trabajo. En las penas mas personales estuvo junto a Marx. Por ejemplo, él dirigió las palabras luctuosas en el sepelio de Jenny ; acompañó a Marx en su larga y agónica enfermedad mortal, y derramó -finalmente- ante la tumba de Marx el torrente de admiración, respeto y cariño que siempre guardó por aquel a quien llamaba - de modo familiar- “el moro”.

Por último, hemos querido mencionar hasta aquí, a dos de las mas influyentes amistades en Marx: Bruno Bauer y Moses Hess.

En efecto, cuando en 1831 murió el gran maestro Hegel, los ojos de los hegelianos de la Universidad de Berlín se pusieron en aquel que fue siempre su discípulo y a quien el mismo Hegel recomendara para obtener el premio de filosofía de esa Universidad Bruno Bauer. (72) Bauer fue nombrado profesor de Teología en 1834, y desde ese año y hasta 1838 fue el principal dirigente del Club de Doctores de la izquierda hegeliana. Hasta 1837, Bauer había defendido contra Strauss la unidad de la filosofía y la religión, correspondiendo así a la ortodoxia hegeliana que le caracterizó. No obstante, a partir del año siguiente - y sobre todo a partir de 1839 con la publicación de

(70) ENGELS, F. Contribución a la Historia de la Lucha de los Comunistas. Obras. T III, p. 190

(71) RAICZUN, G., *op cit.*, p. 66

(72) MADURO, O., La Cuestión Religiosa en Engels, p. 148

su panfleto contra Hengstenberg- dió inicio lo que mas tarde habria de constituirse en un ateísmo abierto. Dos puntos de discusión teológica fueron el germen: En primer lugar, la concepción hegeliana de la Biblia y la de los apologetas del cristianismo oficial no tenían relación entre sí; y, por otra parte, Bauer sostenía que el Antiguo y el Nuevo Testamento constituían dos momentos diferentes y sucesivos del desarrollo del Espíritu. (73) Evidentemente, tales posturas desataron una fuerte tempestad en torno a Bauer. En 1839 fue transferido a la Universidad de Bonn y en 1841 su ateísmo era ya declarado. En Octubre de ese mismo año publicó su famoso aunque anónimo panfleto. “El Trombón del Juicio Final sobre Hegel, el ateo y anticristo. Un ultimátum”. Tal documento fue perseguido por el gobierno prusiano aunque muy valorado por los hegelianos de izquierda. Afirmaciones como ésta: “en la religión, el yo no se relaciona mas que consigo mismo, aún si imagina relacionarse con un Dios vivo y personal”(74), encontraron tierra fértil en el pensamiento de los jóvenes revolucionarios e influyeron decididamente en las posteriores aseveraciones ateístas de Marx; ya que el planteamiento filosófico de Bauer no se limitaba a la discusión de la transformación de los objetos aparentemente exteriores de la humanidad en “conciencia de sí” de la humanidad, sino a la reivindicación del ateísmo como rasgo legítimo en el combate liberal contra la nobleza y el clero feudales. En otras palabras, la politización de la interpretación marxista del hecho religioso, comenzaba a formarse

Por su parte, Moses Hess, fue quien bebió de las ideas del socialismo de Saint Simon, Babeuf y Fourier; y quien habría de acercar a Marx a estas fuentes. La idea fundamental de Hess era

(73) MADURO, O , La Cuestión Religiosa en Engels, p. 148

(74) Ibid, p. 150

que en los principios existía una armonía primitiva entre Dios y los seres humanos, fundada en la comunidad de bienes; armonía que se perdió con la aparición postcristiana del derecho de propiedad privada y de herencia. Sin duda que no solo la publicación de su obra "La Triarquía Europea" sino su amistad profunda con Marx y su tiempo de colaboración conjunta en la Gaceta del Rin, habrían de permitir la enorme influencia que tuvo en el pensamiento posterior de éste.

Conclusiones

Así, antes de pasar a considerar las fuentes filosóficas en las que Marx forjó su pensamiento, hemos de advertir a manera de conclusiones que, en definitiva, las condiciones existenciales en que Marx conoció la religión, posibilitaron una actitud subyacente al análisis en su comprensión del hecho religioso, así como la politización interpretativa que motivo su obra al respecto.

No quisieramos, por otra parte, dejar de citar las palabras conclusivas de Wilbrandt en su obra: "Carlos Marx (Ensayo para un Juicio)"⁽⁷⁵⁾. Así concluye Wilbrandt su valiosa presentación: "Tal la vida de Marx. Una vida orgullosa, heroica, noble. Violento, desconsiderado, mortificante, áspero, vehemente e injusto muchas veces en lo álgido de la lucha; sencillamente crédulo, lleno de errores, desmedido en sus ataques, pero en el fondo, blando y de la mas noble fogosidad para la idea. Sus ojuelos inteligentes e irónicos nos lo revelan realista hasta rayar a veces en lo maquiavélicamente desaprensivo, y su correspondencia nos entrega el secreto que guardan sus ojos: seguro de sí mismo, este espíritu de coloso sigue, imperturbable su camino hacia la gran idea. Hasta en el último de sus retratos, a cuyos rasgos se asoma su alma bondadosa y clara, su vejez jovial y afec-

(75) WILBRANDT, R. Carlos Marx (Ensayo para un Juicio). Juan Pablos Editor, México 1972

tuosa Y ninguna otra imagen ilumina tampoco mejor que ésta, el trazo mas profundo de este hombre su entrañada honradez. Un niño entre los niños. - "Mi niño grande", le llamaba una vez su mujer- ; nada mejor que aquella frase de Shakespeare puede cifrar la personalidad de este luchador. Era un hombre, por dondequiera que se le mirase" (76)

B. LAS FUENTES FILOSOFICAS

"Imaginate a Rousseau, Voltaire, Holbach, Lessing,
Heine y Hegel, reunidos en una sola persona, y tendrás al doctor Marx."
Moses Hess a Berthold Auerbach (77)

Sin duda la mas importante influencia filosófica al pensamiento de Carlos Marx, la recibió éste de George Wilhelm Friedrich Hegel. De él, dijo alguna vez Marx no gustarle su "grotesca melodía barroca" (78). No obstante, no cabe la menor duda de la notable persistencia con que se dedico al estudio de su obra. Desde luego que, al mismo tiempo, no debemos soslayar la influencia definitiva que recibiría de Ludwig Feuerbach. Marx le escribió un día estas palabras "su Filosofía del Futuro y su Esencia de la Fe son, desde luego, a pesar de su volúmen reducido, obras de mayor peso que toda la literatura alemana actual junta." (79) Asimismo, es digna de mención la influencia del pensador francés Pierre Bayle. No obstante, para los fines de nuestra investigación, abordaremos a cada uno de estos pensadores, exactamente en el orden inverso en que los hemos mencionado.

(76) WILBRANDT, R., Carlos Marx (Ensayo para un Juicio), pp. 16-21

(77) HESS, M., Carta a Berthold Auerbach, Obras de Marx, T.I., p. 697

(78) MARX, C., Carta a su Padre, Obras, T.I., p. 10

(79) MARX, C., Carta a L. Feuerbach (11 de Agosto de 1844), Obras, T.I., p. 679

B.1 Pierre Bayle.

Bayle nació en Carla, una villa francesa cercana a la frontera con España en 1647. Sus estudios los realizó primeramente en la Escuela Calvinista y, posteriormente, en el Colegio Jesuita de Toulouse, donde se convirtió al catolicismo. Por otra parte, sus estudios de filosofía los concluyó en Génova, y en el año de 1675 comenzó a ejercer su cargo de profesor en la Academia Protestante de Sedán.

Este pensador francés desarrolló obras importantes como su Comentario Filosófico sobre las Palabras de Jesús, en el que establece brillantes argumentos para la tolerancia religiosa hacia otros credos (80). De igual forma, su Diccionario Histórico y Crítico, así como su obra Conversaciones entre Maxime y Themiste, que escribió poco antes de morir el 28 de Septiembre de 1706.

Bayle sostuvo posiciones que causaron graves escándalos en aquellos días (81). Decía por ejemplo, que el ateísmo es mejor que la idolatría, y que una sociedad de cristianos puede ser inmoral mientras que una de ateos puede llegar a ser moral. Su influencia en Marx se hace evidente desde el hecho de que en la Tesis Doctoral de este último, Marx se apoya en los comentarios de Bayle para interpretar la filosofía de Epicuro (82). Más tarde, en su obra fundamental: La Sagrada Familia. Marx y Engels aluden a Bayle diciendo: “el hombre que teóricamente hizo perder su crédito a la metafísica del siglo XVII, y a toda la metafísica, fue Pierre Bayle. Su arma era el escepticismo, forjado a base de las mismas fórmulas mágicas metafísicas. con la desintegración es-

(80) COLLIER, Mc Millan, The Encyclopedia of Philosophy, T 1, p. 257

(81) *Ibid.*, p. 259

(82) MARX, C. Tesis Doctoral, Obras, T 1, p. 32

céptica de la metafísica, no sólo preparó en Francia la acogida del materialismo y de la filosofía del sano sentido común. Anunció, además, la sociedad atea, que pronto comenzaría a existir, mediante la prueba de que podía existir una sociedad en que todos fueran ateos, de que un ateo podía ser honrado y de que lo que degrada al hombre no es el ateísmo, sino la superstición y la idolatría.” (83)

Dynnik, historiador del marxismo, resume así la influencia de Bayle en el pensamiento materialista: “Declararse en favor de la tolerancia religiosa en las condiciones de la dictadura espiritual de la iglesia, exigir la libertad de conciencia hasta admitir incluso el ateísmo, propugnar la separación de la moral con la religión; y demostrar la incompatibilidad entre la fe y la razón, y entre la religión y la ciencia, como había hecho en todos estos aspectos Pedro Bayle, significaba amenazar las bases mismas de la concepción teológica del mundo y situarse en el umbral mismo del anticlericalismo combativo y del ateísmo militante de los materialistas.” (84)

Mas aún podemos considerar su influencia al advertir que la frase famosa y popular con que se alude a la concepción religiosa marxista: “la religión es el opio de los pueblos” es históricamente atribuida al pensador francés que hemos referido.

B 2 Ludwig Andreas Feuerbach

Cuando en 1820, a la edad de 16 años, Feuerbach decidió hacerse pastor y estudiar Teolo-

(83) MARX, C., *La Sagrada Familia*, pp 193-194

(84) DYNNIK, M.A., *Historia de la Filosofía*, T.I., p 449

gía en Heidelberg, estaba muy lejos de imaginar su final destino y su parte en la historia del pensamiento universal. En efecto, Feuerbach, nacido en Lanshut, Baviera en 1804, fue miembro de una familia de eminentes intelectuales. En su juventud e influido por Karl Daub quien fuera discípulo de Hegel, se trasladó a Berlín en 1824 sumido en una profunda crisis espiritual, y aunque solo habló personalmente una vez con Hegel, su encuentro con el maestro fue definitivo. Estudió en aquella Universidad por cuatro años filosofía y presentó su Tesis Doctoral en Erlangen, donde ocupó una cátedra hasta 1832.

El pensamiento de Feuerbach se hace manifiesto desde su disertación doctoral De Ratione Una, Universali, Infinita (unidad, universalidad e infinitud de la razón), donde el pensador rechaza la tesis hegeliana del cristianismo como religión absoluta. Mas tarde, sus concepciones avanzarán al ocuparse del tema de la inmortalidad del alma, en el que la niega al individuo y la concede solo al espíritu humano en tanto totalidad. Pensamientos como éste pronto le harían perder (en 1832 - como ya dijimos-) su cátedra en Erlangen.

Sin embargo, sin duda, su mayor trascendencia consistió en la influencia que tuvo su pensamiento en el de Carlos Marx. Engels expresa así esto. “Fue entonces cuando apareció La Esencia del Cristianismo. ...solo habiendo vivido la acción liberadora de este libro, podría uno formarse una idea de ello. El entusiasmo fue general. Al punto todos nos convertimos en feuerbachianos” (85). Asimismo, en la nota preliminar de este libro de Engels dedicado a su estudio, el inglés le llama: “un eslabón intermedio entre la filosofía hegeliana y nuestra concepción” (86) ,haciendo paten-

(85) ENGELS, F., Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana, Obras, T III, p. 362

(86) *Ibid*, p. 353

te la deuda del pensamiento materialista al de aquel

En este mismo sentido es que Althusser señala de modo mas rotundo: “es necesario leer a Feuerbach para comprender los textos de los jóvenes hegelianos entre 1841 y 1845. Se puede ver hasta que punto las obras de juventud de Marx están impregnadas del pensamiento de Feuerbach. No solamente la terminología marxista de los años 42-44 es feuerbachiana (enajenación, hombre genérico, hombre total, inversión del sujeto en predicado, etc.) sino, lo que es sin duda mas importante. el fondo de la problemática filosófica es feuerbachiano.” (87) Y no solo esto, sino que el mismo Marx señalaría en los Manuscritos de 1844 “ Feuerbach es el único que mantiene una actitud seria, una actitud crítica ante la dialéctica hegeliana. Es, en general, un verdadero superador de la vieja filosofía.”(88). Las contribuciones de Feuerbach que el mismo Marx advierte y reconoce como tales, nos bastan para atisbar la influencia que habria de tener en su pensamiento en general, y de modo muy particular, en su comprensión del hecho religioso. Nos dice Marx: “La gran hazaña de Feuerbach consiste: 1) en haber demostrado que la filosofia no es otra cosa que la religión plasmada en pensamiento y desarrollada de un modo discursivo (y que) debe , por tanto, ser condenada como otra forma y modalidad de la enajenación de la esencia humana, 2) en haber fundado el verdadero materialismo y la ciencia real, y 3) en haber opuesto a la negación de la negación, lo positivo.” (89)

De hecho, Marx identificaba su quehacer filosófico con el de Feuerbach. En su carta a Ruge, en Septiembre de 1843, le comenta así al respecto: “La reforma de la conciencia solo consiste

(87) ALTHUSSER, L. La Revolución Teórica de Marx, p. 35

(88) MARX, C. Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, Obras, T I., p. 646

(89) *Ibidem*

en hacer que el mundo cobre conciencia de sí mismo, en despertarlo del sueño acerca de sí, de explicarle sus propias acciones. Y la finalidad por nosotros perseguida no puede ser, lo mismo que la crítica de la religión por Feuerbach, otra que presentar las cuestiones políticas y religiosas bajo una forma humana conciente de sí misma.” (90) Subrayamos, desde luego aquí, no solo la identificación de Marx con la actitud de Feuerbach, sino lo más importante: la adopción del hecho religioso como lente interpretativo y explicativo del fenómeno de alienación que, más tarde, le será fundamental en el orden económico para explicar la acumulación del capital a partir de la producción de mercancías y la explotación clasista que ello implica en la comprensión marxista.

La distancia, sin embargo, entre uno y otro pensador se haría abismal al paso del tiempo. En realidad, el propósito de Feuerbach no era sino conservar la esencia del cristianismo en una nueva forma de antropología religiosa. Rescataba, incluso, algo valioso de las religiones: a saber, mostrar al hombre los atributos de su género. La historia de las religiones era, a su juicio, no otra cosa que el desarrollo de la comprensión de la propia esencia del hombre. Decía: “la negación del más allá tiene como consecuencia necesaria la afirmación del más acá. La supresión de una vida mejor en el cielo implica la exigencia de una vida mejor sobre la tierra, y hace que el advenimiento de un futuro mejor no sea ya el objeto de una vana creencia, sino una obligación que el hombre debe realizar.” (91) Es decir, para Feuerbach, el hombre, en una primera fase de su evolución, no podía sino objetivar sus necesidades esenciales en imágenes, esto es, en representaciones de sí mismo que él tomaba por objetos reales, independientes y superiores a sí mismo. De tal suerte que

(90) MARX, C., Carta a Ruge, Kreuznach, Septiembre de 1843, Obras, T.III, p. 646

(91) FEUERBACH, F., La Esencia del Cristianismo, p. 358

la religión no es otra cosa que la alienación misma del hombre. Es imprescindible aquí, volver a señalar la importancia que, a nivel instrumental, cobrará el concepto de alienación en la obra posterior de Marx, por mas que algunos interpretes quieran hacer ver el concepto de “alienación” como pecado filosófico de juventud, nosotros creemos que tal concepto es permanente y a menudo eje central del pensamiento marxista, solo que a la postre envuelto en el análisis económico.

Por otra parte, es correcto señalar que la posición de Feuerbach fue sino fruto de una evolución dolorosa de su conciencia. El mismo nos lo comenta así: “Dios fue mi primer pensamiento, la razón, el segundo, y el hombre, el tercero y último”⁽⁹²⁾ En efecto, tal fue su camino pues luego de haber estudiado griego, hebreo y Biblia; luego de haber pretendido ser pastor protestante, y luego de haber tomado algunos cursos de Teología, Feuerbach no quiso ya mas creer sino pensar ⁽⁹³⁾, y fue por ello que se sumergió en la filosofía para dirigirse de allí a su final destino en una antropología ateista.

De cualquier modo y aunque “a vuelapluma” -como mas tarde justificaría Engels ⁽⁹⁴⁾ - lo cierto es que Marx, en la primavera de 1845, escribió sus muy famosas Tesis sobre Feuerbach. En ellas, si bien se muestra una lectura critica, se evidencia al mismo tiempo adhesión e influencia en Marx. Ya volveremos a esto mas adelante pues según interpretes de Marx, será esta “lectura critica” de los documentos feuerbachianos la que promoverá lo que mas tarde llamó Althusser: “la ruptura epistemológica” en el pensamiento de Marx. ⁽⁹⁵⁾

(92) FEUERBACH, F, Fragmente zur Charakteristik meines philosophischen curriculum vitae, cit. KUNG H., op.cit., p. 271

(93) FEUERBACH, F., Aus dem Nachlass, cit. KUNG H., op.cit., p. 273

(94) ENGELS, F, Nota preliminar a Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana, Obras, T.III., p. 354

(95) ALTHUSSER, L., op.cit., p. 25

De la definitiva separación, Engels nos da cuenta diciendo: “mientras tanto, vino la revolución de 1848 y echó a un lado toda la filosofía, con el mismo desembarazo con que Feuerbach había echado a un lado a su Hegel. Y con ello, pasó también a segundo plano el propio Feuerbach” (96). Sin embargo, con independencia a las situaciones sociales que se gestaron efectivamente, la distancia de Marx con respecto a Feuerbach se formaba en el fundamento mismo de sus doctrinas. Como diría Engels, el asunto fundamental de ruptura fue el concepto de religión. Dice a la letra: “Donde el verdadero idealismo de feuerbach se pone de manifiesto, es en su filosofía de la religión y en su ética. Feuerbach no pretende, en modo alguno, acabar con la religión; lo que él quiere es perfeccionarla. La filosofía misma debe disolverse en religión.” (97). De allí que, concluía en definitiva: “Feuerbach se quedó a mitad de camino, por abajo era materialista y por arriba idealista. Pero el paso que Feuerbach no dió, había que darlo. Había que sustituir el culto del hombre abstracto por la ciencia del hombre real y de su desenvolvimiento histórico.” (98) y añadiría: “Este desarrollo de las posiciones feuerbachianas, superando a Feuerbach, fue iniciado por Marx en 1845” (99).

Desde luego, tal rompimiento y superación es indudable, lo que queda por demostrar (y es el propósito de esta tesis) es si Marx abandonó con el instrumental feuerbachiano la problemática propuesta por él (posición ortodoxa); si la problemática feuerbachiana fue a lo largo de la evolución de su pensamiento el verdadero motivo de su quehacer filosófico (posición humanista); o si

(96) ENGELS, F. Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana, Obras, T. III, p. 363

(97) *Ibid.*, p. 372

(98) *Ibid.*, p. 379

(99) *Ibidem*

las posiciones feuerbachianas constituyeron un paso epistemológico y conceptual que debe ser tomado en cuenta como constitutivo fundamental para la interpretación justa del pensamiento marxista.

B. 3 George Wilhelm Friedrich Hegel

“Sin Hegel, el socialismo científico jamás habría existido”

Engels, 1874 (100)

“ No es posible aprender plenamente El Capital de Marx, sin haber comprendido a fondo y asimilado la lógica de Hegel”

Lenin (101)

No cabe duda que la influencia filosófica más importante para el pensamiento de Marx, fue la que recibió de Hegel. Roger Garaudy en sus Lecciones de Filosofía Marxista, apunta: “La filosofía de Hegel, aun bajo una forma idealista, falsa y mixtificada (sic), aportó al marxismo-leninismo los tres elementos capitales siguientes: 1o.) El carácter activo del conocimiento, que permite distinguir el materialismo marxista de todas las formas anteriores del materialismo, y que llevara a Marx, gracias a la crítica del idealismo hegeliano, a situar la práctica en el centro de sus investigaciones filosóficas; 2o.) Las características esenciales de la concepción del hombre, de su trabajo creador, de su “enajenación”, de su libertad, de su historia, que es obra suya. 3o.) El método dialéctico, del cual Hegel trazó los lineamientos esenciales.” (102)

Lenin, en este mismo orden de cosas, escribió: “Marx no se detiene en el materialismo del siglo XVIII; lleva la filosofía mas adelante. La enriquece con adquisiciones de la filosofía clásica

(100) ENGELS, F., Prefacio a la Guerra de los Campesinos, cit. GARAUDY R., Lecciones de Filosofía Marxista, p. 147

(101) Ibidem

(102) Ibid, pp 148-149

alemana, sobre todo con el sistema de Hegel.”(103). Por su parte, Marx no duda en señalar: “La Fenomenología de Hegel pese a su tarea especulativa original, provee en muchos puntos los elementos de una real característica de las condiciones humanas.” (104)

Es decir, la demoledora crítica que Marx hiciera a Hegel, no fue capaz de oscurecer la notable influencia de éste en su pensamiento. Lenin mismo, más tarde, habría de decir: “ En el sistema de Hegel -es su gran mérito- por primera vez el mundo entero de la naturaleza, de la historia y del espíritu fue planteado como proceso, es decir, como empeñado en un movimiento, en un cambio, una transformación y una evolución, y en el cual se intentaba demostrar el encadenamiento interno de ese movimiento y esa evolución. Que Hegel no haya resuelto el problema importa poco aquí. Su mérito, que hace época, es el de haberlo planteado” (105)

Ahora, ¿ por qué reiteramos tanto esto y lo hacemos una y otra vez decirlo a Marx y Lenin? La razón es sencilla: en la identificación de Marx con el pensamiento de Hegel, bien en el plano epistemológico como metodológico, radica la identificación de su vocación filosófica como humanística. Los “ortodoxos” - con todas las implicaciones ideológicas como políticas que esto tiene- han preferido “depurar” un Marx economista, separándolo casi completamente de su talante filosófico, y aduciendo sus profundas reflexiones en tales temas como asuntos de una “juventud que habría de superar más tarde. Esto, a nuestro juicio, tuerce fundamentalmente su interpretación y nos hace perder la riqueza de su pensamiento acerca de temas como el que nos ocupa en la presente investigación.

(103) LENIN, V., cit. GARAUDY, R., op.cit., p. 164

(104) MARX C., La Sagrada Familia, cit. GARAUDY, R., op.cit., p. 156

(105) LENIN, V., cit. GARAUDY, R., op.cit., pp. 173-174

Por ejemplo, Lefebvre señala que: “a finales de 1837, Marx era hegeliano -pero no sin reticencias, sin reservas, sin problemas propios- sin dejar de sentir “como un obstáculo la oposición entre lo ideal y lo real” y sin renunciar a buscar la idea en la realidad” (106); mientras que Rodolfo Mondolfo, dice que a partir de los escritos de 1843, y en especial en la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, tales reservas se convirtieron en ruptura. Y en efecto, Marx declaraba en tal obra: “la crítica de la filosofía alemana del derecho y del estado, que tuvo en Hegel su máxima expresión, es crítica de la filosofía especulativa del derecho, abstraída del hombre real.” (107). Es decir que la refutación primera de Marx a Hegel, versó contra la reducción de toda realidad al espíritu o sujeto absoluto. Como sabemos, Hegel consideró la objetividad como una enajenación del espíritu (en el orden de la *kénosis* de Dios en Jesucristo), y señaló además que tal “realidad” debe ser reconquistada y reapropiada por el espíritu, anulándola como realidad objetiva exterior.

Es indudable que Marx estalló muy pronto contra este idealismo, y mucho más cuando advirtió en él, la justificación del estado de cosas existente. Es digno de mencionar, por ejemplo, que Hegel dijo alguna vez: “He visto al emperador a caballo, he visto la razón a caballo” (108), ya que para él, el imperio napoleónico que se extendía y consolidaba, no era sino el desenvolvimiento racional de la historia conforme a sus propias leyes. En otras palabras, como bien señala Garaudy: “desde la introducción de sus Lecciones sobre la Filosofía de la Historia, Hegel proclama solemnemente que la historia universal es racional” (109); y nos dice el mismo autor que cada vez que He-

(106) LEFEBVRE, H., Síntesis del Pensamiento Marxista, p. 104

(107) MONDOLFO, R., El Humanismo de Marx, p. 35

(108) HEGEL, F., cit. GARAUDY, R., *op. cit.*, p. 165

(109) *Ibid.*, p. 161

gel daba su curso de Historia de la filosofía, “recordaba que esta historia no es una colección de opiniones cualesquiera, sino un conjunto que progresa orgánicamente, un encadenamiento reaccional, (y) es aquí donde esta historia adquiere la dignidad de una ciencia”(110). No cabe duda, entonces, que tal asimilación del idealismo hegeliano entre historia y lógica, habría de contraponerse frontalmente a la concepción de la historia desarrollada más tarde por Marx.

Marx llamaba a la Fenomenología del Espíritu de Hegel, “la cuna y secreto de la filosofía hegeliana”(111), y si bien es cierto que descartó su idealismo, y aún lo interpretó como una ideología de dominación clasista; también es cierto que justo de esta obra, habría de beber las principales influencias que recibiría de su autor y que habrían de perdurar en su pensamiento, a saber: la dialéctica y el concepto de enajenación, desde las cuales Marx emprendería más tarde el descubrimiento de su gran contribución científica: su filosofía del trabajo. Digámoslo en sus propias palabras “Lo más importante de la Fenomenología de Hegel y de su resultado final -la dialéctica de la negatividad, como el principio motor y engendrador- es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la autogénesis del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte, por tanto, la esencia del trabajo y conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo.” (112). De tal manera que no es sencillo, en ninguna forma, establecer afinidades y rupturas. Para ser consecuentes con los pensamientos de ambos genios: su relación fue profundamente dialéctica. Es decir, en su negación hallábase su afirmación y de modo inverso también. O, para

(110) HEGEL, G., cit. GARAUDY R., op.cit., p. 161

(111) SANCHEZ VAZQUEZ, A., Filosofía y Economía en el Joven Marx, p. 165

(112) MARX, C., cit. SANCHEZ VAZQUEZ, op.cit., p. 178

decirlo como lo expresara jocosamente Sánchez Vázquez: “a tal señor, tal honor” (113)

De tal manera que, como escuchamos a Lefevbre llamar a Marx: un hegeliano, por 1837 ; a Garaudy le oímos decir en su Introducción al Estudio de Marx, que en realidad Marx nunca fue tal. (114). Lo importante para nuestro estudio, desde luego, no es sumarnos a la trillada discusión sino sencillamente mostrar la trascendencia de Hegel en el pensamiento de Marx; y lo mas importante aún, demostrar que el tema de la alienación religiosa que enganchó a Marx con la problemática de los hegelianos de izquierda y con la que inició su critica demoledora de la filosofia clásica alemana, es un tema fundamental que guía e ilumina la concepción marxista del trabajo, de la economía y , finalmente, de la praxis política. En pocas palabras, y no nos cansaremos de repetirlo, el tema de la concepción marxista del hecho religioso que aquí nos ocupa, no fue un asunto aislado o tema de juventud en el pensamiento marxista,sino problemática antropológica fundamental que permea todo su sistema.

En capítulos adelante nos seguiremos ocupando de la influencia de Hegel en el pensamiento de Marx. Por ahora, quisieramos concluir el presente con las palabras de Manuel Sacristán Luzón en su conferencia de 1978 en la Fundación Miró de Barcelona, cuando disertó sobre el trabajo científico de Marx y su noción de ciencia. “ Lo mejor que debe Marx a su hegelianismo juvenil y a su redescubrimiento de Hegel en los años 1850, es la virtud característica de su trabajo intelectual, a saber, la globalidad, el programa de una comprensión completa de la realidad social, del todo social... Lo mejor que la epistemología de Marx debe a la de Hegel es su elaboración de la sentencia del filósofo (Hegel) ya recordada: lo verdadero es lo completo” (115)

(113) SANCHEZ VAZQUEZ,A , op.cit., p. 166

(114) GARAUDY, R , Introducción al Estudio de Marx, p 16

(115) SACRISTAN LUZON,M , Revista Dialéctica, Año VIII, No 14-15, 1984, UAP, p 121

CAPITULO II

LA EVOLUCION DE LA CRITICA RELIGIOSA
EN EL
PENSAMIENTO DE CARLOS MARX

El presente capítulo de nuestra investigación lo hemos dividido en tres partes. En primer lugar tendremos la Presentación Cronográfica de las Fuentes. En ella hemos querido elaborar una sencilla exégesis de los documentos en los que Marx aborda el tema religioso y advertir algunas consecuencias en el sistema general de su obra. La segunda parte se llama. La Teoría de “los períodos” en el Pensamiento de Marx. Aquí nos interesa fundamentalmente demostrar la unidad y continuidad de su interpretación antropológica. Y, en tercer lugar, presentaremos La Genealogía de los Conceptos, donde disertaremos acerca de la forma en que los conceptos fundantes de la filosofía marxista se establecieron como tales.

A. PRESENTACION CRONOGRAFICA DE LAS FUENTES

Si damos lectura a las palabras con las que Federico Engels, fiel amigo y colaborador de Marx, se despidió de su tutor espiritual de juventud, nos encontraremos con el testimonio conmovedor de una crisis religiosa. Le escribió Engels al Pastor Graeber en 1839. “Rezo cada día, y casi las veinticuatro horas del día, para llegar a alcanzar la verdad, lo he hecho desde el momento en que comencé a dudar y no consigo recobrar vuestra fe. Y sin embargo está escrito: “Pedid y se os dará”. Yo busco la verdad en todas partes donde puedo albergar, aunque solo sea una mínima esperanza de descubrir la menor traza y, sin embargo, no puedo reconocer vuestra verdad como la verdad eterna. Las lágrimas acuden a mis ojos mientras escribo esto, estoy muy emocionado, pero siento que no me condenaré, llegaré a reunirme con Dios, que es lo que aspiro de todo corazón”⁽¹⁾

(1) ENGELS, F., Carta a los hermanos Graeber, cit. NGUYEN N V., Ideología y Religión según Marx y Engels, pp. 107-108

A diferencia de esto, como ya señalara J.Y. Calvéz, Marx fue “naturalmente ateo” (2). Es decir, no vivió una crisis religiosa semejante. Sin embargo, son dignos de notar sus escritos de juventud sobre el tema. Comenzaremos con su “Composición escrita sobre Religión para el exámen de madurez”, escrito en 1835. Allí Marx señalaba: “En la unión con Cristo, tenemos que dirigir nuestra mirada amorosa hacia Dios. Solo podemos amar a Dios -a ese Dios que antes se mostraba como señor desairado y ahora cual padre bondadoso y educador bueno- cuando por la unión con Cristo nos ilumina un sol mas radiante, cuando, juntamente con la experiencia de la total reprobación, sentimos la alegría de la redención.” (3) Es evidente -y mucho mas aún al considerar el pasaje bíblico por él elegido (San Juan 15)- que Marx pone especial énfasis en la capacidad y necesidad constitutiva del ser humano de entrar en comunión no solamente con Dios sino con sus semejantes. Esto se hace mas manifiesto en las siguientes palabras. “Por eso, la unión con Cristo, desde lo profundo y vital de la comunión con él, consiste en que le tenemos en el corazón y ante los ojos; mientras nos sentimos poseídos del mayor amor por él, dirigimos nuestro corazón simultáneamente hacia nuestros hermanos que él une a nosotros y por quienes también él se ha sacrificado” (4). Es evidente el carácter social que para el jovencito Marx implicaba por definición la fe y el impacto desalentador que debe haber tenido en su comprensión la vivencia de una religiosidad estéril en estos asuntos y, por el contrario, demasiado comprometida con las condiciones sociales imperantes.

En sus Escritos Doctorales de 1839 a 1841, tal romanticismo religioso parece haber desa-

(2) CALVEZ, J.Y., El Pensamiento de Marx, Taurus. cit. NGUYEN N V., op cit., p. 113

(3) MARX, C., Composición para el Exámen de Madurez, trans. ASSMANN-MATE, Sobre la Religión, p.41

(4) Ibidem.

parecido. En sus Escritos Doctorales de 1839 a 1841, leemos: “Las pruebas de la existencia de Dios no son mas que vanas tautologías.” (5). Y añade Marx: “las pruebas de la existencia de Dios no son mas que pruebas de la existencia de la autoconciencia esencial del hombre, explicaciones lógicas de ésta.. En este sentido, todas las pruebas de la existencia de dios son pruebas de su no existencia, refutaciones de todas las representaciones de un dios.” (6). Es decir, la influencia de la filosofía y en especial la de Feuerbach, ha ganado lugar a aquella casi infantil esperanza con la que Marx rebuscaba en el mensaje del evangelio, una respuesta para las condiciones reales del hombre.

En 1842, y a propósito de una editorial del *Kolnische Zeitung*, Marx responde a un tal señor Hermes, así: “El cristianismo excluye la posibilidad de “una nueva decadencia”, pero la política debe mantenerse vigilante a fin de que los periodistas filósofos no traigan la decadencia” (7), y le decía esto con ironía pues el citado editorialista argüía que los temas religiosos no debían ser tratados por filósofos en los periódicos de la época. Marx le argumenta de manera magistral. “La filosofía de acuerdo con su carácter, no ha dado jamás el primer paso en el sentido de reemplazar las ascéticas vestiduras sacerdotales por el ligero atuendo convencional de los periódicos. Pero los filósofos no crecen del suelo como hongos, son el producto de su época y su pueblo la filosofía habla de los temas religiosos y filosóficos en forma distinta a como lo han hecho ustedes. Ustedes hablan sin haber estudiado, ella lo hace después de estudiar; ustedes apelan a la emoción, ella a la razón; ustedes insultan, ella enseña; ustedes prometen el cielo y la tierra, ella no promete mas que la verdad; ustedes exigen fe en la fe de ustedes, ella no exige fe en sus resultados, sino la prueba de

(5) MARX, C., Escritos Doctorales, trans. ASSMANN-MATE, Sobre la religión, p.60

(6) Ibid, p 61

(7) MARX, C . A propósito de una Editorial del Kolnische Zeitung (núm. 179), trans ASSMANN-MATE, op cit., p 75

la duda. Si la religión se convierte en una cualidad política, en un objeto de la política, parece que no hay necesidad de mencionar que los periódicos no solo pueden discutir los objetos políticos, sino que tienen que hacerlo” (8). Es obvio que en estas circunstancias, Marx no puede ya dejar de asociar la religión con su carácter clasista y de instrumento en la dominación política. Desde ese momento y de modo principal en su obra, el tema de la religión no será mas una reflexión filosófica sino política en su pensamiento.

Esto se reafirma en su Comentario al artículo 2o. de la Instrucción sobre la Censura Prusiana, de 1842. En él señala: “ Pero una vez introducida la religión en la política resulta inútil e irreligiosa toda tentativa del poder temporal que pretenda decir a la religión como tiene que desarrollar su actividad dentro del ámbito político. Si alguien, por pura religiosidad, se alía con la religión, está obligado a entregarle el poder de decisión sobre todo tipo de cuestiones. O ¿acaso entendéis por religión el culto de vuestro propio absolutismo y de vuestra propia ciencia gubernamental?” (9). En efecto, la proyección que Feuerbach veía en el hecho religioso, del hombre con respecto a un Dios, Marx la comienza a ver del Estado con respecto a la religión. Sin embargo, será hasta su inmortal Contribución a la Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel, de 1844, en donde tales posiciones habrán de cobrar su justa trascendencia. Marx abre fuego diciendo: “Para Alemania la crítica de la religión está en lo esencial completada, y la crítica de la religión es la premisa de toda crítica.” (10). Y en consecuencia con estas palabras, Marx nos brinda, en esta fundamental obra, la mas completa disertación acerca del hecho religioso. Claro que por todas partes de

(8) MARX, C. A propósito de una editorial del Kölnische Zeitung (núm. 179), trans. ASSMANN-MATE, op cit , p 79

(9) MARX, C.. Comentario al art. 2 de la Instrucción sobre la Censura Prusiana, trans. ASSMANN-MATE, op cit , pp 87-88

(10) MARX, C. Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, trans. ASSMANN-MATE, op cit , p 93

la obra parece saltar la influencia de Feuerbach con quien mas tarde rompería, no obstante, nos ha parecido valioso insertarle en buena medida de su extensión. Dice así en ella Marx: “ El hombre que buscaba un superhombre en la realidad fantástica del cielo, encontró en él, el reflejo de si mismo. No se sentirá ya inclinado a encontrar solamente la apariencia de si mismo, el no-hombre (*Unmensch*), allí donde lo que busca y debe buscar es su verdadera realidad.”⁽¹¹⁾ Estaba Marx convencido -como vemos- de la contribución definitiva de la crítica irreligiosa de la filosofía alemana a la liberación del hombre de lo que, en adelante llamaría, su enajenación. Lo argumentaba así: “El fundamento de la crítica irreligiosa es. el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. En otras palabras, la religión es la conciencia de si mismo y el sentimiento de si mismo del hombre que aún no se ha encontrado o que ya ha vuelto a perderse.”⁽¹²⁾ Empero, Marx no detendrá allí su análisis, sino que -como será propio de su pensamiento- lo trasladará de la abstracción del hombre al plano del hombre real. Dice en este sentido: “Pero el hombre no es un ser abstracto, agazapado fuera del mundo. El hombre es el mundo de los hombres, el estado, la sociedad. Este estado, esta sociedad, producen la religión, una conciencia invertida del mundo, porque son un mundo invertido. La religión es la teoría general de este mundo ”⁽¹³⁾. Este será el sentido fundamental de la obra marxista rescatar al hombre real y anunciar la realidad de sus condiciones, en oposición franca a la abstracción del hombre que ensaya, en su opinión, la religión. Por eso concluye: “La lucha contra la religión es, por lo tanto, en forma mediata, la lucha contra el otro mundo, del cual la religión es su aroma espiritual.”⁽¹⁴⁾ De allí que su reflexión pasa a estandarte de lucha al decir: “ La abolición de la religión en cuanto a dicha ilusoria del pueblo es necesaria para su dicha real... La

(11) MARX, C , Contribución a la crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, trans. ASSMANN-MATE, op.cit., p.93

(12) *Ibidem*

(13) *Ibid.*, p. 94

(14) *Ibidem*

crítica de la religión es, por lo tanto, en embrión, la crítica del valle de lágrimas que la religión rodea de un halo de santidad.” (15). Y a partir de ese momento, Marx dirigirá su análisis a descubrir las condiciones que propician tal “valle de lágrimas”, que, como vimos llamó, a las condiciones reales de existencia del hombre. Lo expresaba así en esta importante obra: “La tarea de la historia consiste, pues, una vez que ha desaparecido el más allá de la verdad, en averiguar la verdad del más acá. Y la tarea inmediata de la filosofía, que se encuentra al servicio de la historia, consiste -una vez que se ha desenmascarado la forma de santidad de la autoenajenación humana- en desenmascarar la autoenajenación en sus formas no santas.” (16)

He aquí la trascendencia de tales conceptos para nuestra investigación: Marx, a partir precisamente de su análisis del hecho religioso como forma de autoenajenación (proyección y extrañamiento del hombre con respecto a sí mismo) derivará su posterior estudio de la enajenación en el proceso productivo de las mercancías y de la enajenación del hombre en la constitución capitalista del estado. Queda por demostrar, no obstante, nuestra tesis, que tal condición de proyección y extrañamiento del hombre con respecto a sí es inherente a la naturaleza religiosa del ser humano y que Marx, más tarde, lo advirtió así y por ello no caló ya, en tal análisis y solo lo dirigió al de la enajenación social y económica que, consideró, podía desaparecer al desaparecer también el modo de producción que la provocaba.

En este sentido cobran valor sus comentarios acerca del advenimiento del protestantismo en Alemania. Dice al respecto: “Lutero, admitámoslo, venció a la servidumbre por la devoción, porque la sustituyó por la servidumbre en la convicción. Quebró la fe en la autoridad porque rees-

(15) MARX, C., Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, trans. ASSMANN-MATE, op cit., p. 94

(16) *Ibidem*

tableció la autoridad de la fe. Convirtió a los curas en seglares, porque convirtió a los seglares en curas...Pero si el protestantismo no fue la verdadera solución, fue al menos el verdadero planteamiento del problema. Ya no se trataba de la lucha del seglar contra el cura exterior a él, sino de la lucha contra su propia cura interior, contra su naturaleza de cura.” (17)

Ahora bien, el análisis de esta llamada “naturaleza de cura” del hombre, es la que dejó de traslucir en sus obras posteriores. Marx lo referirá solamente como una de las formas de dominación del capitalismo. No obstante, el moderno marxismo ha rescatado, justamente este concepto, como punto de diálogo con algunas confesiones religiosas de nuestros días

Vayamos ahora al trabajo que Marx dedicó a la intrincada cuestión judía en aquellos tiempos, y al que tituló precisamente con ese nombre. En dicha obra, las simbiosis religión-política y religión-economía, son tratadas por Marx con mayor enfado. Nos dice en cuanto a la primera, por ejemplo. “El llamado estado cristiano es la negación cristiana del estado, pero en modo alguno la realización estatal del cristianismo. El estado que sigue profesando el cristianismo en forma de religión no lo profesa en forma de estado, pues se comporta todavía religiosamente ante la religión; es decir, no es la ejecución real del fundamento humano de la religión, porque apela todavía a la irrealidad, a la forma imaginaria de este meollo humano. El llamado estado cristiano es el estado imperfecto, y la religión cristiana, le sirve de complemento y para santificar su imperfección.”(18).

Mas severas e irónicas son sus palabras con respecto a la religión-economía: “El Dinero es el celoso Dios de Israel...El Dios de los judíos se ha secularizado...la letra de cambio es el Dios real del judío.” (19). De allí que sus conclusiones sean rotundas: “Tan pronto como el judío y el cris-

(17) MARX,C . Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, trans. ASSMANN-MATE, op cit , p. 101

(18) MARX,C . La Cuestión Judía, trans. ASSMANN-MATE, op cit., p. 118

(19) MARX,C . Ibid, p. 135

tiano reconozcan que sus respectivas religiones no son más que diferentes fases del desarrollo del espíritu humano, diferentes pieles de serpiente que ha cambiado la historia y el hombre la serpiente que muda en ellas la piel, no se enfrentarán ya en un plano religioso, sino solamente en un plano crítico, científico, en un plano humano.” (20).

Todavía más elocuentes son las siguientes palabras: “Separar el espíritu del Evangelio de la letra del evangelio es un acto irreligioso. El estado que hace que el evangelio se predique en la letra de la política, en otra letra que la del Espíritu Santo, comete un sacrilegio, si no a los ojos de los hombres, a los ojos de su propia religión. Al estado que profesa el cristianismo como su norma suprema, que profesa la Biblia como su Carta, se le deben oponer las palabras de la Sagrada Escritura, que es sagrada, como Escritura, hasta en la letra.” (21)

Es fácil advertir desde aquí, además de la evidente repulsa de la politización de la religión, la pretensión de Marx de trasladar la discusión sobre el hecho religioso, del plano filosófico y antropológico, al plano propio del materialismo histórico: el de las leyes de la historia y los modos de producción. De allí que los últimos resabios del método feuerbachiano de su análisis los encontremos en sus trascendentales Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, donde leemos: “Si yo sé la religión como autoconciencia humana exteriorizada, no sé, por tanto, en ella, en cuanto religión, mi autoconciencia, sino que sé confirmada en ella mi autoconciencia exteriorizada. Mi yo mismo, mi autoconciencia correspondiente a su esencia, no la sé entonces, por tanto, en la religión, sino confirmada más bien en la religión destruida, superada.” (22).

(20) MARX, C., La Cuestión judía, trans. ASSMANN-MATE, op.cit., p. 109

(21) *Ibid.*, p. 120

(22) MARX, C., Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844, trans. ASSMANN-MATE, op.cit., p. 145

Pero...¿a qué esencia se refería Marx?. Nuestra investigación apunta a este concepto capital y que buena parte de los intérpretes de Marx han preferido ignorar o justificar como un lenguaje feuerbachiano y filosófico que él tuvo que emplear para hacerse entender. Nos parece a nosotros que, por el contrario, no es difícil advertir una intuición fundamental en Marx con respecto a una determinada esencia de lo humano, al margen de los procesos de la historia. Sabemos si que en F. Engels, dicha intuición es más evidente y explícita pero no en lo que nos ocupa propiamente aquí, que es el pensamiento de Marx.

Frente a esto, claro está, las obras de ese mismo año “ Sobre los Elementos de Economía Política de Mill” y “La Sagrada Familia”, no ofrecen sino reiteraciones de conceptos ya tratados. Es digno de destacar, sin embargo, una comparativa que hace en la primera, entre Cristo y el dinero. Dice Marx: “Cristo representa primitivamente 1) Los hombres ante Dios, 2) Dios para los hombres; 3) los hombres para el hombre. Así por definición, el dinero representa primitivamente: 1) La propiedad privada para la propiedad privada; 2) La sociedad para la propiedad privada, 3) la propiedad privada para la sociedad. Pero Cristo es el Dios alienado y el hombre alienado. El único valor de Dios le viene de que representa a Cristo, el único valor del hombre le viene de que representa a Cristo. Lo mismo ocurre con el dinero”⁽²³⁾. Y lo mencionamos porque aunque puede parecernos, sencillamente, parte del estilo irónico y humorístico con que Marx abordaba ciertos temas, la influencia hegeliana en él del análisis de la realidad a partir de la naturaleza de la trinidad divina, es algo que no debe dejar de mencionarse.

No obstante, la posición definitiva de Marx ante el hecho religioso aparecerá en sus famo-

(23) MARX.C., Sobre los Elementos de Economía Política de Mill, trans.ASSMANN-MATEI, op.cit., p. 147

sas Tesis sobre Feuerbach, en las que Marx afirma su postura de concebir la religión como producto del mismo sistema de producción y no como vocación inherente y fundante de lo humano. Dice allí al respecto: “Feuerbach arranca del hecho de la autoenajenación religiosa, del desdoblamiento del mundo en un mundo religioso, imaginario, y otro real. Su cometido consiste en disolver el mundo religioso, reduciéndolo a su base terrenal. No ve que, después de realizada esta labor, falta por hacer lo principal. En efecto, el hecho de que la base terrenal se separe de sí misma y se plasme en las nubes como reino independiente, solo puede explicarse por el propio desgarramiento y la contradicción de esta base terrenal consigo misma. Por tanto, lo primero que hay que hacer es comprender ésta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción.” (24), y concluye: “Feuerbach no ve, por tanto, que el “sentimiento religioso” es también un producto social y que el individuo abstracto que él analiza pertenece, en realidad, a una determinada forma de sociedad.” (25). Cabe entonces señalar que de modo explícito no se verá más una postura esencialista en sus obras posteriores. La posición marxista de la religión como producto social habrá de radicalizarse, por el contrario. Como ejemplo podemos citar aquí a La Ideología Alemana, obra de 1845 a 1846, donde leemos: “la base de ésta concepción de la historia, entonces, consiste en revelar el verdadero proceso de producción, teniendo como punto de partida la producción material de las necesidades más perentorias de la vida, para concebir la forma de relaciones vinculada con este modo de producción y engendrada por él -de ahí la sociedad civil en sus distintas etapas- como fundamento de toda la historia; para presentar a dicha sociedad en su

(24) MARX, C., Tesis sobre Feuerbach, trans. ASSMANN-MATTE, op. cit., 160

(25) *Ibid.*, p. 161

actividad estatal, para explicar por la sociedad los distintos productos y formas teóricas de la conciencia -la religión, la filosofía, la moral, etc - y para rastrear en ellos su nacimiento.”(26), y la deducción a que llega Marx no podía ser otra que ésta: “ por consiguiente llega al resultado de que todas las formas y productos de la conciencia pueden ser disueltos, no por la crítica intelectual, no por la disolución en la “conciencia de sí mismo” o por la transformación en “fantasmas”, “espectros”, “apariciones”, etc , sino por la abolición práctica de las relaciones sociales reales que dieron nacimiento a esas patrañas idealistas” (27). He aquí el asunto fundamental en la evolución del pensamiento marxista con respecto a la religión. Marx no abandona tal exégesis por considerarle poco importante, sino porque se ha convencido de la esterilidad de la reflexión como medio para devolver al hombre su ser propio. En ese tenor debe leerse su conocida Circular contra Kriege de 1846. En ella leemos. “hacer de la religión del amor una verdad y hacer realidad esa comunidad entre los habitantes que impacientemente esperan, desde tan largo tiempo, la mansión bienaventurada (es algo en lo que Kriege) olvida que esos excesos de imaginación cristiana no son sino la expresión fantástica del mundo real y que, por tanto, su “realidad” existe ya en las condiciones perversas de este mundo real” (28)

De allí que cuando Marx escribe el artículo: “El Comunismo del periódico *Rheinischer Beobachter*” no duda en afirmar: “los principios sociales del cristianismo justificaron la esclavitud en la antigüedad, glorificaron la servidumbre de la edad media, y también saben, cuando es necesario, defender la opresión del proletariado, aunque pongan cara de lástima al hacerlo.” (29). En

(26) MARX,C , La ideología Alemana, trans. ASSMANN-MATE, op.cit., p. 166

(27) Ibidem

(28) MARX,C., Circular contra Kriege, trans. ASSMANN-MATE, op.cit., p. 171

(29) Ibidem

este artículo que aunque breve es capital en la lectura de Marx, hayamos expresadas con claridad sus famosas tesis: “ Los principios sociales del cristianismo predicán la realidad de una clase gobernante y una oprimida, y lo único que tienen para ésta última es el piadoso deseo de que la otra se muestre caritativa. Los principios sociales del cristianismo trasladan al cielo la corrección de todas las infamias aludidas por el concejal del consistorio, y por lo tanto, justifican la existencia continuada de dichas infamias en la tierra”⁽³⁰⁾, y concluye con ironía: “ Los principios sociales del cristianismo declaran que todos los actos viles de los opresores contra los oprimidos son o bien el justo castigo del pecado original y de otros pecados, o bien pruebas que el Señor, en su infinita sabiduría, impone a los redimidos ” ⁽³¹⁾

Tal radicalismo será mas conocido, sin duda, en su inmortal obra. “El Manifiesto del Partido Comunista”. En él nos dice “Así como el cura ha ido siempre de la mano del terrateniente, así también el socialismo clerical ha ido de la mano del socialismo feudal. Nada es más fácil que dar al ascetismo cristiano un matiz socialista. . . el socialismo cristiano no es más que el agua bendita con que el sacerdote consagra el despecho del aristócrata.”⁽³²⁾. De tal manera que esta identificación entre poder y religión recorrerá todas las páginas del análisis socio-económico marxista. Así en “Las luchas de clases en Francia” como en “El 18 Brumario de Luis Bonaparte”, su crítica a la religión como sustentadora del régimen político imperante, será demoledora. Leemos en la primera de éstas, escrita por 1850: “ La credulidad de los campesinos lo había elevado a la presidencia. Con la fe, perdían la credulidad, y con el papa la fe... Antes de restaurar al rey, había que restaurar

(30) MARX.C., El Comunismo del periódico Rheinischer Beobachter, trans. ASSMANN-MATE, op.cit., p. 178

(31) *Ibidem*

(32) MARX.C., El Manifiesto del Partido Comunista, trans. ASSMANN-MATE, op.cit., pp 188-189

el poder que santifica a los reyes. Prescindiendo de su monarquismo: sin la vieja Roma, sometida a su poder temporal, no hay papa; sin papa, no hay catolicismo, sin catolicismo no hay religión francesa, y sin religión ¿qué sería de la vieja sociedad de Francia?”(33); y, de igual forma en la segunda que citamos atrás, señala: “Durante las jornadas de junio, todas las clases y todos los partidos se habían unido en un partido del orden frente a la clase proletaria, como partido de la anarquía, del socialismo, del comunismo. Habían salvado a la sociedad de los enemigos de la sociedad: propiedad, familia, religión y orden, y gritando a la cruzada contrarrevolucionaria: ¡bajo este signo vencerás!” Desde este instante, tan pronto como uno cualquiera de los numerosos partidos que se habían agrupado bajo aquel signo contra los insurrectos de junio, intenta situarse en el parlante revolucionario en su propio interés de clase, sucumbe al grito de: ¡propiedad, familia, religión y orden!” (34); y concluye con mayor ironía que antes. “Otra *idée napoléonienne* es la dominación de los curas como medio de gobierno...En este caso, el cura ya solo aparece como el ungido perro rastreador de la policía terrenal: otra *idée napoléonienne*...” (35)

Pero no solo la situación francesa será analizada por Marx desde esa óptica, sino también revoluciones como la española. En efecto, en 1854, Marx escribió al respecto: “Es curioso como la fuerza de las circunstancias empujó a estos exaltados católicos a una alianza con Inglaterra, potencia en la que los españoles estaban acostumbrados a ver la encarnación de la herejía mas condenable, solo un poco mejor que el mismísimo Gran turco. Atacados por el ateísmo francés se arrojaron a los brazos del protestantismo británico.”(36) En otras palabras, Marx no podía dejar de advertir la sumisión de la iglesia cristiana y sus dogmas a la situación política imperante y sus rela-

(33) MARX,C . Las luchas de clases en Francia de 1848 a 1850 trans. ASSMANN-MATE, op.cit . p 198

(34) MARX,C . El 18 Brumario de Luis Bonaparte, trans. ASSMANN-MATE, op.cit . p 223

(35) *Ibidem*

(36) MARX,C . Sobre la Revolución Española, trans. ASSMANN-MATE, op.cit . p. 227

ciones con los gobiernos en el poder. Añade al respecto: “ Un escritor español, don José Clemente Carnicero, publicó en los años 1814 y 1816 la siguiente serie de libros: Napoleón, el verdadero Quijote de España; Sucesos principales de la gloriosa Revolución de España; el Justo Reestablecimiento de la Inquisición. Basta indicar los títulos de las obras para comprender este aspecto particular de la revolución española, que vemos en los diferentes manifiestos de las juntas provinciales, todos los cuales incluían en su bandera al rey, a la santa religión y a la patria, y algunos incluso decían al pueblo: que la salvación de su alma está en juego y en peligro inminente”⁽³⁷⁾. Es decir , la convicción de que la religión se encontraba al servicio de las clases dominantes, era ya una constante en el pensamiento de Marx. Su expresión: “tal es la oligarquía inglesa actual. Tal es la iglesia su hermana melliza”⁽³⁸⁾, que Marx usara en su artículo El Movimiento Anticlerical de 1855 con respecto a las manifestaciones en Hyde Park, no deja lugar a dudas. En esa obra, advierte con respecto a las leyes promulgadas en Inglaterra contra la cerveza y los centros de diversión. “en ambos casos hay una conspiración de la iglesia, juntamente con el capital monopolista”⁽³⁹⁾

Todas estas conclusiones sobre el carácter clasista de las religiones le llevará a formular su conocida teoría histórica acerca del hecho religioso. La obra fundamental de su madurez en que lo hace constar es su Contribución a la Crítica de la Economía Política, que , a manera de conclusión, aquí citamos: “ El resultado general a que llegué y que, una vez alcanzado, sirvió de hilo conductor en mis estudios, puede formularse brevemente de la siguiente manera. En la producción social de su vida, los hombres entran en determinadas relaciones necesarias e independientes de su

(37) MARX,C., Sobre la Revolución Española, trans. ASSMANN-MATE, op cit , p. 225

(38) MARX,C., El Movimiento Anticlerical, trans. ASSMANN-MATE, op cit , p. 231

(39) *Ibidem*

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 la conciencia social.”(40). Párrafos adelante, explicará lo que sabemos: estas formas de conciencia social son: “ las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia de este conflicto y luchan por resolverlo.” (41).

En sus obras postreras, será distinta la manera en que abordará “el maleficio de la religión” (42) expresión con la que nombrará al hecho religioso en su obra de 1875, la Critica del Programa de Gotha. Por ejemplo, en El Capital, libro 1, cap VI, nos dice: “En la producción material, en el verdadero proceso de la vida social - pues esto es el proceso de producción - se da exactamente la misma relación que en el terreno ideológico se presenta en la religión: la conversión del sujeto en el objeto y viceversa ” (43).

Es decir, la acusación del carácter clasista de la religión ha dado paso al análisis económico y Marx empleará el tema religioso solo como un recurso explicativo. En este sentido leemos: “Considerada históricamente, esta conversión aparece como el momento de transición necesario para imponer por la violencia, y a expensas de la mayoría, la creación de la riqueza en cuanto tal , es decir, el desarrollo inexorable de las fuerzas productivas del trabajo social, que es lo único que puede constituir la base material de una sociedad humana libre. Es necesario pasar a través de es-

(40) MARX,C , Contribución a la Critica de la Economía Política, trans. ASSMANN-MATE, op.cit., p. 240

(41) Ibidem

(42) MARX,C , Critica del Programa de Gotha, trans. ASSMANN-MATE, op.cit., p. 271

(43) MARX,C , El Capital, trans. ASSMANN-MATE, op.cit., pp. 259-260

ta forma antitética, así como en un principio el hombre debe atribuir una forma religiosa a sus facultades intelectuales, como poderes independientes que se le enfrentan. Se trata del proceso de enajenación de su propio trabajo (44) Marx contará en la misma obra esta transición, al decirnos: “Hoy en día, el mismo ateísmo es una *culpa levis*, comparado con la crítica de las tradicionales relaciones de propiedad.”(45). De allí que en El Capital, sea común el simil explicativo que traza entre la religión y el sistema de producción. Leemos líneas adelante: “Por eso, si queremos encontrar una analogía (*eine analogie*) a éste fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas de la religión. donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente, y relacionados entre sí y con los hombres. Así acontece en el mundo de las mercancías con los productos de la mano del hombre. A esto es a lo que yo llamo el fetichismo”(46). De tal manera que lo que inició Marx como una reflexión “por sí”, ahora se convierte en su sistema en un instrumento explicativo. Anota en la misma obra: “El mundo religioso no es más que el reflejo del mundo real. Y para una sociedad basada en la producción de mercancías, en la cual los productos en general entran en relaciones sociales recíprocas al tratar a sus productos como mercancías y valores, con lo cual reducen su trabajo privado individual al nivel del trabajo humano homogéneo, para una sociedad así, el cristianismo, con su *cultus* del hombre abstracto - y más especialmente en sus modalidades burguesas: protestantismo, deísmo, etc - es la forma más adecuada de religión.”(47). Y, por tanto, el asunto fundamental del ateísmo marxista no será la lucha por abolir la religión (asunto que en definitiva no le ocupa, a diferencia de la hostilidad que se

(44) MARX, C., El Capital, trans. ASSMANN-MATE, op.cit., p. 260

(45) *Ibid.*, p. 261

(46) *Ibidem*

(47) *Ibid.*, p. 262

hizo notoria en los países soviéticos), sino la transformación de las condiciones sociales de vida de los hombres. Señala al respecto: “Sea como fuere, el reflejo religioso del mundo real solo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones prácticas de la vida cotidiana ofrezcan al hombre relaciones perfectamente inteligibles y razonables con sus semejantes y con la naturaleza. Esta timidez se refleja de un modo ideal en las religiones naturales y populares de los antiguos. El reflejo religioso del mundo real solo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones entre si y respecto de la naturaleza ” (48). De allí que la conclusión no podría presentarla de modo más rotundo: “ No se puede suceder de otra manera, desde el momento en que el trabajador solo existe como medio de aumentar riquezas ajenas. En la religión, el hombre está dominado por dioses que él mismo creó. En el capitalismo, por el producto de su propia mano.” (49)

A manera de conclusiones con respecto a esta sencilla exposición cronográfica y exégesis, podríamos anotar esto: La reflexión filosófica acerca del hecho religioso que interesó a Marx en sus años de juventud, se vió notoriamente radicalizada por la religión “de facto” que conoció en sus días. Fundamentalmente, su carácter clasista y el servicio que la iglesia prestaba a las clases dominantes. Asimismo, su interés reflexivo derivó hacia la transformación objetiva de las condiciones de vida de los hombres y el tema de la religión sirvió solamente como instrumento explicativo y no más como un asunto fundamental de su sistema, aunque sí presente a lo largo de su obra. En ello radican, justamente, los límites y horizontes de su crítica de la religión: en su realidad.

(48) MARX, C., El Capital, trans. ASSMANN-MATE, op cit., p. 262

(49) *Ibid.*, p. 267

B. LA TEORÍA DE “LOS PERIODOS” EN EL PENSAMIENTO DE MARX

“Mi última frase era el principio del sistema hegeliano. Este trabajo, para el cual tuve que estudiar ciencias naturales, Schelling e historia, me trajo muchos quebraderos de cabeza y está escrito tan confusamente (ya que en verdad debía ser una lógica), que ahora yo mismo apenas puedo situarme dentro de él; éste mi más querido hijo, cuidado a la luz de la luna, me arrastra como una falsa sirena a los brazos del enemigo.”
Carta de Marx a su Padre, Noviembre 10 de 1837 (50)

No pretendemos, en ninguna manera, sumarnos aquí a la conocida y bien trillada discusión acerca de “los periodos” en el pensamiento de Marx. De hecho, Vranicki en su Historia del Marxismo (51) que hemos consultado para la presente investigación, dice al introducirse en su trabajo “Respecto al propio Marx, se ha hablado de un “Marx joven” y un “Marx maduro” y se le ha distinguido de Engels” (52). Sin embargo, nosotros hemos preferido seguir la importante presentación que hace Guijarro en su obra. “La Concepción del Hombre en Marx” (53), donde nos presenta una suficiente explicación en torno a este problema

En efecto, para aquellos que interpretan la obra de Marx como un todo hermético y continuado, la presencia primera de análisis humanísticos en su pensamiento, les plantea serios problemas a fin de no ver reducido el pensamiento marxista a una mera filosofía que desdeñan. Y, por su parte, los que discernen “periodos” en la obra de Marx -al grado de hablar de un “Marx pre-marxista” (54) - tienen problemas para hallar unidad y coherencia en su pensamiento sin fragmentarlo. En este sentido, nos parece muy conveniente la posición sostenida por Adolfo Sánchez Vázquez. Dice así al respecto: “ Los Manuscritos (de 1844) marcan un hito fundamental: el paso de la filo-

(50) MARX, C., Obras, T.I., p. 45

(51) VRANICKI, P., Historia del Marxismo, Vol. 1, Ed. Progreso

(52) Ibid., p. 11

(53) GUIJARRO, G., La Concepción del Hombre en Marx, Ed. Sigüeme

(54) BOTTIGELLI, E., Genese du Socialisme Scientifique, cit. Guijarro, op. cit., p. 53

sofía a la economía, pero sin abandonar la primera y, por el contrario, sirviéndose de ella - como habremos de ver- para dar respuesta a cuestiones que la Economía política burguesa como ciencia no se plantea o no puede resolver.” (55) De hecho, esta fue nuestra misma conclusión una vez que dimos repaso en el capítulo anterior a algunas de las obras de Marx, pues como bien añade éste filósofo citado: “Con los Manuscritos la filosofía penetra en la economía y los conceptos económicos dejan de ser puramente tales para ser económico-filosóficos.” (56) Los resultados que Sánchez Vázquez destaca son por demás interesantes. Nos explica: “ Pero si la filosofía, al impregnar la economía, pone en cuestión el estatuto de ésta como ciencia (en cuanto Economía política burguesa), la filosofía al aliarse con la economía podrá forjar para sí un nuevo status el que abiertamente le marca Marx en la tesis XI sobre Feuerbach, como filosofía de transformación del mundo, es decir, como filosofía de la praxis ”(57). Y aunque la conclusión que nos aporta en el sentido que “la filosofía solo puede ser tal en esta unión con la economía política”(58), nos parece apresurada y motivo de muchas otras discusiones, si nos sirve, a la presente investigación, como un buen vehículo para la lectura y comprensión integral de la obra de Marx.

Pasemos entonces a bosquejar, siguiendo a Gabriel Guijarro, las problemáticas y posiciones de la exégesis marxiana, y ,aunque sabemos que será árido el trabajo , nos anima el saber que tal consideración, nos permitirá una lectura más crítica de los conceptos de Marx sobre la religión, y nos arrojará más luz sobre la interpretación de los textos presentados anteriormente. No cabe la menor duda de su valor para una adecuada comprensión del tema que nos ocupa.

(55) SANCHEZ V. A., Filosofía y Economía en el Joven Marx, p 21

(56) *Ibidem*

(57) *Ibidem*

(58) *Ibidem*

B.1 La Problemática de la Exégesis

Si damos lectura por una parte a Axelos como intérprete del marxismo, y por otra parte a Bottigelli, como importante intérprete también, tendremos los comentarios más antagónicos que podríamos imaginar: Nos dice el primero: “El pensamiento de Marx es uno, no hay dos Marx”⁽⁵⁹⁾, mientras que el otro nos comenta: “En el plano teórico, en el plano de la evolución de su pensamiento, esta concepción del humanismo no es sino un momento transitorio. Está, se quiera o no, completamente impregnada de abstracción y de idealismo; cuando haya criticado y sobrepasado esta concepción, es cuando Marx será verdaderamente marxista ”⁽⁶⁰⁾

Como ya mencionamos esta discrepancia exegética afecta de modo fundamental, la comprensión del pensamiento de Marx, y ,de modo muy particular, nuestra investigación acerca de sus conceptos de religión. En efecto, es sabido que la reflexión antropológica sobre la religión, Marx la hizo en sus escritos anteriores al Manifiesto del Partido Comunista. Todas las notas posteriores - muchas de las cuales transcribimos en el capítulo anterior- son deudoras a aquellas. Es decir, en adelante, el análisis marxista de la religión habrá de ocuparse de las expresiones reales y concretas de ésta y, de modo singular, de la cristiana. De tal forma que señalar una “línea divisoria” en la filosofía marxista y ,más aún, una “superación del primer periodo”, equivale tanto como a descalificar las importantes aseveraciones del Marx anterior al “Manifiesto”. Asimismo, no deben dejar de observarse los prejuicios y repercusiones políticas en torno al asunto que aquí nos ocupa. Bástelo el siguiente ejemplo: los marxistas de la ex-República Democrática Alemana, sostenían que “ la an-

(59) GUIJARRO,G , op.cit , p 43

(60) Ibid. p 53

tropología filosófica es generalmente una disciplina de la filosofía imperialista” (61), mientras que marxistas como Adam Schaff denuncian que “ la mentalidad stalinista aniquiló en la práctica la libertad del individuo, los valores de la persona, y todo aquello que Marx había denominado la plena realización de un individuo total ”(62). Añade rotundo: “ En la atmósfera de los años treinta no había ningún lugar en el marxismo oficial para la problemática del individuo, la filosofía del hombre y el humanismo. Iluminar el marxismo con el humanismo del joven Marx era para los autores del desarrollo del movimiento obrero en aquel tiempo tan imposible y extraño, como lo era su política a la luz del humanismo socialista y del marxismo interpretado humanísticamente ” (63). Nosotros coincidimos en que con la actual descomposición del “socialismo soviético” y el fin de anquilosados prejuicios y compromisos políticos, se impondrán nuevos cauces para la lectura e interpretación de Marx y para el rescate de ese humanismo que no pocos intérpretes marxistas han advertido. Concluimos así que el fondo de la problemática es más político que exegetico.

La propuesta de Hyppolite, sin embargo, nos parece la más adecuada a fin de retomar una adecuada lectura: “ Según nuestra opinión, el debate actual sobre la concepción de Marx acerca del materialismo se aclararía si se volviese a los escritos filosóficos anteriores al Manifiesto y a El Capital. Se puede asegurar que no se le puede entender, a no ser que uno comience con las obras filosóficas. En particular, leer El Capital, sin haber leído previamente la Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel y los Manuscritos, e incluso sin haber leído la Fenomenología de Hegel, conduce inevitablemente a una serie de falsas interpretaciones.” (64).

(61) GUIJARRO, G , op.cit , p. 11

(62) Ibid, p. 24

(63) Ibid, p. 25

(64) Ibid, p. 48

B.2 Las Posiciones Interpretativas.

B 2 1 Posiciones Humanistas.

Hyppolite, profundo estudioso de Marx, considera que hay dos posibilidades cuando de interpretar a éste se trata: Primera, acentuar de tal modo sus obras económicas e históricas, que las primeras sean despreciadas como “escapadas de juventud”, y la segunda, que estudiemos las obras de madurez a la luz de los primeros escritos, convirtiéndolo a estas en “el punto de partida necesario para descifrar el sentido más profundo de toda su concepción filosófica, económica e histórica”

(65) De cualquier forma, la posición de Hyppolite es radical en no aceptar la demarcación de “etapas” enteramente distintas en el desarrollo de Marx.

Desde luego, debemos considerar también, en este mismo sentido, la posición asumida por Henry de Man, para el cual “el Marx de 1844 pertenece al marxismo tanto como el Marx de 1867 o incluso el Engels de 1890” (66). Al nivel de encrucijada lo elevó en su famoso artículo de 1932 para la revista *Der Kampf*, al decir: “o pertenece este Marx humanista al marxismo, y entonces tiene que ser revisado tanto el marxismo de Kautsky como el marxismo de Bujarin, de modo fundamental; o no pertenece a él, y entonces hay un marxismo humanista, que uno puede invocar contra el marxismo materialista.” (67).

Otro autor importante en esta posición será Landshut. Nos dice en referencia a la temática aquí tratada: “Para poder comprender el concepto de proletariado como la total negación del hombre, se necesita primeramente una visión de la verdadera esencia del hombre, precisamente ne-

(65) GUIJARRO, G., op.cit., p. 47

(66) Ibid, p. 30

(67) Ibid, p. 29

gada en esta negación.”⁽⁶⁸⁾, y propone la siguiente teoría. “conocer las leyes de la economía significaba al mismo tiempo conocer las condiciones de la autorrealización del hombre. Así se vió forzado Marx a ponerse como tarea el estudio de las leyes económicas y su desarrollo; una tarea que estaba lejos de sus inclinaciones y sus intereses originales y que, sin embargo, le mantendría activo hasta el final de su vida.”⁽⁶⁹⁾

De tal manera que ,según estos intérpretes, no debemos confrontar un marxismo científico en oposición al marxismo que se ocupó de valores morales y antropológicos, sino que, por el contrario, es justo en los escritos juveniles donde podemos encontrar la motivación fundamental de la obra posterior de Marx. En otras palabras,si la vocación de Marx fue fundamentalmente antropológica, y la investigación económica fue -como nos enseñó Landshut- el camino inevitable para su propuesta ideológica, es claro que el marxismo no se agotaría ,en modo alguno, con la descomposición de los recientes estados soviéticos, sino que,de modo inverso, se mostraría ya libre y fecundo sin este ropaje que el estalinismo le hizo el favor de desgarrar

B.2.2 Posiciones de “Centro”

Adam Schaff representa, sin duda alguna, este tipo de posturas. Nos comenta “Desde una consideración superficial, la tesis de dos grados de desarrollo completamente distintos en el pensamiento marxista -y en este sentido de dos Marx y de dos marxismos- no carece de fundamento Pero esta tesis es superficial y , por consiguiente, falsa a la luz del postulado de un análisis genéri-

(68) GUJARRO,G , op.cit., p 32

(69) Ibid, p 33

co, histórico, a la luz de la prohibición de analizar miembros aislados, arrancados de la conexión total” (70). Del mismo modo, Schaff critica así a los que conciben el pensamiento de Marx como un monolito sin etapas ni cambios, que a los que “obsesionados por la profunda diversidad en los escritos de Marx trazan una barrera infranqueable entre un Marx de juventud y un Marx de madurez, quedándose exclusivamente según los gustos con una u otra parte de su pensamiento” (71). Y sin duda que esta postura puede resultar la más cómoda, pero por momentos contribuye a hacer nebulosa la interpretación que nos urge.

B 2.3 Posiciones de “Derecha”

Aún cuando ya citamos la postura de Bottigelli, nos parece que la más representativa es la de Louis Althusser. Dándole la palabra, en su libro: La Revolución Teórica de Marx, afirma en el prefacio: “Permitaseme resumir aquí, en una forma muy somera, algunos resultados de un estudio que duró largos años, y del que los textos que publico no son sino testigos parciales 1) Una “ruptura epistemológica” sin equívocos interviene, sin duda, en la obra de Marx que constituye la crítica de su antigua conciencia filosófica (ideológica). La Ideología Alemana 2) Esta “ruptura epistemológica” concierne, al mismo tiempo, a dos disciplinas teóricas diferentes Marx, en un solo y mismo movimiento, rompió con su conciencia filosófica, ideológica anterior y fundó una nueva filosofía (materialismo dialéctico)... 3) Esta “ruptura epistemológica” divide el pensamiento de Marx en dos grandes periodos esenciales: el periodo todavía “ideológico”, anterior a la ruptura de

(70) GUJARRO, G., op cit., pp. 26-27

(71) Ibid., p. 27

1845, y el periodo “científico”, posterior a la ruptura de 1845.” (72)

Ahora bien, ¿por qué destacamos la posición de Althusser en vez de sumarla sencillamente a la de Bottigelli y la de los historiadores de la desaparecida Unión Soviética?. Por una razón fundamental: Althusser no propone una ruptura ideológica o meramente formativa, sino epistemológica, y esto, sin duda, tiene que ver, directamente con nuestra investigación, pues supone una nueva lectura de la realidad por parte de Marx a partir de su obra: La Ideología Alemana. El mismo Althusser advierte: “las obras de la ruptura plantean problemas de interpretación delicados en función misma de su situación en la formación teórica del pensamiento de Marx” (73), y concluye aseveraciones muy relativas a nuestra investigación, como la siguiente: “salvo en su casi último texto del periodo ideológico-filosófico, el joven Marx no fue jamás hegeliano, sino primeramente kantiano-fichteano, luego feuerbachiano. La tesis del hegelianismo del joven Marx, sostenida corrientemente, es un mito” (74). Sobra comentar que tales conclusiones son graves para nuestro interés de seguir la huella de la genealogía de los conceptos religiosos en Marx. No obstante, lo haremos en el siguiente capítulo, siguiendo el concepto de alienación como hilo conductor de nuestra indagatoria, aunque advertidos como estamos de la posibilidad de tal ruptura epistemológica, y, al mismo tiempo, apostando a la unidad y coherencia dialéctica en el pensamiento de Marx.

A manera de conclusiones deseamos citar las palabras de Roger Garaudy, en el sentido de que “la orientación fundamental del pensamiento de Marx no es menos poderosa en El Capital que en los Manuscritos de 1844.” (75). Para nosotros, la tensión a que hemos hecho referencia, no

(72) ALTHUSSER, L., La Revolución Teórica de Marx, pp. 24-25

(73) *Ibid.*, p. 27

(74) *Ibid.*, p. 26

(75) GULJARRO, G., *op cit.*, p. 64

solo fue dialéctica sino definitiva de un talento y una vocación intelectual a la que Marx supo ser consecuente hasta el último de sus días.

C. LA GENEALOGIA DE LOS CONCEPTOS

“ La idea original y la semilla de todo el pensamiento de Marx es la idea de la alienación, que tomó de Hegel y Feuerbach. Si uno acepta esta noción como el punto de partida, entonces está equipado del mejor modo para sacar el sistema filosófico marxiano y para conseguir una comprensión estructural de la obra mayor de Marx. ” Jean Hyppolite (76)

“ La filosofía de Marx representa, como la mayor parte del pensamiento existencialista, una protesta contra la alienación del hombre, la pérdida de sí mismo y su transformación en objeto ”
Erich Fromm (77)

Del inciso anterior hemos rescatado, de modo escueto pero contundente, la siguiente conclusión: existe unidad y coherencia en el pensamiento de Carlos Marx, a pesar de la obviedad de su desarrollo. En efecto, el hecho de advertir en su pensamiento etapas o periodos no debe precipitarnos a concluir preeminencias de uno con respecto al otro, sino solamente a considerar las distintas épocas y ópticas con que se dedicó a una sola y misma cosa: el estudio infatigable del hombre, de sus condiciones reales de existencia y de su liberación. En palabras de Fromm, Marx tuvo por cometido “la liberación del hombre de la presión de las necesidades económicas, para que - y esto es decisivo- se pueda desarrollar en su plena humanidad”(78). Bástenos, a este respecto, las palabras que Engels expresara en El Manifiesto del Partido Comunista con referencia a la natural evolución de los conceptos filosóficos en Marx. Nos dice Engels: “ a esta idea...ya ambos había-

(76) HYPPOLITE, J., cit. GUIJARRO, op.cit., p.50

(77) FROMM, E., Das Menschenbild bei Marx, cit. GUIJARRO, op.cit., p. 37

(78) *Ibid*, p. 38

mos ido acercándonos poco a poco, varios años antes de 1845.. Cuando me volví a encontrar con Marx en Bruselas en la primavera de 1845, él ya había elaborado esta tesis y me la expuso en términos casi tan claros como los que he expresado aquí.” (79). Es decir, no debe preocuparnos una natural evolución de sus conceptos al seno de su sistema filosófico, sino por el contrario, hacernos evidente su riqueza metodológica e interpretativa.

C. 1 La Alienación y el Problema de su Lectura

Para los intereses de nuestra investigación, son varios los conceptos a los que debieramos seguir la huella. Sin embargo, estamos convencidos que el fundamental, y en torno al cual se establecen los demás, es el importante concepto de la “alienación”. De tal forma que en este inciso de nuestro trabajo nos ocuparemos básicamente de su génesis y trascendencia, pero antes comentaremos las dificultades que anteceden a su lectura e interpretación.

Adam Schaff en su obra: La Alienación como Fenómeno Social (80), nos introduce a esta problemática, advirtiéndonos “llama la atención - y a primera vista sorprende - la brecha entre el entusiasmo de los eruditos no marxistas por la teoría de la enajenación (con apelación a su origen marxista) y la indiferencia, cuando no rechazo o negación de esta teoría, en los círculos marxistas que reclaman para sí el nombre de “marxistas ortodoxos”(81). Y nos cita inmediatamente muestras alarmantes de negación de análisis con respecto al tema, dándonos por ejemplo “el famoso Hegel-Lexikon de Glockner”(82), donde ni siquiera con respecto a la filosofía de G. Hegel se encuentran

(79) GUIJARRO, G., op.cit., p. 56

(80) SCHIAFFA, A., La Alienación como Fenómeno Social, Ed. Grijalbo

(81) Ibid., p. 11

(82) Ibid., p. 12

mencionados los conceptos de *Entfremdung* y *Entausserung* (de donde traducimos alienación y enajenación) que son capitales para la interpretación de su pensamiento. Y, por otra parte, nos cita “el hermoso aporte de A. Ogurstov sobre la enajenación en el tomo IV de la Enciclopedia Filosófica” (83), donde -según Schaff- “el autor eleva incluso a la importante constatación que la enajenación adquiere su forma definitiva en las obras tardías de Marx y Engels: en los Grundrisse, en El Capital, en El Origen de la Familia y en El Anti-Dühring” (84) y donde concluye - por tanto- “de manera que no es de “pecados de juventud” de lo que aquí se trata, sino de la concepción marxiana madura” (85).

Schaff, sin embargo, tiende más a advertir resonancias políticas en la discusión al respecto del tema de la alienación. Cita a Manfred Buhr quien decía: “ Para los adversarios burgueses y revisionistas del marxismo se trata, en su enfático recurso al concepto de la alienación utilizado por Marx principalmente en los Manuscritos Económico-Filosóficos, de la revisión de las doctrinas y principios fundamentales del comunismo científico, especialmente de la liquidación de la teoría científica de las clases, la lucha de clases y la dictadura del proletariado, de la liquidación de la teoría de la revolución socialista en general” (86), y quien al mismo tiempo señalaba con profundo enfado “ tanto más sorprende que haya también marxistas que se orienten según el discurso burgués y revisionista de la alienación” (87), aunque aceptaba. “con lo cual no se quiera decir que el marxismo-leninismo no conozca ni el problema ni el concepto de alienación.” (88). Es decir, Schaff nos in-

(83) SCHIAFF, A., op.cit., p. 12

(84) *Ibid.*, p. 14

(85) *Ibidem*

(86) *Ibid.*, p. 16

(87) *Ibidem*

(88) *Ibidem*

trouduce al tema poniendo en evidencia que el asunto de la alienación cobró pronto implicaciones y resonancias políticas que dificultaron su exégesis en los tiempos oscuros del stalinismo.

Sin embargo, Schaff apunta que aún marxistas como Louis Althusser, son “enemigos jurados”⁽⁸⁹⁾ de la concepción de la alienación, a diferencia de otros que, como Roger Garaudy, aunque advierten reservas hacia el concepto, no dejan de rastrearlo como génesis de conceptos posteriores. Dice Garaudy literalmente en texto comentado por Schaff: “El hecho de que los revisionistas especulen con la teoría de la alienación nos obliga a estar alertas en nuestro trato con este concepto (¡muy cierto!- anota Schaff-), al que Marx, para evitar su utilización abusiva, renunció después de 1844 (¡simplemente falso! -exclama Schaff-); solamente tomó en consideración el aspecto puramente científico de este concepto en el análisis del carácter fetichista de la forma “mercancía” de la fuerza de trabajo, en el análisis de las ideologías sociales y del papel de la lucha de clases, en la transformación y formación de la conciencia.”⁽⁹⁰⁾ Y aún más clara aparece tal posición en el estudio “Sobre el Concepto de Alienación”, que Garaudy escribiera en 1958, donde nos dice: “En el marxismo maduro encontramos una forma y terminología diferentes (de más profundo alcance y más adecuadas) para dar expresión a aquel contenido que anteriormente había sido dotado con el término abstracto de “alienación”. Con otras palabras. el mismo contenido que anteriormente venía expresado en el concepto de alienación, es desarrollado ahora en otras categorías del marxismo.”⁽⁹¹⁾

Todo esto, al mismo tiempo que nos convence de la importancia capital del tema para la

(89) SCHIAFFA, op.cit., p. 16

(90) Ibid, p 17

(91) GARAUDY.R., Sobre el Concepto de Alienación, cit.SCHIAFF, op.cit., p. 17

comprensión del pensamiento marxista (y en particular del tema religioso), nos hace “estar alertas” -como ya expresara Garaudy- para no abusar o privarnos de él, torciendo así la interpretación de su obra, y máxime cuando el tema de la religión que aquí nos ocupa se desprende directamente de aquel

Para asumir la conclusión de Schaff, diremos con él que: “si se está convencido - y yo lo estoy decididamente (apunta rotundo Schaff)- que la teoría de la alienación es un elemento importante del edificio conceptual marxista, y que juega por ello un papel importante en la actividad social, es entonces comprensible que se luche por su aceptación, porque se la comprenda , y se la acepte adecuadamente, y que se de la batalla contra los malentendidos y deformaciones.”(92) ¡ He aquí expresado el cometido de este capítulo de nuestra investigación! : apostamos a la trascendencia y aún al carácter de “hilo conductor” que consideramos tiene el concepto de alienación para el pensamiento marxista y en especial para la conformación de sus conceptos sobre la religión

C 2 La Alienación y su Lugar en el Pensamiento Marxista

Gabriel Gujarro no tuvo reservas para afirmar: “todo lo que Marx nos tiene que decir sobre el hombre se centra en la cuestión de la alienación”(93). En efecto, para este pensador español: “ El tema de la alienación, heredado de Hegel y Feuerbach, liga el pensamiento de Marx a toda la problemática de la filosofía clásica” (94), y concluye que “ por todo ello la concepción filosófica, histórica y sociológica del marxismo es inconcebible sin la referencia directa a la cuestión de la

(92) SCHIAFFA., op cit., p. 18

(93) GUJJARRO,G . op.cit., p. 33

(94) Ibid, p 43

alienación” (95)

Sin embargo, para los fines de nuestra investigación, nos interesa más destacar propuestas como la de Karl Lowith, toda una autoridad en la interpretación marxista, quien nos comenta: “De acuerdo con la idea de Marx, el comunismo no solo consiste en la expropiación de la propiedad privada, sino en la reivindicación de la propiedad de la vida humana real, es decir, en una total reconquista del hombre, que se había vuelto extraño a sí mismo en el mundo objetivo creado por él. La expropiación de la propiedad privada solo era una consecuencia de la apropiación universal del mundo” - los subrayados son nuestros-(96) Y, sin duda, con la descomposición reciente de los estados soviéticos y aún el eclipse de las ideologías marxistas, serán cada vez más los pensadores e intérpretes de la obra de Marx que se sientan exigidos de un análisis más profundo y trascendente de su pensamiento que el trazado por los ya casi olvidados congresos del PCUS (97). En ese sentido las palabras de Lowith, que añade a lo ya nombrado, son sin duda valiosísimas: “ Para liberar ese hombre histórico y determinado de su particularidad y para superar su alienación, Marx no solo exigió la emancipación económica y política, sino también la emancipación “humana” del mismo ”(98), y nos aclara además que: “ dicha emancipación no se refiere al hombre en cuanto *ego* o *alter ego* (Feuerbach), sino al mundo del hombre, pues el hombre es su propio mundo humano, porque esencialmente se trata de un ser “genérico-social”(99), y concluye: “ por eso la crítica de Marx al mundo burgués resulta de la apreciación de su sociedad y economía, sin que ello pierda

(95) GUIJARRO,G., op.cit , p. 33

(96) Ibid, p. 45

(97) Partido Comunista de la Unión Soviética

(98) GUIJARRO,G., op.cit , p 47

(99) Ibidem

su sentido fundamentalmente antropológico” (100)

De tal forma que, el concepto de “alienación” no solo es válido invocarlo al interpretar el pensamiento de Marx, sino que es imprescindible. En este sentido, la cita de Jean Hyppolite es importante. Según él: “Hegel ha desarrollado esta concepción de la alienación del hombre mediante el dinero, en el curso de la Fenomenología” (101) y “Marx, esbozando su pensamiento con ayuda de la introducción a la economía que había recibido de Hegel, tomó el análisis de Hegel e incluso su terminología.” (102) Afirma por tanto Hyppolite que “la idea original y la semilla de todo el pensamiento de Marx es la idea de la alienación, que tomó de Hegel y Feuerbach” (103), y agrega que “si uno acepta esta noción como el punto de partida, entonces está equipado del mejor modo para sacar el sistema filosófico marxiano y para conseguir una comprensión estructural de la obra mayor de Marx” (104)

Ahora bien, ¿por qué nos resulta importante a nosotros demostrarlo? Hay una sola razón. Estamos convencidos que tomando dicho concepto como hilo fundamental, el análisis marxista alcanza su dimensión universal y escapa a las determinaciones espacio-temporales a que se reduce su crítica religiosa cuando sencillamente la estudiamos en las categorías propias del comunismo, y más aún del comunismo soviético. Y, lo que es más importante, el concepto de alienación constituiría un buen punto de partida para la comprensión de la espiritualidad del hombre de hoy. De allí que las palabras de Georg Luckacs nos parezcan un buen punto de partida y precisión al decirnos: “todo es consecuencia necesaria de la concepción hegeliana de la alienación. De este punto arran-

(100) GUJJARRO, G , op.cit , p.47

(101) Ibid, p 48

(102) Ibidem

(103) Ibid, p 50

(104) Ibidem

ca, precisamente, la gran discusión del joven Marx con el problema filosófico central de Hegel.” (105), lo que le distingue, nos contará también Luckacs, es que en el análisis marxista de la alienación, se da ésta como fenómeno concreto, superando así la distinción hegeliana entre objetivación y alienación. Se nos impone entonces, para nuestro análisis la distinción y precisión entre dichos conceptos y, de modo similar, entre estos y la fetichización. En este sentido, las palabras de Karl Korsch nos auxilian en buena medida. Leemos de él lo siguiente: “Lo que Marx designa como el fetichismo del mundo de las mercancías es solamente la expresión científica para la misma cosa que antes, en su periodo hegeliano-feuerbachiano, había designado como la autoalienación humana” (106). Ya en el inciso siguiente nos ocuparemos de tales precisiones. Por ahora es importante afinar con Ernest Bloch que “es cierto que en los escritos posteriores de Marx pasa a un segundo plano el término “alienación”...pero que es solamente el término “alienación” lo que pasa a un segundo plano y no la cuestión orientada por lo humano.”(107), ya que “lo humano permanece precisamente en los análisis posteriores de la jornada de trabajo proletaria y en todo el análisis del “conjunto de relaciones sociales”, propio del proletariado, como medida, como criterio”(108). Y de modo más definitivo declarar con Roger Garaudy que: “la orientación fundamental humanista del pensamiento de Marx no es menos poderosa en El Capital que en los Manuscritos de 1844. Desde los Manuscritos de 1844 a El Capital (pasando por la Ideología Alemana y los Grundrisse) Marx no abandona en ningún momento el análisis fundamental de la alienación humana; pero transforma una descripción de la alienación, en términos frecuentemente todavía especulativos, en un estudio

(105) GUJJARRO, G. op.cit., pp. 50-51

(106) Ibid, p. 62

(107) Ibid, p. 63

(108) Ibidem

científico de sus fundamentos objetivos en el sistema de producción capitalista, que fetichiza las realidades económicas.” (109)

Así las cosas pasaremos ahora a especificar filosóficamente el concepto de alienación y al análisis comparativo de la alienación con respecto a la objetivación y fetichización, al interior del pensamiento marxista. Anímenos las palabras de Adam Schaff al iniciarse en nuestro mismo análisis: “Mi tarea es doble. Primero, quisiera demostrar que la teoría de la alienación trata de una idea auténticamente marxiana, y por cierto, no de una idea del Marx aún inmaduro, aún “premarxista” sino del Marx maduro, del “padre de nuestras ideas”; pero, en segundo lugar, querría demostrar que se trata de una idea importante -tanto teórica como prácticamente- ,de uno de los pilares de la teoría marxista y de la praxis revolucionaria que descansa sobre ella.” (110). Y seguros nosotros también de tal trascendencia, vayamos al siguiente inciso.

C.3 Definición Filosófica de Alienación.

A fin de ser precisos y claros con respecto al concepto filosófico de la alienación, nos conviene aquí reproducir el Cuadro Comparativo de las Teorías de la Enajenación, tal como nos lo ha propuesto Adolfo Sánchez Vázquez en su libro: Filosofía y Economía en el Joven Marx (111) Sabemos de antemano, que no siempre los conceptos filosóficos pueden “apretarse” en la presentación de un esquema, pero aún con ello nos parece útil seguir este mapa clarificador. El autor mencionado nos presenta en comparación los conceptos que sostuvieron Hegel, Feuerbach y Marx, y

(109) GUIDARRO, G. op.cit., p.64

(110) SCHAFF, A., op.cit., p. 21

(111) SANCHEZ VAZQUEZ, A., Filosofía y Economía en el Joven Marx, Ed. Grijalbo

a partir de ésta, deduce una serie de conclusiones fundamentales. Veamos el referido cuadro:

	Hegel	Feuerbach	Marx
Sujeto de la enajenación	El Espíritu	El Hombre	El Obrero
Actividad en que se enajena	Espiritual	Actividad de la conciencia	El Trabajo
Carácter de esta actividad	Teórica autoconocimiento	Teórica conciencia de sí	Práctica acto de producción
Objetivación	Universal (naturaleza, historia, cultura)	En Dios	En los productos del trabajo
Relación entre objetivación	Toda objetivación es enajenación	Existe una objetivación no enajenada	No toda objetivación es enajenación
Superación de la enajenación	Al cancelarse toda objetivación	Al cancelarse la objetivación religiosa	Al abolirse la propiedad privada
Valor de esta categoría	Positivo	Negativo	Negativo (112)

El cuadro, desde luego, tiene un alto valor en cuanto a la distinción se refiere. No obstante hace permear conclusiones apresuradas en cuanto al uso y distinción de la palabra alienación. Con respecto a nosotros, nos sigue pareciendo que en el pensamiento marxista, tal categoría no es solo aplicable al obrero, sino al ser humano en general, y ya nos ocuparemos adelante de demostrarlo. Al mismo tiempo, nos parece que la superación de tal objetivación no implicaba “a secas”, sola-

(112) SANCHEZ VAZQUEZ, A., op.cit., p 70

mente la transformación del modo de producción, sino que ésta posibilitaba como génesis el desarrollo de las potencialidades del hombre. De allí que nos ha parecido también importante citar las precisiones lingüísticas que nos ofrece Manuel Alonso O. en su obra: Alienación (historia de una palabra) (113) En ella, nos advierte que: “ tanto el análisis global de la alienación como la historia completa de su accidentado decurso, tienen su punto de partida obligado en Hegel” (114), y hace saber las distintas acepciones del término alemán *Entfremdung*, de donde se traduce la palabra en cuestión. Nos dice: “la primera acepción de *Entfremdung* fue la común y habitual para el jurista, de transferencia de la propiedad de una cosa o de la titularidad de un derecho de una persona a otra” (115), mientras que “un segundo sentido de *Entfremdung*, también hoy abandonado aunque en alguna ocasión recordado, es el de “estar apartado de sí”, próximo a la enajenación mental o locura *-wahnsinn-* y próximo también al “estar fuera de sí” en el éxtasis o arrebato místico” (116), y ,finalmente, nos explica que “el último y más impreciso y persistente significado de *Entfremdung* es el de separación o apartamiento de los sentimientos o los afectos hacia una persona, desviando hacia la indiferencia o la hostilidad los previos, o los naturales, o los que debiera ser, de intimidad o amistad” (117). Nos advierte también que tanto Marx como Hegel, usaron la palabra tal sinónimo de *Entausserung*, de donde traducimos la bien conocida palabra: enajenación, y que ésta última, según el Diccionario Jurídico de Creifelds, “ se refiere al vaciamiento o agotamiento de un patrimonio” (118) ,como es la situación de un monje tras su promesa de pobreza (119). De tal manera que

(113) ALONSO, M., Alienación (Historia de una Palabra), Ed. UNAM

(114) ALONSO, M., *op cit*, p 13

(115) *Ibid*, p. 14

(116) *Ibidem*

(117) *Ibidem*

(118) *Ibid*, p 16

(119) *Ibidem*

Hegel en realidad, concluye Alonso, uso ambas palabras en “virtual sinonímia” (120).

¿Cómo podemos entonces definir provisionalmente la palabra “alienación”? Lo haremos así: “equivale a separación o relación discordante, al tiempo entre el individuo y la naturaleza, y entre el individuo y la cultura o sustancia social que él mismo ha creado, que ha creado su especie, lo hecho “a través de siglos de actividad humana” (121)

Esta definición de alienación, aunque provisional, nos es útil pues nos permite seguir en la obra de Marx -con sus matices y vaguedades- la evolución de este concepto fundamental. En verdad, si el concepto de alienación fue una mera categoría económica, la crítica religiosa de Carlos Marx debe ser inscrita en una “determinada” lectura de la realidad social y de la realidad estructural de la religión. En cambio, si el concepto de alienación es una categoría esencialmente antropológica, la crítica de la religión en Carlos Marx es una lectura universal que trasciende a la crítica histórica y concreta a que se haya referido como objeto, y se extiende como propuesta antropológica a nuestros días, a todas las épocas, y más allá de todos los modos de relación social de producción. ¡He ahí los límites y horizontes de la crítica religiosa de Carlos Marx ante la novedad de un nuevo mundo!

Ahora bien, y para decirlo con mayor claridad, las conclusiones con respecto al concepto de alienación, no son meramente “interpretativas”, en el sentido más filosófico de la expresión, sino que tienen consecuencias ideológicas y políticas importantes. El desafiante estudio de Adam Schaff: “La Alienación como Fenómeno Social” sigue este espíritu crítico. El autor se pregunta si

(120) ALONSO, M, op cit., p 21

(121) *Ibidem*

en los países donde se modificaron los modos de producción, se superó la alienación o no. Y propio es señalar que tal cuestionamiento se hizo aún de cara al otrora desarrollo económico y tecnológico de los estados soviéticos. ¿Qué decir hoy mismo ante su descomposición?. Bien dijo alguna vez Garaudy en su obra "Pour un Modèle Français du Socialisme" (122): "La lucha concreta contra aquellas alienaciones del hombre (es decir contra todo lo que impide a millones de hombres ser hombres, esto es, creadores a la imagen de Dios) puede y debe llegar a ser el vínculo más fuerte de solidaridad entre cristianos y marxistas." (123). Nosotros nos instalamos en nuestro análisis en ese propósito justamente. De aquí la importancia de precisar el concepto de alienación en Carlos Marx, aun cuando los llamados "ortodoxos" nos remitirán de inmediato a la famosa e irónica expresión de Marx en La Ideología Alemana. Allí nos dice Marx "con esta "enajenación", para expresarnos en términos comprensibles para los filósofos, solo puede acabarse partiendo de premisas prácticas" (124). ¡Es cierto, la lectura marxista de las tesis hegelianas siempre fue de modo crítico, no obstante, el asunto no es solamente lingüístico sino filosófico. Es decir, lo fundamental es saber si el concepto de alienación era solamente "descriptivo" con respecto a los productos de determinados modos de producción, o era, en su fondo, un concepto "interpretativo" de la naturaleza humana!

Es decir, el concepto de alienación ha sido perseguido hasta el cansancio, y La Ideología Alemana, obra escrita entre 1845 y 1846, ha representado para autores como Althusser, la "ruptura" de Marx con sus primeras posturas filosóficas (125), ya que, en ella, Marx parece disculparse

(122) ARAUJO, V., Cuba, Mao, Garaudy. Ed. Atenas

(123) *Ibid*, p. 110

(124) MARX, C., La Ideología Alemana, p. 326

(125) ALTHUSSER, L., *op.cit.*, p. 26

del empleo del concepto de alienación (126). No obstante, como ya vimos anteriormente, una lectura aislada de un concepto o pasaje, al interior de un sistema de pensamiento, es un error hermenéutico rotundo. De allí que, como dirá Schaff en "*Eine Analyse des Begriffapparates des Marxschen Entfremdungstheorie*" (127): "La fase decisiva de la evolución de la teoría de alienación comienza en Los Manuscritos y culmina en El Capital" (128). En efecto, aún los argumentos cuantitativos como el que usa Ernest Mandel en "*The Marxist Theory of Alienation*", donde nos advierte que hay solo seis lugares en El Capital, donde aparece la palabra alienación como verbo o sustantivo (129), no son suficientes para probar que tal lente "interpretativo-antropológico" se anuló en el pensamiento de Marx. Alonso, al propósito, comenta: "Quizá en Marx ya se inicia la metamorfosis, muy clara después, como se verá, que tiende a convertir la alienación no tanto una realidad analizable, como un instrumento conceptual para el análisis de la realidad" (130), y señala adelante que el uso menos frecuente de la palabra alienación -por ejemplo en El Capital- "no quiere decir que éste y todos sus escritos, no sean una crítica del hombre y la sociedad alienada." (131)

No obstante, tampoco puede negarse, como señalara Adolfo Sánchez Vázquez (132), el hecho de que en Marx la alienación está ligada al trabajo y que: "el punto de partida de la teoría del trabajo enajenado es un hecho económico actual" (133). En otras palabras, universalizar el concepto de alienación en Marx hasta llevarlo a ser un instrumento antropológico de su lectura de la realidad, no quita el real y urgente sentido de crítica de un sistema de producción dado.

(126) MARX, C., *La Ideología Alemana*, p. 326

(127) ALONSO, M., op.cit., p. 155

(128) SCHAFF, A., cit. ALONSO, op.cit., p. 155

(129) MANDEL, E., cit. ALONSO, op.cit., p. 155

(130) ALONSO, op.cit., p. 163

(131) Ibid, p. 164

(132) SANCHEZ VAZQUEZ, A., op.cit.

(133) Ibid, p. 71

Marx se expresaba al respecto de la siguiente manera: “ El obrero se empobrece tanto más cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción, extensión y poder. El obrero se convierte en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías crea. A medida que se valoriza el mundo de las cosas, se desvaloriza en razón directa el mundo de los hombres.”⁽¹³⁴⁾. Y no cabe la menor duda que tal estado de cosas permanece y se agudiza en el día de hoy, así en los países con un modo de producción capitalista, como en las pretendidas sociedades comunistas. De allí que la tarea que nos compete en la presente tesis, no solo es de urgente necesidad para la definición de la espiritualidad actual del hombre, sino, todavía, para la transformación real y completa de sus condiciones materiales de vida. Marx explicándonos la relación entre la enajenación capitalista y el extrañamiento antropológico en que se encuentra abismado el hombre, nos dice: “ Lo que este hecho expresa es, sencillamente, lo siguiente: el objeto producido por el trabajo, su producto, se enfrenta a él como algo extraño, como un poder independiente del productor. El producto del trabajo es el trabajo que se ha plasmado, materializado en un objeto, es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo es su objetivación. Esta realización del trabajo, como estado económico, se manifiesta como la privación de realidad del obrero, la objetivación como la pérdida y esclavización (sic) del objeto, la apropiación como extrañamiento, como enajenación.”⁽¹³⁵⁾. Y vale mucho advertir que, en la lectura que de este pasaje hiciera Sánchez Vázquez, nos informa que Marx utilizó dos términos para referirse a la mencionada realidad de la alienación: por un lado la palabra *Entausserung* (enajenación) y *Entfremdung* (extrañamiento)⁽¹³⁶⁾, y nos hace saber ade-

(134) MARX, C., cit. SANCHEZ VAZQUEZ, op.cit., p. 71

(135) Ibidem

(136) SANCHEZ VAZQUEZ, op.cit., p. 72

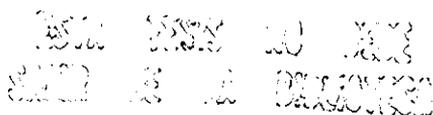
más que “ en la lengua alemana común significan la enajenación en sentido jurídico-económico (*Entausserung*) y el desarraigo o la ausencia de comunicación y organicidad con el ambiente o con otras personas (*Entfremdung*).” (137).

Vemos así que , aún al nivel lingüístico, ambos cauces de la alienación están dados en el pensamiento marxista. Alienación no sólo significa el hecho preciso de desposesión de la obra del hombre en determinado modo de producción, sino implica -en el nivel antropológico- que tal desposesión produce un extrañamiento del hombre con respecto a su realidad. Y es claro que para Marx, justo aquí era donde la religión exhibía su papel y función social. Un buen ejemplo de esta “universalidad” de la alienación humana y su trascendencia al hecho económico, es sin duda esta cita de los Anales Franco-Alemanes. Nos dice Marx “ Allí donde el estado ha logrado un auténtico desarrollo, el hombre lleva, no sólo en el pensamiento, en la conciencia, sino en la realidad, en la existencia, una doble vida, una celestial y una terrenal, la vida en la comunidad política, en la que se considera como ser colectivo, y la vida en la sociedad civil, en la que actúa como particular” (138)

Ahora bien, esto no significa que Marx interpretara la alienación del trabajo como producto de la alienación ontológica. A la verdad, Marx era definitivo en posturas como las siguientes: “ 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, representado o imaginado, para lle-

(137) SANCHEZ VAZQUEZ, A., op.cit., p. 72

(138) MARX, C., Anales Franco-Alemanes, p. 232



gar, 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 éste proceso de vida.”(139). En otras palabras, todo el análisis marxista parte de las condiciones objetivas de vida de los hombres. De allí que la conclusión de Marx en el citado texto será definitiva, al decir: “No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia ” (140).

En este mismo sentido, leemos aún desde los Manuscritos que “sólo en el punto culminante de su desarrollo descubre la propiedad privada de nuevo su secreto, es decir, en primer lugar que es el producto del trabajo enajenado, y en segundo término que es el medio por el cual el trabajo se enajena, la realización de esta enajenación”(141). Y tal exégesis dialéctica de Marx con respecto a la alienación debe ser advertida y considerada al pretender interpretar este concepto fundamental al seno de su obra. Las conclusiones que hace con referencia al tema de la religión que aquí nos ocupa, son clarísimas. Nos dice: “Así como en la religión la actividad propia de la fantasía humana, de la mente y del corazón humanos, actúa sobre el individuo independientemente de él, es decir, como una actividad extraña, divina o diabólica, así también la actividad del trabajador no es su propia actividad. Pertenece a otro, es la pérdida de sí mismo.”(142) De tal forma que las conclusiones de esta tesis no pueden ser otras que éstas: Marx consideró la alienación como producto de las relaciones sociales de producción a partir de la división social del trabajo, pero Marx también descubrió en la alienación un papel de hilo de interpretación de la condición humana, al

(139) MARX, C., Obras Escogidas, T I, p. 21

(140) *Ibidem*

(141) MARX, C., Manuscritos Económico-Filosóficos, p. 116

(142) *Ibid.*, p. 109

intuirle como inherente a la naturaleza del hombre

Tocamos así el fondo fundamental de nuestra investigación: si la alienación es una realidad absoluta y exclusivamente derivada de un modo de producción determinado, esta desaparecería al desaparecer el modo de producción que la produjo. Allí encontraríamos justamente los límites de la crítica marxista de la religión, porque tal alienación no desapareció en los ensayos últimos de desaparición del modo de producción capitalista. Si, en cambio, es además un rasgo constitutivo de la naturaleza humana, la crítica marxista de la religión, a partir del fenómeno de la alienación, seguiría teniendo actualidad y siéndonos además un invaluable recurso exegético de la espiritualidad humana moderna

De allí que nuestra interpretación avance del "universalismo" de la alienación a su carácter eminentemente ontológico. Como dijera Marx: "Del mismo modo, al degradar el trabajo alienado la actividad propia, la actividad libre, a la condición de medio, hace de la vida genérica del hombre un medio para su existencia física"⁽¹⁴³⁾, y concluye entonces "El hombre, precisamente por ser un ser consciente, hace de su actividad vital, de su esencia, un simple medio para su existencia."⁽¹⁴⁴⁾ (los subrayados son nuestros)

En este sentido, dos citas directas de Marx son fundamentales: En la primera nos advierte que el fenómeno de la enajenación trasciende al trabajador y se erige como condición humana general. Dice así: "por de pronto hay que observar que todo lo que en el trabajador aparece como actividad de la enajenación, aparece en el no trabajador como estado de enajenación, del extraña-

(143) MARX, C., Manuscritos Económico-Filosóficos, p. 113

(144) *Ibid.*, p. 112

miento”(145). En la segunda, de su obra: La Sagrada Familia, nos dice de modo más claro: “La clase poseedora y la clase del proletariado representan la misma autoenajenación humana. Pero la primera clase se siente bien y se afirma y confirma en esta autoenajenación, sabe que la autoenajenación es su propio poder y posee en él la apariencia de una existencia humana; la segunda, en cambio, se siente destruida en la enajenación, ve en ella su impotencia y la realidad de una existencia inhumana” (146).

De tal forma que, para Marx, el asunto de la alienación no es privativo de los trabajadores sino que alcanza, aunque de distinto modo, a las clases poseedoras. No obstante, dicha alienación aunque distinta, gesta la llamada “enajenación de sí mismo”. Las palabras con las que Marx lo explicó en El Capital fueron estas: “ la enajenación de sí mismo y de la naturaleza se muestra siempre en el puesto que el hombre se dá a sí mismo y a la naturaleza frente a otros hombres distintos a él. En el mundo práctico y real la enajenación de sí mismo no puede mostrarse más que en la relación práctica y real con otros hombres. Es decir, que mediante el trabajo enajenado el hombre no solo establece su relación con el objeto y con el acto de la producción como (poderes) ajenos y hostiles, sino que establece también la relación en que se hallan otros hombres con su producción y su producto, y la relación en que él se halla con esos hombres”(147). Y no por casualidad en las páginas de dicha obra encontramos también, en el “Marx maduro”, el señalamiento de la necesidad de “ conocer ante todo la naturaleza humana en general y luego la naturaleza humana históricamente condicionada por cada época.” (148). De hecho Fromm comentando dicho texto, anota

(145) MARX, C. Manuscritos Económico-Filosóficos, op.cit., p. 119

(146) ENGELS F., La Sagrada Familia, p. 101

(147) MARX, C., El Capital, cit. A. Schaff, op.cit., p. 88

(148) MARX, C., El Capital, T.I., p. 513

que esto demuestra la continuidad de la concepción de la esencia del hombre (*Wesen*) que Marx tratara en los Manuscritos, sólo que dando a esta noción de “esencia” una versión más histórica y concreta. (149).

Marx distinguió de esta manera la enajenación o despojo que sufre el trabajador con respecto de sus productos, del “extrañamiento” que con respecto a los demás y a sí mismo, sufre el mismo trabajador (y aún el poseedor) a causa de la enajenación referida.

Del mismo modo, cabe precisar la distinción entre alienación y objetivación, pues mientras que aquella tiene un carácter histórico y es producto de determinadas circunstancias sociales; ésta, la objetivación (*vergegenständlichung*) es una condición necesaria para la producción humana.

De cualquier forma, Marx estaba convencido que la alienación, excepto en su carácter indispensable de objetivación, desaparecería al desaparecer el modo de producción que la procura. La siguiente cita de los Grundrisse, es inobjetable al respecto: “Los economistas burgueses están hasta el punto presos en las representaciones de un estadio histórico determinado de la sociedad, que la necesidad de la objetivación de las fuerzas sociales del trabajo se le presenta como inseparablemente unida a la necesidad de la enajenación de las mismas frente al trabajo vivo”⁽¹⁵⁰⁾ “Sin embargo -concluía Marx- con la supresión del carácter inmediato del trabajo vivo, en cuanto mero trabajo individual, o en cuanto mero trabajo interno, o mero trabajo externamente general, con la colocación de la actividad de los individuos como actividad inmediatamente general o social, se elimina esta forma de enajenación en los modos objetivos de la producción.”⁽¹⁵¹⁾

(149) FROMM, E., Marx y su Concepto del Hombre, p. 36

(150) MARX, C., Grundrisse, cit. A. Schaff, op.cit., p. 100

(151) *Ibidem*

A manera de conclusiones diremos que el concepto de alienación en la obra de Marx es fundamental para su comprensión aunque complejo. Aún Schaff nos advierte que cuando utilizaba juntos los términos: *Entfremdung* y *Entausserung*, “no se sabe con exactitud si los emplea como sinónimos o si, aprovechando las diferencias en la significación connotativa, tenía la intención de ampliar el contenido comunicado por estas palabras”⁽¹⁵²⁾ Lo que es seguro es que Marx derivó tal alienación como un producto de las relaciones sociales de producción y que apostaba a que con la desaparición de estas, también se promovería la desaparición de dicho fenómeno. Al mismo tiempo, y como concluye Julio Girardi: “ lo que caracteriza la posición marxista no es considerar la religión como una forma de alienación, sino considerarla esencialmente conexas con la alienación económica”⁽¹⁵³⁾, aunque esta es la “alienación profana”⁽¹⁵⁴⁾ y de ella se origina la religión⁽¹⁵⁵⁾.

De cualquier manera, y como nos dirá Werner Post: “Puede afirmarse sin temor a equivocarse que en el análisis del concepto de alienación de Marx está la clave para entender su crítica de la religión ”⁽¹⁵⁶⁾. Por ello, una vez mencionadas las precisiones anteriores, vamos a pasar a considerar las implicaciones de sus conceptos de alienación y religión de cara a la espiritualidad de la novedad de un mundo nuevo, y concluir -a partir de esto- los límites y horizontes de su crítica religiosa.

(152) SCHIAFF, A., op.cit., p. 95

(153) GIRARDI, J., Marxismo y Cristianismo, p. 78

(154) *Ibid.*, p.81

(155) *Ibidem*

(156) POST, W., La Crítica de la Religión en Carlos Marx, p. 215

CAPITULO III

LA CRITICA RELIGIOSA DE
CARLOS MARX
ANTE LA NOVEDAD DE UN
NUEVO MUNDO

“ La teoría marxista-leninista no es un dogma, sino una guía para la acción. Lo mismo que la propia vida, esta teoría no permanece inmóvil, sino que se desarrolla y enriquece con los cambios de las condiciones históricas y con las nuevas tareas de la lucha que sostienen las fuerzas avanzadas de la humanidad ”
Lenin (1)

Partamos para nuestro último y conclusivo capítulo reconociendo una realidad: ¡un nuevo mundo ha surgido!. En efecto, las conclusiones que bien podríamos ensayar con respecto a los capítulos anteriores, podrían llevarnos a precipitar un entendimiento caduco de la crítica religiosa en Marx. Es cierto como enseñó el encuentro de intelectuales católicos y marxistas en el palacio arzobispal de Salzburgo, que “ el ateísmo de Marx fue una respuesta al aspecto histórico de la religión de su tiempo ” (2), pero es cierto también como señalara Calvez que “ no por ello el marxismo ha dejado de vivir en el corazón y en el espíritu de millones de hombres y de animar el más importante movimiento social de nuestros días. ” (3). En otras palabras, el presente nos impone una relectura de los límites y horizontes de la crítica religiosa de Marx, a fin de atisbar nuevas y actuales propuestas en torno a la espiritualidad humana sin desdeñar las enseñanzas de la historia. Como nos advirtiera Karl Barth con respecto a las posiciones cristianas: “La Iglesia no debe preocuparse eternamente con los diversos “ismos” y sistemas, sino con las realidades históricas. ”(4). Y tales realidades históricas que Marx consideró, siguen determinando, en buena medida, la vida concreta de los hombres y evitándoles su realización plena. Como declaró Alejandro Sierra en el encuentro entre marxistas y cristianos en la Universidad de Salamanca: “la realización del hombre puede decirse que es el objetivo último que intenta el marxismo, y a la vez una de las razones bá-

(1) LENIN, V.I., Fundamentos de Marxismo-Leninismo, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscú, p. 11

(2) SIERRA, A., Valoración Positiva del Marxismo, Marxismo y Hombre Cristiano, Ed. Cristiandad, p. 299

(3) CALVEZ, Y., cit. Jean Lacroix, Marxismo, Existencialismo, Personalismo, Ed. Fontanella p. 15

(4) BARTH, K., cit. SIERRA, A., op. cit., p. 236

sicas de su atractivo.” (5)

Por ello, en este capítulo nos ocuparemos de tres cosas fundamentalmente: En primer lugar, en el inciso: Alienación y Persona Humana, abordaremos los aspectos de la crítica religiosa de Marx a partir del concepto de alienación, que permean de modo universal en la condición concreta de los hombres. En el segundo, llamado: La novedad de un nuevo mundo, precisaremos este concepto con el que referimos la realidad epistemológica y existencial de nuestro tiempo. A saber, la elevación del “cambio” a categoría de valor por sí, en detrimento de la herencia cultural e histórica de nuestro pasado; y, finalmente, en el inciso: La espiritualidad humana y la crítica religiosa en Marx, despuntaremos la trascendencia y contribución que generosamente podemos rescatar del pensamiento de éste para una propuesta antropológica actual.

A. ALIENACION Y PERSONA HUMANA

“ La liberación de la alienación no puede, pues, resolverse en el incremento de la actividad productiva, sino que exige necesariamente una transformación de las relaciones humanas en la línea de la justicia y del amor, la emancipación de todo el proletariado.”

Julio Girardi (6)

Julio Girardi escribió alguna vez. “ El papel histórico del movimiento comunista consiste en superar la alienación”(7), y con estas palabras queremos introducirnos a la reflexión acerca de la alienación como fenómeno social en el presente y a los límites que a su respecto ha encontrado la actividad de los marxistas. En efecto, la alienación es, en su esencia última, un asunto social o

(5) SIFERRA, A . Marxismo y Hombre Cristiano, p. 273

(6) GIRARDI, J . Marxismo y Cristianismo, p. 87

(7) *Ibid.*, p. 203

del hombre genérico, como lo llamaría Marx. “ La alienación es un fenómeno social (que) hiere al individuo hiriendo a toda su clase”(8), nos comenta Girardi, ya que el ideal del hombre ni del marxismo, es una libertad puramente personal sino una libertad vivida en una comunidad fraterna. Es cierto como señala Post comentando a Marx que “la alienación surge en el proceso de trabajo”(9), sin embargo, también es cierto que la alienación , partiendo desde lo económico, permea todas las áreas y aspectos de la vida humana. En palabras de Marx: “Esta propiedad privada material, directamente sensible, es la expresión material, sensible de una vida humana enajenada”(10) De allí que para él no quepa duda “ La religión, familia, Estado, Derecho, moral, ciencia, arte, etc., no son sino formas especiales de la producción, hallándose sometidas a su ley general”(11) y que, por tanto. “la positiva superación de la propiedad privada, apropiándose de la vida humana, es superación positiva de toda enajenación, o sea el retorno del hombre desde la religión, la familia, el Estado, etc, a su existencia humana, es decir social ”(12) Ahora, ¿en qué medida esta alienación incide en la persona humana de nuestros días?. Para responder a ello, nos es necesario solamente atisbar de modo somero a los actuales procesos sociales y económicos. En efecto, la producción de mercancías y el consumismo, las tendencias laborales; el desarrollo tecnológico y su comercialización; la desintegración de la familia y el confinamiento de sus miembros al individualismo, la criminalidad; la rebelión como valor y razón por sí ; la pérdida de significado o sentido -como lo llamaría Victor Frankl-; y de modo más preciso, la apatía y el ensimismamiento en que sobrevivimos millones de hombres en la actualidad; son formas de alienación ,derivadas según el análisis marxista, de

(8) GIRARDI, J , op cit , p 87

(9) POST, W., *La Crítica de la Religión en Carlos Marx*, p. 217

(10) MARX, C , *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, OME: 5, pp 378-379

(11) *Ibidem*

(12) *Ibidem*

la alienación económica pero que -como ya dijimos- se expresa en la realidad entera de la vida humana

Para los fines de nuestra investigación, distinguiremos entre alienación objetiva y subjetiva. Como especificamos en los capítulos anteriores, Marx consideró que “ la alienación designa la relación entre el hombre y sus diversos productos; ésta consiste en que: a) el hombre crea las cosas, ideas, instituciones, etc., existentes, pensando en la satisfacción de determinadas necesidades sociales y tendiendo a determinadas metas en relación con aquellas; b) estos diversos productos del hombre, sin embargo, en un determinado mecanismo social y sometidos a las leyes que rigen a este mecanismo, funcionan a veces de una manera que no ha estado en la intención del hombre, y esta autonomía de su manera de funcionar ante las metas fijadas por su creador se convierte en un elemento de la espontaneidad de la evolución social, c) los productos del hombre se transforman así, en el marco de la relación de alienación, en un poder ajeno al hombre, que se enfrenta a la voluntad de éste, frustra sus planes y llega incluso a amenazar su existencia, sometiéndolo bajo su dominio.”⁽¹³⁾. Y por eso, partiendo de esta definición como base pasaremos a especificar la manera en que se manifiesta la alienación en la vida actual de los hombres

A 1 Alienación Objetiva y Persona Humana

Es sabido que el más fiel ejemplo de la alienación objetiva son los productos materiales del trabajo humano, que funcionan como mercancías en el mercado y se hacen, en la circulación de

(13) SCHIAFFA, op cit , p 143

las mercancías, independientes de la voluntad y las intenciones de sus productores. Y que, sin duda esta interpretación de la mercancía es la que mejor define la manera en que los productos del trabajo son vivenciados por las masas de productores en todos los países. Como Marx advirtiera en su obra Trabajo Asalariado y Capital: “el trabajo es la propia actividad vital del obrero, su propia expresión de vida. Y esta actividad vital se la vende a un tercero, para asegurarse los necesarios medios de vida. Su actividad vital es, pues, para él, sólo un medio para poder existir Trabaja para vivir.. La vida comienza para él allí donde esta actividad termina, en la mesa, en el banco de la cervecería, en la cama ”(14)

En efecto, la vida económica actual está definida por la alienación del hombre con respecto a los productos de su trabajo. La producción en serie, la burocracia demandada por un mercado cada vez más competitivo y regido por el lucro y el comercio, y aún la reciente forma de producción con base al establecimiento de manufactureras que ha convertido a países enteros en inmensos talleres; no permite dudas al respecto. Como estableciera Marx en los Manuscritos: “la enajenación no se muestra sólo en el resultado, sino en el acto de la producción, dentro de la misma actividad productiva ”(15). Es decir, al profundo daño de la identidad del hombre que se hace en la producción desmedida de mercancías que en las más de las veces no podrá adquirir habiendo sido su productor, y que la publicidad y la mercadotecnia aún exaltan a la categoría de realización personal, habremos de añadir otro mal de nuestras sociedades modernas y que Marx denominó como alienación del trabajo. Nos dice al respecto: “El trabajo le es externo al trabajador, o sea, no

(14) MARX, C., Trabajo Asalariado y Capital, MFEW, t.6, pp 400-401

(15) MARX, C., Manuscritos Económico-Filosóficos, OMI: 5, pp 351-352

pertenece a su ser. por tanto, el trabajador no se afirma a sí mismo en su trabajo, sino que se niega.”(16) Y no cabe duda que tales conceptos definen con precisión y en buena medida la actividad productiva actual en la que miles y miles de personas realizan determinada actividad sólo con la aspiración de sobrevivir en una economía cada vez más compleja y adversa. El trabajo no está ligado como en antaño a tradiciones familiares que en alguna forma afirmaban su identidad, ni siquiera tiene una identidad geográfica, sino que se constituye como algo ajeno a la vida real del hombre y promueve su propio extrañamiento. En este sentido, las palabras de Federico Engels al describir la situación de la clase obrera en Inglaterra, describen ya no sólo a aquella, sino que describen la de todas las sociedades modernas. Engels decía “Otra fuente de desmoralización entre los obreros es la condenación al trabajo. Si la actividad productiva voluntaria es el mayor disfrute que conocemos, en cambio el trabajo forzado es la tortura más atroz y degradante”(17). Y en las modernas economías tal tipo de trabajo no solo es su característica sino su fundamento. Como ya Marx hiciera notar: “en cuanto la Economía nacional se dió cuenta de que el trabajo era la esencia de la propiedad privada, éste no pudo sino ser concebido como el motor principal de la producción de riqueza.”(18). ¿Quién no afirmaría que tales son las características fundamentales de la economía de nuestros días? ¿Quién, mirando las masas abstraídas en su actividad de mera sobrevivencia, no adivinaría la enajenación de que son objeto con respecto a su propio ser?. No nos cabe duda: la economía de las sociedades actuales, en términos mucho más drásticos de los que previó Marx, aliena al hombre y le confina a una forma de infraexistencia. Como dijera E. Fromm

(16) MARX,C., Manuscritos Económico-Filosóficos, OME 5, pp.351-352

(17) ENGELS,F., La Situación de la Clase Obrera en Inglaterra, OME 6, p. 373

(18) MARX,C., Ibid, p. 399

al respecto de la crítica marxista de la economía: “La crítica decisiva del capitalismo que Marx hace, no se refiere a la distribución injusta de la riqueza, sino a la desvirtuación del trabajo en trabajo obligado, alienado y sin sentido, y por tanto la transformación del hombre en una monstruosidad mutilada.”(19). Herbert Marcuse precisó toda esta situación en la introducción de su libro en el que habría de definir la naturaleza unidimensional del hombre de hoy . Nos dice al respecto: “Y sin embargo, esta sociedad es irracional como totalidad . Su productividad destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas, su paz se mantiene mediante la constante amenaza de guerra ”(20). Y hablando especialmente del tema que nos ocupa,dice: “La sociedad contemporánea parece ser capaz de contener el cambio social, un cambio cualitativo que establecería instituciones esencialmente diferentes, *una nueva dirección del proceso productivo, nuevas formas de existencia humana.*”(21). -los subrayados son nuestros-.

¿ Cómo se mantiene este estado de cosas ? . La respuesta nos introduce a un segundo aspecto de la alienación objetiva: el Estado

En efecto, Marx advirtió que la alienación del producto del trabajo era solamente un lado del problema, pero que el otro era la alienación del proceso del trabajo, en el que el extrañamiento alcanza el ser genérico del hombre, es decir, su dimensión social.

Las sociedades modernas han debido levantar, para su existencia, un poderoso aparato estatal que, en conformidad con la tesis marxista, habiendo sido constituido por el hombre, se erige luego como un poder ajeno y aún opuesto a él. Al respecto, Engels definía su génesis así: “ El es-

(19) FROMM,E., El Concepto del Hombre en Marx, p. 47

(20) MARCUSE,H., El Hombre Unidimensional, p. 11

(21) *Ibid* p.14

tado no es, pues, en ningún caso un poder impuesto a la sociedad desde fuera; tampoco es en forma alguna “la realidad de la idea moral”, “la imagen y la realidad de la razón”, como lo afirma Hegel. Es más bien un producto de la sociedad en una determinada etapa de su desarrollo; es la confesión de que esta sociedad se ha enredado en una insoluble contradicción consigo misma”(22) y añade adelante “y este poder, surgido de la sociedad pero que se sitúa sobre ella, que se le va enajenando cada vez más y más, es el estado.”(23). De tal forma que la posición marxista es rotunda: el estado es una expresión auténtica de la alienación

Ahora bien, ¿cómo se expresa esta realidad en las sociedades modernas?. La propia experiencia de la desaparecida Unión Soviética nos da la respuesta: nunca como hoy la organización de las sociedades ha demandado tanto un complejo y amplísimo sistema de burocracia, hasta erigir a éste en una clase específica, concreta y poderosa en el seno de la vida social. En efecto, las características propias de la industrialización y el comercio que imponen el aglutinamiento poblacional y las complejas redes para la distribución y consumo de los bienes, han permitido no sólo el desarrollo sino la exaltación del estado como requisito para la sobrevivencia y la vida en sociedad. En palabras de Marcuse: “La reciente sociedad industrial ha aumentado antes que reducido la necesidad de funciones parasitarias y enajenadas (para la sociedad como totalidad, si no para los individuos) La publicidad, las relaciones públicas, la indoctrinación, la obsolescencia planeada, ya no son gastos generales e improductivos, sino más bien elementos de los costos básicos de la producción.” (24)

(22) ENGELS,F., El Origen de la Familia, la Propiedad Privada y el Estado, p 165

(23) *Ibidem*

(24) MARCUSE,H., *op.cit* , p. 70

Para el marxismo el Estado desarrolla dos tareas fundamentales: por una parte, las funciones administrativo-organizativas que permiten una vida social entre los hombres (planificación económica, organización de la producción y repartición de los productos, protección de la salud, promoción de la cultura y protección del medio ambiente, entre otras); y, por otra parte, funciones disciplinario-represivas que sirven a la división de clases y a la defensa del estado de cosas existente. En la actualidad, sin embargo, “el predominio de las necesidades represivas es un hecho cumplido, aceptado por ignorancia y por derrotismo, pero es un hecho que debe ser eliminado tanto en interés del individuo feliz, como de todos aquellos cuya miseria es el precio de su satisfacción”(25). Un vistazo a los gastos de los estados modernos bajo el rubro de defensa y seguridad bastarían para convencernos que el gasto público no pondera la educación o la formación de empleos en la medida que debiera hacerlo, a causa de los gastos extremos en burocracia y seguridad de las instituciones. De manera lapidaria Marcuse lo expresa así: “Una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal de progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada.”(26) Sus frutos son entonces, entre otros: la crisis de ideologías, la ausencia de interés social, o bien el resentimiento social que se expresa en acciones irracionales de delincuencia por la delincuencia misma. El hombre desarrolla así un extrañamiento hacia su propio producto. la sociedad. “La gente se reconoce en sus mercancías; encuentra su alma en su automóvil, en su aparato de alta fidelidad, su casa, su equipo de cocina. El mecanismo que une el individuo a su sociedad ha cambiado, y el control social se ha incrustado en las nuevas necesidades que ha pro-

(25) MARCUSE II., op cit., p.27

(26) Ibid, p. 23

ducido”(27)

Tal estado de cosas produce el apartamiento del hombre con respecto a su sociedad. Los caminos que ensaya son, o bien el individualismo -talante fundamental y constitutivo del capitalismo-, o bien la vida de la masa -concepto antitético del espíritu en el pensamiento de Marx-. No obstante, para Marx: “el hombre es un *zoon politikón* en el sentido más literal: no sólo es un animal social, sino también un animal que no puede singularizarse sino en la sociedad”(28). De allí que no dudara en afirmar que “en la masa y no en otra parte debe buscarse el verdadero enemigo del espíritu”(29), pues como afirma Rodolfo Mondolfo es en las sociedades totalitarias del presente donde “el individuo es aniquilado y destruido en la masa, pierde toda realidad y actividad autónoma, pierde toda posibilidad de independencia personal de pensamiento y de acción.”(30)

En efecto, como Marx señaló: “mientras el hombre no se reconozca como hombre y no haya organizado el mundo humanamente, su ser social se manifiesta bajo la forma de la enajenación (*entfremdung*) Puesto que su objeto, el hombre, es un ser enajenado (*entfremdetes*) a sí mismo.”(31). De allí que, añadirá en la misma obra: “la sociedad de este hombre es la caricatura de su real ser social, de su verdadera vida de especie”(32). Como consecuencia “la separación de los otros hombres se le presenta como su verdadera existencia”(33), además que “la realización de su ser se le presenta como la irrealización de su vida, su producción como la producción de su nada; que su poder sobre el objeto se le presenta como poder del objeto sobre él mismo; que él mismo,

(27) MARCUSE, H , op.cit., p 31

(28) MARX, C , *Üben den Historischen Materialismus*, ed.H Duncker cit.Mondolfo R , *El Humanismo de Marx*, p. 49

(29) Ibid. p 50

(30) Ibidem

(31) MARX C , *Comentario a extractos de Elementos de Economía Política de James Mill*, cit Mondolfo, op.cit , p 54

(32) Ibidem

(33) Ibidem

el señor de la creación, se le presenta como el siervo de esta creación”(34). Sin embargo, el hombre es el conjunto de sus relaciones sociales y, por tanto, está ligado indisolublemente con los demás. De allí que Mariánské Lazné haya expresado en su intervención en el diálogo entre cristianos y marxistas al respecto del hombre actual: “La necesidad, en la historia humana, reviste dos formas fundamentales: la de una necesidad externa, que expresa la alienación del hombre y más particularmente el fetichismo de la mercancía, por la cual las relaciones entre los hombres toman la apariencia de relaciones entre cosas, y la de una necesidad interna, que pasa por el hombre y que se expresa en la lucha en contra de la alienación el momento “subjetivo” de la conciencia ”(35). De tal manera que a continuación, ya mencionada la alienación objetiva por medio de la economía y el estado, pasaremos a considerar su contraparte y en la que buen número de los filósofos contemporáneos han calado: la alienación subjetiva

A.2 Alienación Subjetiva y Persona Humana

Roger Garaudy nos introduce al tema con un cuestionamiento desafiante “¿Acaso ellos (Marx y Engels) se desinteresan de las cuestiones planteadas por el hombre sobre el sentido de su vida y de su muerte, sobre el problema de sus orígenes y de sus fines, sobre las exigencias de su pensamiento y de su corazón?”(36), y contesta él mismo de modo rotundo “En modo alguno”(37). Es decir que “la alienación del trabajo y la del consumo son sus fuentes (de la alienación del hombre), pero no agotan su diversidad. La alienación del trabajo, al mutilar al hombre de su humani-

(34) MARX, C. Comentario a Extractos de Elementos de la Economía Política de James Mill, cit. Mondolfo, op cit., p.54

(35) MARIÁNSKÉ, L. Creación y Libertad, cit. Matabosh A, Roger Garaudy y la Construcción del Hombre p 74

(36) GARAUDY R., Notre Combat, cit Matabosh, op.cit , p 62

(37) Ibidem

dad esencial ha excavado un vacío y ha creado una falta, de aquí vienen todos los desequilibrios y distorsiones, todas las formas de despersonalización del hombre”⁽³⁸⁾. Como Matabosch señalara: “la infelicidad del hombre no radica exclusivamente en la opresión económica, ni su felicidad coincidirá con la liberación de la opresión. Siempre habrá una particular ambigüedad del progreso humano y una realidad íntima de la persona que podrá ser esclava incluso en estructuras dealienadas”⁽³⁹⁾. ¿Cómo se expresan este vacío e infelicidad en el hombre de nuestros días?

Demos la palabra a Melvin Seeman, quien consideró el problema de la alienación desde el punto de vista psicosociológico. Este pensador enumeró cinco significados de la palabra, en el inglés: *powerlessness*, *meaninglessness*, *normlessness*, *isolation*, y *self-estrangement*. Por el primero, quiso expresar el hecho innegable que en la sociedad capitalista de nuestros días, el hombre carece de poder en el campo de la producción y no tiene ningún derecho de decisión. Por el segundo, *meaninglessness*, consideró que el hombre contemporáneo, ante la falta de claridad de su situación, no sabe qué convicciones debe albergar (Victor Frankl lo expresó así: “El vacío existencial es un fenómeno muy extendido en el siglo XX. Ello es comprensible y puede deberse a la doble pérdida que el hombre tiene que soportar desde que se convirtió en un verdadero ser humano. Al principio de la historia de la humanidad, el hombre perdió algunos de los instintos animales básicos que conforman la conducta del animal y le confieren seguridad, seguridad que, como el paraíso, le está hoy vedada al hombre para siempre: el hombre tiene que elegir, pero, además en los últimos tiempos de su transcurrir, el hombre ha sufrido otra pérdida: las tradiciones que habían

(38) GARAUDY R., cit. Matabosch, op.cit., p.63

(39) MATABOSCH, A., op.cit., p. 66

servido de contrafuerte a su conducta se están diluyendo a pasos agigantados. Carece, pues, de un instinto que le diga lo que ha de hacer, y no tiene ya tradiciones que le indiquen lo que debe hacer.”⁽⁴⁰⁾). En tercer lugar, por la palabra *normlessness*, coincidió con la palabra anomía de la que nos ocuparemos en un inciso posterior y que significa la sensación subjetiva del individuo. Con respecto a la palabra *isolation* la definió como la sensación de extrañamiento del individuo frente a la sociedad y su cultura, y, por último, llamó *self-estrangement* a ese modo vivencial en el que un ser humano se experimenta a sí mismo como un extraño, y más aún, como extraño a un modelo de lo que él mismo debiera ser ⁽⁴¹⁾ Partiendo de este análisis, Seeman considera que la sociedad moderna se caracteriza por la vivencia de la alienación en todos los niveles de la existencia humana, y no cabe duda que al contemplar la vida de las sociedades modernas no podemos dejar de hallar tales realidades en los aspectos más cotidianos de ésta. La tecnología y la producción dominan cada esfera de la existencia, de allí que Marcuse escribiría: “Vivimos y morimos racional y productivamente.”⁽⁴²⁾. Es decir que, como él mismo anota adelante: “ La sociedad se reproduce a sí misma en un creciente ordenamiento técnico de cosas y relaciones que incluyen la utilización técnica del hombre.”⁽⁴³⁾. En este sentido, para el hombre moderno los conceptos de progreso y desarrollo no son sino augurios de su extrañamiento para con realidades fundamentales como la vida en sociedad y la trascendencia hacia los demás. Filósofos como Heidegger, Sartre, Ebner y Buber, serán quienes ,desde otras trincheras ,habrían de ocuparse de la reflexión sobre el tema. Al respecto, las palabras de Max Scheler nos parecen representar bien no sólo la vocación de ta-

(40) FRANKL, V , *El Hombre en Busca de Sentido*, p. 105

(41) SEEMAN, M., *On the Meaning of Alienation*, cit. SCHAFF, op cit., pp.210-211

(42) MARCUSE, H., op.cit., p. 162

(43) *Ibid*, p. 163

les filosofías sino el sentido de superación de la alienación en que se orientan. Scheler escribió justamente que la característica fundamental del ser humano es su apertura al mundo, es decir, la superación de esta alienación o confinamiento en-sí del que hemos venido hablando. Dijo Scheler: “La propiedad fundamental de un ser espiritual es su independencia, libertad o autonomía esencial frente a los lazos y presión de lo orgánico, de la vida”⁽⁴⁴⁾. En este sentido debemos entender relativamente lo que Marx denominó “las condiciones objetivas de la existencia”. Roger Garaudy lo expresó de esta manera: “La libertad, según Marx, no es el individualismo, el rechazo, la negación y la secesión precaria y siempre amenazada. El hombre individual es libre cuando está habitado por la humanidad entera, por todo su pasado que es la cultura, por toda su realidad presente que es la cooperación universal”⁽⁴⁵⁾, en otras palabras -diríamos- por su *apertura al mundo*. Es cierto que el existencialismo no se ocupó expresa y absolutamente del término alienación (analizarlo daría lugar a otro tema de investigación), pero si reflexionó hasta el extremo, en el asunto fundamental de la constitución del ser del hombre a partir de su constitución de mundo y de su alteridad, situación impedida por dicha alienación.

Por otra parte, Anthony Davids define la alienación contemporánea como “un síndrome compuesto de las siguientes inclinaciones personales ligadas entre sí: egocentrismo, suspicacia, pesimismo, ansiedad y rencor.”⁽⁴⁶⁾. Y aunque tales indagaciones se dirigieron principalmente al campo de la psicología, el mencionarlas nos da luz acerca de la universalización del fenómeno de la alienación, y nos permite entender por qué en el presente los ámbitos de indagación de la filosofía

(44) SCHELLER, M., cit DE SAHAGUN, L., *Antropologías del Siglo XX*, p. 92

(45) GARAUDY, R., *Karl Marx*, p. 152, cit. MATABOSCH, op.cit., pp. 99-100

(46) DAVIDS, A.,

y de la psicología parecen tocarse. Así, por ejemplo, el pensamiento de Victor Frankl y más aún el de Erich Fromm quien, en la frontera entre el marxismo y el psicoanálisis, trazó conceptos fundamentales para la comprensión de la alienación subjetiva en el presente.

Nos dice Fromm definiendo la alienación: “Por alienación se entiende una forma vivencial en la cual el hombre se experimenta a sí mismo como un extraño. Podría decirse que se ha enajenado de sí mismo.”(47). Y anotando acerca de la expresión social de tal fenómeno, nos dice: “La persona alienada ha perdido el contacto consigo misma e igualmente con todos los demás hombres. Se experimenta a sí misma y a los demás como se experimentan las cosas, con los sentidos y el entendimiento, pero al mismo tiempo sin una relación fructífera consigo misma o con el medio” (48). Y lo peor es que, nos dice, tal fenómeno de alienación ha llegado a ser uno de los problemas centrales de la civilización moderna. El hombre “ha construido su mundo, ha levantado fábricas y edificios, producido mercadería textil, automóviles, granos y frutos. Pero es ajeno a estos, sus propios productos y no es señor del mundo que ha construido”(49). No obstante, su análisis destaca como mal fundamental, la alienación del propio yo de la persona humana. Nos dice: “Al igual que las económicas, también las relaciones personales llevan el carácter de la alienación humana. No son ya sino relaciones entre cosas. Pero quizá las consecuencias más importantes y más devastadoras de este espíritu de instrumentalidad y alienación se encuentran en las relaciones del individuo con su propio yo. No sólo mercancías vende el hombre; se vende a sí mismo y se experimenta como mercancía. El obrero vende su fuerza de trabajo; el comerciante, el internista, el sa-

(47) FROMM,E. , *Der Moderne Mensch und seine Zukunft*, p 110, cit SCHAFF, op cit , p 221

(48) *Ibidem*

(49) FROMM,E. : *El Miedo a la Libertad*, p 126

cristán, venden su "personalidad". Necesitan una personalidad para vender sus servicios o sus productos"(50). De tal manera que, en esa importante obra: *El Miedo a la Libertad* (51), pasa a enumerar como condicionantes modernos del sentido de aislamiento y de impotencia del ser humano, los siguientes: las relaciones del empleado moderno con grandes consorcios y no con un patrón individual; el papel de cliente de grandes tiendas y ya no con un productor individual ; y, en especial, su relación con la propaganda psicológica de nuestros días. Al mismo tiempo, considera las que no tienen un sentido estrictamente económico, como la propaganda política. Al respecto nos dice: "Durante los primeros tiempos de la democracia existían varios medios por los cuales el individuo podía participar concreta y activamente con su voto en la elección de algún candidato o en la adopción de determinadas decisiones; los problemas en discusión le eran familiares, así como lo eran los candidatos; el acto de votar, realizado a menudo en una asamblea de toda la población de la ciudad, era algo concreto y en el mismo el individuo significaba realmente algo. Hoy el votante se ve frente a partidos políticos enormes, tan grandiosos y lejanos como las gigantescas organizaciones industriales."(52). Por último, destaca también la amenaza de guerra como factor para el sentimiento de impotencia e inseguridad que aliena al hombre (53). Fromm sintetiza sus conceptos acerca de la alienación humana contemporánea, citando un pasaje del diario personal de Julian Green, en el que de manera poética se nos dice: "sabía que nosotros significábamos poco en comparación con el universo, sabía que no éramos nada; pero el hecho de ser nada de una manera tan inconmensurable me parece, en cierto sentido, abrumador y a la vez alentador. Aquellos nú-

(50) FROMM, E., *El Miedo a la Libertad*, p. 127

(51) En el inglés: *The Fear of Freedom*

(52) *Ibid*, pp. 135-136

(53) *Ibid*, pp. 134-138

meros, aquellas dimensiones más allá del alcance del pensamiento humano nos subyugan por completo. ¿ Existe algo, sea lo que fuere, a lo que podamos aferrarnos? En medio de este caos de ilusiones en el que estamos sumergidos de cabeza, hay una sola cosa que se erige verdadera: el amor. Todo el resto es la nada, un espacio vacío. Nos asomamos al inmenso abismo negro. Y no tenemos miedo.”(54). Desde luego, podemos nosotros refutar que la percepción del mundo no debiera estar anclada a ciertos sentimientos que prejuicien nuestra aprehensión, pero justo aquí estriba la actitud epistemológica de nuestros días y que hemos de llamar “la novedad del nuevo mundo” la alienación del presente ha confinado al hombre a un insalvable subjetivismo en el que sentimientos como el de la impotencia y del vacío existencial, orientan en buena medida la comprensión de la realidad. Como dijera Unamuno: “ Nuestra filosofía, esto es, nuestro modo de comprender o de no comprender el mundo y la vida, brota de nuestro sentimiento respecto a la vida misma ”(55). ¿Cómo se expresan estos sentimientos en la cotidianidad del presente? Lo hacen en una contradicción dialéctica, es decir, en el sentimiento de negar los sentimientos. Como Karen Horney expresó: “el neurótico se aleja de sus propios sentimientos, deseos, convicciones y logros. Ha perdido la sensación de ser una fuerza activa, determinante en su vida. Ha dejado de experimentarse a sí mismo como un todo orgánico...se trata de una enajenación del yo real.”(56). Lo peor de todo es que tal extrañamiento de sus sentimientos no radica sólo de modo patológico en las estructuras de la personalidad, sino en la sociedad entera cada vez más. Frederick A Weiss ha distinguido, en ese mismo tenor, tres tipos de enajenación del sí mismo: la autoanestesia, la autoeli-

(54) GREEN J , *Personal Record*, cit. FROMM.E., *El Miedo a la Libertad*, p. 139

(55) UNAMUNO,M., *El Sentimiento Trágico de la Vida*, p 27

(56) HORNEY,K , cit. SCHAFF, *op.cit.*, p 246

minación y la autoidealización. Es decir, por la primera, el hombre se encuentra en un estado de confusión que, no obstante, busca; en la segunda, la persona sencillamente se adapta renunciando a la responsabilidad de empeñar su identidad; y en la tercera, se autonega en la búsqueda del yo ideal.⁽⁵⁷⁾ Y a partir de estos conceptos podemos nosotros comprender la dinámica de la sociedad moderna, aunque - a la verdad- tales consideraciones no tienen novedad alguna. Como Fromm señala: “La posición en la que se halla el individuo en nuestra época había sido prevista por algunos pensadores proféticos del siglo XIX. Kierkegaard describe al individuo desamparado, atormentado y lacerado por la duda, abrumado por el sentimiento de su soledad e insignificancia. Nietzsche tiene una visión del nihilismo en ciernes...”⁽⁵⁸⁾, y así podríamos enumerar a muchos más que advirtieron las realidades que hoy para nosotros son cotidianas. Es aquí precisamente -como podemos ver- donde radican los horizontes de la crítica marxista de la religión, pues nacida ésta en la discusión de un modo fáctico de expresarse la religión como aliada de las clases gobernantes, descubre, en su aspecto de alienación, su carácter universal y de actualidad en el presente. Alienación quiere decir experimentar el mundo y a sí mismo de manera esencialmente pasiva, receptiva, en la disyunción del sujeto y del objeto.⁽⁵⁹⁾

Concluiremos este inciso, una vez demostrada la actualidad del fenómeno de la alienación y advertidas las formas contemporáneas en que se expresa, con una cita de Kierkegaard que nos parece resumir el asunto aquí tratado. Dijo el filósofo danés: “Al cobrar conciencia de cómo son las cosas en el mundo, tal hombre se olvida de sí mismo... no se atreve a creer en sí, le parece de-

(57) WEISS, F., *Self-Alienation: Dynamics and Therapy*, cit. SCHAFF, op.cit., p 247

(58) FROMM, E., *El Miedo a la Libertad*, p. 139

(59) FROMM, E., *El Concepto del Hombre en Marx*, p 49

masiado osado ser él mismo, encuentra más fácil y más seguro ser como los otros, convertirse en un remedo, volverse un número en medio de la multitud. Ahora bien, esta forma de la desesperación pasa en el mundo prácticamente desapercibida. Un hombre tal ha ganado, por el hecho de haberse perdido, la perfección para dejarse llevar en el hacer y en el vivir.”(60) La transmutación de valores que aquí se advierte nos introduce de golpe en el análisis que continúa el análisis del sentido de novedad y vacío de la sociedad moderna. Vayamos pues, inspirados y acuciados por las palabras de Unamuno: “No basta pensar, hay que sentir nuestro destino”(61), pues “acaso la enfermedad misma sea la condición de lo que llamamos progreso, y el progreso mismo una enfermedad”(62)

B. LA NOVEDAD DE UN NUEVO MUNDO

Shen hsu, dijo una vez
Nuestro cuerpo es el árbol de la sabiduría,
nuestro espíritu es un reluciente espejo. Lustralo, quítale el polvo,
y no dejes que vuelva a asentarse en él
Hui-neng, le respondió
No hay ningún árbol de la sabiduría, ni hay espejo que pulir.
En un vacío completo, ¿dónde podría asentarse el polvo? (63)

Nos parece que el diálogo anterior que sirve de epígrafe al presente inciso, ilustra de modo muy claro la aquí llamada: “novedad de un nuevo mundo”. En efecto, al usar esta expresión no hemos querido referirnos a la evidente contemporaneidad de nuestro presente, sino al sentido de novedad, en tanto abolición del pasado, que permea en la cultura y la sociedad actual. Y más aún,

(60) KIERKEGAARD, S., *Die Krankheit zum Tode*, cit. SCHAFF, op cit., p.248

(61) UNAMUNO de, M., *El Sentimiento Trágico de la Vida*, p.39

(62) *Ibid*, p.43

(63) KLEENEY, B., *Estética del Cambio*, p. 219

a que la novedad referida no es una negación del pasado como apuesta a un determinado futuro, sino como afirmación de la novedad en su carácter de ser, esto es, en sí misma.

Marx había advertido ya que “ los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, en el marco de las condiciones escogidas por ellos mismos, sino con condiciones directamente dadas y heredadas del pasado”⁽⁶⁴⁾. Y creemos por ello que el valor “por sí” que “el cambio y la novedad” tienen en las sociedades modernas, no es sino el producto más acabado de la alienación en que nos hemos confinado. Al respecto abordaremos tres aspectos: En primer lugar, lo que denominaremos. novedad epistemológica, es decir, la creciente convicción de que el hombre construye la realidad que percibe. En segundo lugar, la novedad interior, signada por el sentimiento de vacío existencial. Y, en tercer lugar, la novedad social, es decir la vivencia más cotidiana de la “anomía”, con todas las problemáticas sociales que conlleva y que hoy por hoy son el titular inevitable de los medios de comunicación.

B.1 La Novedad Epistemológica

Cuando a Gregory Bateson le pidieron sus alumnos que definiera entre lo trivial y lo profundo en el conocer, se iniciaba una revolución epistemológica que hoy alcanza no sólo el ámbito de las ciencias sociales, sino de la ciencia en general. Bateson lo cuenta así: “cuando mis alumnos me pidieron que definiera esa diferencia, me quedé perplejo. Respondí vagamente que cualquier estudio que arroje luz sobre la naturaleza del “orden” o del “patrón” que existen en el uni-

(64) MARX, C., El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte, p. 13

verso es con seguridad algo no trivial. Pero esta respuesta -concluyó- no es sino una petición de principio.”(65). A partir de ello, como señala Mark Engel (66), Bateson acudiría a la convicción de que “nosotros creamos el mundo que percibimos, no porque no exista una realidad fuera de nuestras cabezas, sino porque nosotros seleccionamos y remodelamos la realidad que vemos para conformarla a nuestras creencias acerca de la clase de mundo en el que vivimos”(67). Y añade Engel: “Específicamente, es manifiesto que nuestra mente cultural ha llegado a ese punto. Pero en nuestra situación hay tanto peligros como posibilidades. No hay garantía de que las nuevas ideas hayan de ser un mejoramiento respecto de las viejas. Tampoco podemos esperanzarnos de que el cambio sea suave. Existen ya bajas psíquicas mortales provocadas por el cambio cultural.”(68).

Ahora, y para los fines de nuestra investigación, cabe preguntarnos acerca del origen de esta necesidad en el hombre contemporáneo. Como Engel apuntó no hay seguridad de la bondad del cambio, y sin embargo, el hombre de nuestros días acude a él no como ante una elección, sino como un acto de la desesperación social en la que se subsume por el vacío de ideologías y sistemas que le dirijan. Erich Fromm expone como muestras de esto “el incesante bombardeo acústico de la radio (hoy diríamos: y de la televisión, y del internet, etc), los grandes titulares periodísticos que cambian tres veces al día y dejan en la incertidumbre acerca de lo que debe considerarse realmente importante.”(69). Un hecho es innegable: existe un vacío ideológico en la sociedad contemporánea ya suficientemente ocupada en la sobrevivencia, ante una economía que en sus crisis amenaza no sólo el *status quo* sino la vida misma de la humanidad. Por otra parte, los grandes

(65) BATESON, G., Pasos hacia una Ecología de la Mente, p. 16

(66) ENGEL, M., Prefacio a Pasos hacia una Ecología de la Mente, p. 7

(67) *Ibidem*

(68) *Ibid.*, pp. 7-8

(69) FROMM, E., El Miedo a la Libertad, p. 138

sistemas ideológicos y aún religiosos han entrado en franca crisis, permitiendo la vuelta de la superstición y la magia como alternativas falsas para que el hombre logre asentar pie, ante la impotencia -dada por la alienación- de habérselas con su propio ser y destino. Como expresara de manera poética Jorge Luis Borges: “Dejo a los varios porvenires (no a todos) mi jardín de senderos que se bifurcan”⁽⁷⁰⁾

A este respecto nos conviene acudir ya a la exposición que sobre Bateson, hace su discípulo Bradford P. Keeney. En efecto, lo primero que nos dice Keeney es que la necesidad del “cambio” le viene a la sociedad de su propio devenir. Dice textualmente: “Esta comprensión (la de la epistemología cibernética como llamará a la ciencia del cambio) es absolutamente decisiva en el momento y lugar en que vivimos: los armamentos siguen apilándose, los pueblos continúan batallando por territorios, venenos creados por el hombre ya están incorporados a nuestra progenie y la educación suele producir un saber trivial...Esta situación nos lleva a una sola conclusión: gran parte de la cultura en que vivimos es insana.”⁽⁷¹⁾. Es decir, no tenemos al parecer más alternativa que la del poeta, vivir: “deambulando entre dos mundos, uno de ellos muerto, el otro impotente para nacer”⁽⁷²⁾. Adam Schaff, al respecto, en su estudio sobre la alienación como un fenómeno social, nos enseña que la enajenación en su aspecto comunitario puede ir desde el rechazamiento de determinados valores y normas de comportamiento, hasta el hecho de poner en cuestión la “totalidad del sistema establecido de los valores normativos, es decir, expresado en el lenguaje de Merton, rechazar toda la estructura cultural de la sociedad.”⁽⁷³⁾. Y si bien es cierto que la episte-

(70) BORGES, J. L., Epígrafe a la *Estética del Cambio*, op. cit.

(71) KEENEY, B., op. cit., pp. 24-25

(72) verso de Matthew Arnold

(73) SCHAFF, A., op. cit., p. 232

mología del cambio a que estamos refiriendo nació a partir del desarrollo de la cibernética y su aplicación a las circunstancias sociales del hombre, no por ello debemos dejar de asentar el riesgo y consecuencias que tendría una actitud anticultural por sí. Como Keeney expresa, el cambio que a partir de la cibernética se busca es “el más profundo que los seres humanos son capaces de manifestar, ya que significa transformar la propia manera de vivenciar el mundo ” (74)

Pero, ¿cuál es el origen de esta epistemología del cambio?. Se nos responde: “La lectura cuidadosa de la obra de Bateson indica a las claras que, a su juicio, la cibernética podría proporcionar una base epistemológica y un lenguaje apropiado para referirse al cambio personal y social” (75). Y por cibernética se está diciendo. “un procedimiento formal para examinar estos procesos y métodos de cambio”(76). Al respecto se nos muestran como ejemplos las directrices terapéuticas de Milton Erickson, pues “sus métodos para provocar el cambio abarcaban técnicas como las de alentar el comportamiento problemático, amplificar las desviaciones o anomalías, sugerir una recaída, destacar los aspectos positivos de un síntoma o provocar confusión”(77). En otras palabras, producir el rompimiento de la unidad perceptiva. Como Keeney resume: “ la cibernética forma parte de una ciencia general de la pauta y la organización. Adoptar una concepción cibernética es ingresar en un mundo de descripción radicalmente distinto de lo habitual”(78). De allí que a manera de conclusión nos diga: “ Sostengo que cualquier posición, perspectiva, marco conceptual de referencia o idea es la corporización parcial de una totalidad que jamás podemos captar por entero. La verdad puede hacernos caer en el lazo de vez en cuando, pero nosotros jamás podemos

(74) KEENEY, B , op.cit , p. 21

(75) Ibid, p 20

(76) Ibid, p 22

(77) Ibidem

(78) Ibid, p. 20

hacer caer en el lazo a la verdad.” (79)

Indudablemente, tal extrañamiento con respecto a la verdad tiene consecuencias graves en cuanto a la comprensión de sí mismo por parte del hombre, ya que la epistemología es definida en este enfoque como la ciencia que se ocupa de establecer “de que manera los organismos o agregados de organismos particulares *conocen, piensan y deciden*” (80), y no solo como el “conjunto de técnicas analíticas y críticas que definen los límites de los procesos del conocimiento” (81). En otras palabras, establece que para concebir un “otro mundo” se requiere estar ya en ese otro mundo (82) con lo cual la alienación deja de ser una forma extrañada de vida para convertirse -por medio del mismo extrañamiento- en una forma auténtica de existencia. Es decir, la vida alienada se torna en real y viceversa.

Claro que la epistemología cibernética no establece un relativismo a secas. Keeney nos lo explica así: “no hay correspondencia directa entre un suceso que ocurre “fuera” de nosotros y nuestra experiencia interior de él. Hasta podríamos llegar a proponer que el mundo, tal como cada uno lo conoce, es enteramente construido por él mismo, pero a mi juicio este “solipsismo ingenuo” es una concepción tan limitada como aquella otra según la cual el mundo real está “allí fuera” y nuestros sentidos no hacen más que forjar un modelo interno de él.” (83), y añade presentando la postura que sostienen. “Hay una concepción más abarcadora, que consiste en entender cada una de estas perspectivas (la del solipsismo ingenuo y la del realismo ingenuo) como atisbos sólo

(79) KEENEY, B., op cit., p. 17

(80) *Ibid.*, p. 27

(81) *Ibidem*

(82) *Ibid.*, p. 29

(83) *Ibid.*, p. 17

parciales de un cuadro total”(84). Por su parte, Bateson considera que “es por demás claro que la gran mayoría de los conceptos de la psicología, psiquiatría, antropología, sociología y economía contemporáneas están completamente desconectados de la red de elementos científicos fundamentales.”(85). De allí que, partiendo de “la cibernética, la ecología y la teoría de los sistemas”(86) esta epistemología del cambio esté cobrando auge en todas las ciencias sociales y en la comprensión del mundo en general. El constructivismo es ya una realidad y a diferencia del relativismo en que la verdad ha naufragado en otras épocas de la humanidad, esta teoría cala hondo en el sentimiento de extrañamiento del hombre contemporáneo con respecto a su realidad. Como dijera V. Frankl: “vivimos en la época del sentimiento del sinsentido en expansión”(87), pues como Engel, discípulo de Bateson señaló: “para que una persona cambie sus percepciones básicas, las que determinan sus creencias -lo que Bateson denomina sus premisas epistemológicas- tiene que tomar primero conciencia de que la realidad no es necesariamente lo que él cree que es”(88). En palabras de Marx, diríamos que: “La enajenación de sí mismo y de la naturaleza se muestra siempre en el puesto que el hombre se da a sí mismo y a la naturaleza frente a otros hombres distintos de él”(89), y que éste es justamente el riesgo del constructivismo, que el hombre al final no sepa si la realidad es sólo un constructo que él ha producido, o si está, en verdad, delante de él para transformarla.

Al nivel de la acción y la cotidianidad concreta de los hombres, tal epistemología cobra más un sentido de relativismo moral y social que el de un instrumento de investigación científica.

(84) KEENEY,B , op.cit , p 17

(85) BATESON,G , op.cit.,p. 19

(86) KEENEY,B , op.cit., p 19

(87) FRANKL,V , La Voluntad de Sentido, p 31

(88) ENGEL,M , op.cit , p 7

(89) MARX,C , El Capital, OME 5, p.357

Las sociedades modernas enfrentan las consecuencias de este sentido de novedad en el que lo “establecido” se constituye como disvalor y en las que “lo nuevo” parece ser el valor fundamental y el significado auténtico de la vida. Schaff lo expresó así. “A una categoría similar, si bien menos chocante, pertenecen las extravagancias en el vestir, y en general en el hábito externo, que se desvían de la norma válida: comenzando por las barbas y los cabellos largos de los hombres, hasta llegar a las cabezas rapadas de las muchachas... Puede uno reírse y mofarse, pero no habría que perder de vista el problema que tras ello se oculta. Tonterías ciertamente, y sin embargo, en ellas se manifiesta la protesta y la alienación”⁽⁹⁰⁾ De tal manera que, como veremos adelante al tratar el fenómeno de la anomia en las formas contemporáneas de vida, la exacerbación del cambio por el cambio mismo, priva al hombre de un sentimiento fundamental de orden y dirección que le confina en el egoísmo y le aliena de su ser más íntimo: su ser social

B.2 La Novedad Interior

Victor Frankl en su obra La Voluntad de Sentido, cita estas palabras de Albert Einstein: “Quien siente su vida vacía de sentido, no solamente es desgraciado sino apenas capaz de sobrevivir”⁽⁹¹⁾. Y por ello nos dice que el hecho de solamente sobrevivir “no puede constituir el valor máximo. Ser hombre significa estar preparado y orientado hacia algo que no es él mismo”⁽⁹²⁾ y concluye: “En cuanto una vida humana ya no trasciende más allá de sí mismo, no tiene sentido permanecer con vida; más aún, sería imposible”⁽⁹³⁾. Desde luego nos aclara que esto no significa la uti-

(90) SCHIAFF, A., op.cit., p.234

(91) FRANKL, V., La Voluntad de Sentido, p.37

(92) Ibidem

(93) Ibidem

lización del mundo para los fines individuales de la persona, sino el rompimiento de la alienación, hallamos en el mundo que nos ha sido ajeno. Dice en otra de sus obras más importantes: "No debe considerarse el mundo como simple expresión de uno mismo, ni tampoco como mero instrumento, o como medio para conseguir la autorrealización. En ambos casos la visión del mundo, o *Weltanschauung*, se convierte en *Weltentwertung*, es decir, menosprecio del mundo."⁽⁹⁴⁾.

¿De qué forma se expresa esta ausencia de sentido de vida en las sociedades modernas? A este respecto la ilustración que Adam Schaff hace nos parece apenas congruente con una realidad que a todas luces le sobrepasa. Nos dice: "la alienación del hombre frente a su propia vida, es decir, su sensación de haber perdido el sentido de su vida, su meta, es un fenómeno que existe realmente a escala social y que no se detiene ante ningún sistema determinado, ante ninguna clase social determinada. Alcohólicos y drogadictos, perversos y delincuentes sexuales, bandidos y gánsters, matones y delincuentes juveniles, los tenemos en abundancia en cada una de las sociedades actualmente existentes, o por lo menos no sólo en los círculos burgueses; los fenómenos de esta especie están especialmente difundidos en las llamadas clases "inferiores", lo cual es perfectamente comprensible sociológica y psicológicamente. Quien no quiera enterarse de ello, se cierra también a la posibilidad de conocer las causas de fenómenos sociales tales como la delincuencia juvenil, el alcoholismo, la drogadicción, etc., cuando éstos adquieren un carácter que afecta a la sociedad toda."⁽⁹⁵⁾.

En este sentido, Frankl lo explica así, a partir de sus experiencias en Auschwitz durante la

(94) FRANKL, V., *El Hombre en busca de Sentido*, p. 109

(95) SCHAFF, A., *op.cit.*, p. 253

segunda guerra mundial: "Cada edad tiene su propia neurosis colectiva. Y a cada edad precisa su propia psicoterapia para vencerla. El vacío existencial que es la neurosis masiva de nuestro tiempo puede descubrirse como una forma privada y personal de nihilismo, ya que el nihilismo puede definirse como la aseveración de que el ser carece de significación"⁽⁹⁶⁾. Y esto tiene una relación directa con el modo social de producción vigente, ya que "la pregunta del sentido de la vida viene provocada no sólo por la frustración de las necesidades inferiores sino también, obviamente, por la satisfacción de dichas necesidades, por ejemplo en el marco de la sociedad de la opulencia"⁽⁹⁷⁾. Frankl retoma, si no el concepto de alienación, si su realidad. La sociedad moderna, en el análisis logoterapéutico, conduce al hombre a un extrañamiento de si mismo con respecto a su realidad, al obligarle a "inventarse" un sentido. En palabras textuales nos dice. "El sentido debe descubrirse, pero no puede inventarse. Lo que se inventa o es un sentido subjetivo, un mero sentimiento de sentido, o un contrasentido"⁽⁹⁸⁾, y nos explica de modo más claro. "Se comprende, pues, que el hombre que no es capaz de descubrir un sentido en su vida, ni tampoco imaginárselo, se inventa, para huir de la maldición del complejo de vacuidad, o bien un contrasentido o bien un sentido subjetivo"⁽⁹⁹⁾. La expresión social de esto es la creciente práctica de la drogadicción, la comercialización del sexo y aún el hecho en apariencia superficial de la "embriaguez de la velocidad"⁽¹⁰⁰⁾. Comenta Frankl: "El *horror vacui* -la angustia del vacío- (se da) en la tentativa de ensordecer el vacío existencial con el rugido de los motores (y) del vertiginoso aumento de la motorización"⁽¹⁰¹⁾.

(96) FRANKL, V, *La Voluntad de sentido*, p.37

(97) FRANKL, V, *Ante el Vacío Existencial*, p.17

(98) *Ibid*, p.30

(99) *Ibidem*

(100) *Ibid*, p.90

(101) *Ibidem*

Tanto que Frankl concluye: “ Considero el ritmo acelerado de la vida actual como un intento de automedicación -aunque inútil- de la frustración existencial. Cuanto más desconoce el hombre el objetivo de su vida, más trepidante ritmo da a esta vida”⁽¹⁰²⁾. De la misma manera y bajo el mismo lente interpretativo lee otras realidades sociales que nos son conocidas. Es cierto que muchas de las necesidades materiales de sobrevivencia nos son satisfechas en esta sociedad de mercancías, pero también es cierto que esto no ha cubierto sino precipitado otras necesidades, a las que solemos llamar “interiores”. En su obra: El Hombre Doliente, Frankl lo expresa así: “En la sociedad del bienestar y de la abundancia buena parte de la población posee medios económicos, pero carece de metas vitales. tiene de qué vivir, pero su vida carece de un por qué, de un sentido. Nuestra sociedad es también una sociedad de tiempo libre, y sectores cada vez más amplios de ella disponen de más tiempo, pero no saben como emplearlo razonablemente. Resulta así que el hombre actual pasa menos necesidad y sufre menos tensiones que el hombre del pasado y ya no sabe soportar ambas cosas su tolerancia a la frustración ha disminuido”⁽¹⁰³⁾. Es decir, que los fenómenos actuales de violencia social, de delincuencia inusitada y de modo especial el alto índice de suicidios que sufrimos no se agotan en una causalidad individual y patológica, sino que son efectos de una dinámica general de alienación y extrañamiento del hombre con respecto a su ser total. Como Frankl señala en Logoterapia y Análisis Existencial, “ Durante mucho tiempo la visión del mundo no era más que objeto de la actuación psiquiátrica, se caía en el error del psicologismo y hasta se creía poder hablar de una psicopatología del mundo. No se tenía en cuenta que, por ejemplo, de-

(102) FRANKL, V., Ante el Vacío Existencial, p. 90

(103) FRANKL, V., El Hombre Doliente, p.53

ducir una concepción del mundo pesimista o derrotista a partir de un sentimiento de inferioridad representaba una crítica inadecuada, así como si a una persona que duda y se angustia del sentido de la vida se le aconsejase mejorar su estado corporal a través de una cura de arsénico.”(104)

No cabe duda, el mundo ha devenido en una novedad interior del ser humano. Los riesgos no nos son desconocidos y campean principalmente en nuestra juventud privada de ideologías y pensamientos de referencia. Como señaló Becky Leet: “tenemos la pildora, que nos libera de las consecuencias de la actividad sexual; hoy no existe ninguna razón médica para estar sexualmente perturbados”(105), y, por otra parte “poseemos el poder, basta tan sólo con que echemos una mirada a los políticos americanos, que tiemblan ante la joven generación como ante la Guardia Roja de China”(106), y no obstante, no logramos asir nuestra realidad y transformarla. ¿Por qué? Porque vivimos alienados con respecto a esa realidad y la expresión más actual de tal alienación no es sino la falta de sentido en que nos movemos a diario. De allí que las conclusiones sociológicas de Frankl no sean otras que estas: “Sea como fuere, el complejo de vacuidad es también el fundamento del auge generalizado de fenómenos tales como la agresividad, la criminalidad, el consumo de drogas y los suicidios, concretamente entre la juventud universitaria ”(107).

¿Cómo podría iniciarse el camino de la superación de tal condición del hombre moderno? Nosotros apostamos a que el análisis marxista de la religión nos podría ser buen instrumento para comprender no sólo las condiciones objetivas de tal situación (alienación del consumo, del trabajo y económica en general) sino también, y muy especialmente, las subjetivas que tienen que ver con

(104) FRANKL, V., Logoterapia y Análisis Existencial, p.28

(105) cit. FRANKL, Ante el Vacío Existencial, p.84

(106) *Ibidem*

(107) *Ibid*, Apéndice, p. 134

la espiritualidad del ser humano. En efecto, librada ya de su expresión fáctica y temporal, la crítica que Marx hiciera del fenómeno religioso, nos permitiría hurgar en el ser individual y social del hombre, es decir, en su ser genérico y real, ya que -como señala Frankl en su Ensayo de una Patodicea: “El hombre medio de hoy está dominado por la superstición de los más diversos poderes del destino, y el nihilismo contemporáneo no hace sino alimentar esta creencia en el destino. Los tres grandes “homunculismos”: el biologismo, el psicologismo y el sociologismo, persuaden al hombre de que es mero autómatas de reflejos, mero aparato de instintos o mero producto de la sangre y la tierra, de la herencia y del medio ambiente o de factores similares, sin libertad ni responsabilidad”(108). Nosotros creemos que en cambio, en la raíz del concepto de alienación existe la intuición fundamental de la creación humana, creación aún de su propia alienación. El rescate entonces de tal concepto no estaría en el orden del criticado “revisiónismo” con que se acusó a los que pretendieron dicha relectura, sino en el de la urgente necesidad de atisbar de nueva cuenta en las potencialidades creadoras del espíritu humano, y a partir de éstas, proponer la posibilidad de la creación-descubrimiento de su realidad y su destino. El Hombre de hoy ha apostado tal revolución a la de la técnica y la ciencia, no obstante, como dice Frankl. “El Hombre ya no se comprende sino como un ser de la naturaleza, según la actitud naturalista y entiende el mundo nada más que como un medio para un fin, de acuerdo a la posición técnico-utilitarista. Así somete el mundo por la técnica. Al mismo tiempo, sin embargo, mientras el mundo se convierte para él en objeto de sometimiento, se torna él mismo, el hombre en su propio “opuesto”: en objeto”(109). Ha apostado

(108) FRANKL., V., El Hombre Doliente, p. 238

(109) FRANKL., V., La Voluntad de Sentido, p. 88

también a la revolución económica, pues ha creído con Knickerbocker, que “la existencia se puede considerar como una lucha constante por la satisfacción de necesidades, la reducción de tensiones y el mantenimiento del equilibrio”⁽¹¹⁰⁾. No obstante, está visto que tal sociedad de la opulencia, la *affluent society* ⁽¹¹¹⁾ -como la llamara Frankl- al exaltar la “voluntad de tener dinero”⁽¹¹²⁾ sólo ha conducido al hombre a una mayor frustración Y, por último, la humanidad ha apostado su destino a una revolución epistemológica que -como vimos en el inciso anterior- ha llevado a sus más peligrosas consecuencias el relativismo moral, religioso y axiológico en general. En conclusión: la teoría logoterapéutica que explica las realidades modernas del ser humano se emparenta con la teoría de la alienación humana de Carlos Marx, al decir que “el hombre en actitud existencial provisional no considera necesario actuar y afrontar su destino”⁽¹¹³⁾, sino que toma una de estas notas esenciales de patología del espíritu: la actitud existencial provisional, por la que se angustia y anodada en la transitoriedad de la existencia; la actitud vital fatalista, por la que se interpreta como un sujeto movido por poderes fuera de él; la idea colectivista, por la que se pierde a sí mismo en la masa, y el fanatismo, en que construye una meta-realidad que le exime fantásticamente de sus retos en la realidad ⁽¹¹⁴⁾ - al respecto Frankl dice que “en una época en la que los diez mandamientos han perdido para muchos su vigencia, el hombre debe capacitarse para percibir los 10 000 mandamientos incluidos en las 10 000 situaciones con las que le confronta su vida.”⁽¹¹⁵⁾ - . De tal forma que para Frankl, tanto el totalitarismo del hemisferio oriental, como el conformismo en que se de-

(110) KNICKERBOCKER, J., “*J. Social Issues*”, cit FRANKL, *El Hombre Doliente*, p 24

(111) FRANKL, V., *El Hombre Doliente*, p. 20

(112) FRANKL, V., *El Hombre en Busca de Sentido*, p. 106

(113) FRANKL, V., *El Hombre Doliente*, p. 238

(114) *Ibid*, pp.238-239

(115) *Ibid*, p. 20

bate el hemisferio occidental (116), no son sino dos formas de expresar la misma realidad social: la alienación humana.

Las sociedades modernas han debido pagar el precio de tal condición de la vida humana, y su expresión más específicamente social la abordaremos en el siguiente apartado.

B.3 La Novedad Social

Si de modo personal la alienación se expresa en la falta de sentido, de modo social esta alienación en que sucumbe el hombre de nuestros días, se llama: Anomia.

Fue Emile Durkheim (117) quien acuñó tal término para mentar una situación de ausencia de normas de la convivencia humana socialmente aceptadas. Es decir, la ruptura del sistema de normas que le eran al hombre obligatorias. La expresión inglesa que consideramos anteriormente, la *normlessness*, sería la expresión sociológica más cercana a tal concepto. Durkheim dedicó buena parte de sus reflexiones al fenómeno moderno del suicidio. Observó que tal realidad no dependía directamente de las crisis económicas y financieras, sino “de las perturbaciones del orden colectivo” (118), que permitían que, a pesar “del mayor bienestar o un fortalecimiento de la vitalidad general” (119), las situaciones de suicidio siguieran elevándose en su nivel de recurrencia. En otras palabras, el concepto del hombre que enseñara D. Mc Gregor, al decirnos que “toda conducta humana se orienta hacia la satisfacción de necesidades” (120), o el de Murelius, en el mismo tenor, al decir-

(116) FRANKL, V., *El Hombre Doliente*, p. 15

(117) DURKHEIM, E., *Le suicide*, cit. SCHAFF, A., op. cit., p. 190

(118) DURKHEIM, E., op. cit., pp. 278-279

(119) *Ibidem*

(120) cit. FRANKL, V., *El Hombre Doliente*, p. 24

nos que en la vida “tendemos a satisfacer necesidades, es decir, a reducir tensiones”⁽¹²¹⁾, y que tan influidos fueron del naturalismo y el psicologismo del siglo pasado e inicios del presente, se derrumbaba ante la evidencia innegable de nuevas realidades en los sentimientos y en las pasiones humanas.

La explicación que nos brinda Durkheim es la siguiente: Que el hombre, recibe las leyes que rigen su convivencia social “no del medio material, que se las impone sin consideraciones, sino de una conciencia superior a la suya, y cuya superioridad experimenta”⁽¹²²⁾. Es decir, que las limitaciones que le son impuestas al hombre, no son físicas, sino morales, es decir, sociales. Es la sociedad entonces -alienada luego con respecto a su sí mismo- quien las impone y de allí que, al gestarse después - como cada día en las sociedades modernas- un cambio brusco, un rompimiento paradigmático, o una crisis o prosperidad financiera repentina, es la misma sociedad la que queda incapacitada para cumplir la función de autoridad normativa para con sus miembros. ¿El resultado?: La actitud antisocial con que se cierra el ciclo de la alienación Durkheim lo expresa literalmente así: “La anomía es, pues, en nuestras sociedades modernas, un factor de suicidios específico y que se presenta regularmente. Se diferencia por no estar determinado por la forma y modo en la cual está ligado cada individuo con su sociedad, sino en la manera en que ésta regula a sus miembros.”⁽¹²³⁾ Y concluye: “Ciertamente que este suicidio presenta algunas similitudes con el egoísta. Ambos se producen ya que la sociedad no le es suficientemente presente al individuo”⁽¹²⁴⁾

Ahora bien, no sólo el fenómeno del suicidio -propio muy en especial de las sociedades del

(121) cit FRANKL, V., *El Hombre Doliente*, p.24

(122) DURKHEIM, E., op.cit., pp.287-288

(123) Ibid, pp.296-297

(124) Ibidem

tiempo presente- cae bajo esta categoría de la anomia, sino todos los comportamientos que manifiestan no sólo una actitud agresiva del hombre hacia su sociedad, sino aún más la “certeza” de que “su” sociedad no está ,en verdad, frente a él. En este orden de cosas podemos también considerar la criminalidad, y en especial la criminalidad por la criminalidad misma que campea en nuestras sociedades. Como señala Albert Cohen: “El comportamiento del delincuente es correcto, medido con los patrones de su subcultura, precisamente porque es incorrecto según las normas de la cultura general”(125). Es decir, que “crimen significa siempre, pues, la lesión del sistema socialmente aceptado de las normas de comportamiento”(126). La violencia no es sólo la negación del sistema de valores internalizado de las personas. la mejor prueba es que muchos delincuentes son buenos padres, “piadosos” con respecto a creencias religiosas y que respetan los valores propios de su subcultura (fidelidad, amistad, compromiso, etc), la violencia moderna es primera y fundamentalmente una expresión de la alienación que vive el hombre con respecto a su sociedad. Por supuesto que operan también factores objetivos como la pobreza, la miseria y la falta de alternativas educativas, pero no podemos negar la importancia de factores de alienación subjetiva como la anomia que aquí consideramos. Al respecto -por ejemplo- de la violencia y delincuencia sexual que vivimos a diario en todas las ciudades del mundo, Adam Schaff nos comenta: “No es en modo alguno casual que síntomas de disolución de la moral sexual dominante, en caso extremo tendencias al caos sexual, hagan su aparición en periodos de general decadencia de las estructuras de la vida social hasta entonces dominantes: en el estadio de transición de una formación social a la otra

(125) COHEN, A., *Delinquent Boys. The Culture of the Gang*, p.28, cit SCHAFF, A., op.cit., p.237

(126) SCHAFF, A., op.cit , p.236

cuando una está en su ocaso y la otra, nueva, todavía no ha llegado a darse una forma.”⁽¹²⁷⁾, y nos cita por ejemplos los fenómenos en las cortes de Luis XIV y Luis XV en Francia, cuando el libertinaje sexual se vivió en esas sociedades de “moral especialmente rigurosa”⁽¹²⁸⁾. ¿Cuáles eran las causas más profundas?: la descomposición que la sociedad experimentaba y que producían el fenómeno aquí considerado de anomia, pues la cultura no era una referencia suficiente para el comportamiento humano sino que le arrojaba a la alienación moral.

Ahora, el problema en nuestras sociedades es mucho mayor cuando ni siquiera se anuncia, ante la descomposición del sistema actual de vida, el rumbo al que nos habrá de conducir la cultura reinante del “cambio”. El hombre de nuestros días actúa a cada momento rompiendo con lo establecido pero sin proponer a la conciencia social un nuevo derrotero.

Durkheim al ocuparse del asunto de la división del trabajo social, atisba por una solución al decirnos que las causas profundas de la anomia deben buscarse en la falta de contactos suficientes y suficientemente constantes entre los órganos solidarios del organismo social; es decir, en palabras del marxismo, en la superación de la alienación social, pues “sólo la sociedad está en situación de jugar este papel moderador, ya sea en forma directa y como totalidad, o por medio de uno de sus órganos. Porque ella es la única fuerza superior al individuo cuya superioridad éste también reconoce. Ella únicamente tiene la autoridad necesaria para sentenciar en derecho y poner a los deseos trabas más allá de las cuales no está permitido ir”⁽¹²⁹⁾. No obstante, la dinámica del individualismo en las sociedades capitalistas y del totalitarismo soviético que recientemente sufri-

(127) SCHIAFF, A., op cit., pp.233-234

(128) Ibid, p 234

(129) DURKHEIM, E., op.cit., p.283

mos, está exactamente en la dirección contraria.

Concluyendo pues, y sin posibilidad de poner en duda la crisis social que padecemos, diremos que el hombre de nuestros días sucumbe ante la novedad epistemológica de un mundo nuevo que le arroja en el escepticismo o le conmina a la vuelta primitiva a la superstición y la magia; sucumbe ante la novedad interior del vacío existencial por la pérdida de ideologías, de tradiciones y su apartamiento cada vez más pronunciado de su realidad natural, en un mundo dominado por la tecnología y la vida artificial, y sucumbe, finalmente, en un estado social caótico de anomia que le hace cada vez más difícil y riesgosa su vida en sociedad. Los efectos son contundentes: a las condiciones objetivas de su existencia (alimento, vivienda, educación, trabajo, etc.) de por sí ya complejas en el presente sistema económico, se suman las resultantes de su alienación subjetiva: la violencia, la soledad, la descomposición familiar, el sentimiento de inseguridad, el relativismo moral y el escepticismo epistemológico, el caos sexual, la delincuencia, y, en fin, una vida que corre más y más desenfrenadamente hacia el sinsentido y la autodestrucción.

Nosotros, en este contexto, estamos convencidos que una vuelta a los orígenes de la crítica marxista de la religión, nos pondría de nueva cuenta de cara al germen de la alienación objetiva y subjetiva que trajo consigo el desarrollo de las sociedades modernas, y que nos permitiría -desde allí- trazar un nuevo planteamiento de la vida humana, de su espiritualidad y de las necesidades que debe satisfacer su vida en sociedad. Tal tarea no es sencilla, pero en nuestros días, es vital. Tal tarea no se hará sino sumando las distintas formas y expresiones de la reflexión humana, pero la valoración del marxismo, es, sin duda, -en nuestro presente- un buen paso.

C. LA ESPIRITUALIDAD DEL HOMBRE DE HOY

“El ideal del hombre no es, pues, una libertad puramente personal, sino una libertad vivida en una comunidad fraterna, en la futura sociedad sin clases. Confiar en el hombre significa confiar en el porvenir de la humanidad. El fundamento de la nueva sociedad será un régimen de producción totalmente respetuoso de la dignidad de cada hombre, en el que cada uno dará según sus capacidades y recibirá según sus necesidades. El egoísmo, fruto de la alienación económica, quedará definitivamente superado, y las relaciones entre los hombres estarán reguladas espontáneamente, sin constricciones, por la justicia y el amor.”
Julio Girardi (130)

Hablar de espiritualidad en nuestros días parece nombrar asuntos de un pasado lejano. El hombre de hoy, sacudido en su ser interior por el individualismo y el desarrollo tecnológico, parece no interesarse más por estas dimensiones de la vida que, no obstante, son el fundamento de su obrar diario, de sus aspiraciones y del sentido de su existencia.

En la reflexión que nos compete, sin embargo, la espiritualidad no tiene un sentido místico ni abstracto, sino uno social y vivencial. Llamamos espiritualidad al sentido más profundo que el hombre imprime a todo cuanto hace: a su transformación de la naturaleza, a su vida social y a su apuesta última de trascendencia en su obrar más práctico y cotidiano. Como señalara el marxista Roger Garaudy: “El hombre no es solamente lo que es, es también todo lo que no es, todo lo que le falta aún.” (131)

Es decir que, partiendo del análisis marxista de la religión y de todos los conceptos aquí expresados, nos dirigiremos al rescate de las dimensiones de la vida humana que le permitirían al hombre afrontar cabalmente los compromisos de su existencia, ya que “es esencial al dinamismo cristiano, para ser cristiano, asumir el dinamismo humano con todas sus exigencias.” (132) Es por

(130) GIRARDI, J., *Marxismo y Cristianismo*, p.86

(131) GARAUUDY, R., *Hombre Cristiano y Hombre Marxista*, p.24

(132) GIRARDI, J., *Cristianismo y Liberación del Hombre*, p. 31

ello que en este último apartado de nuestra investigación, consideraremos en primer lugar el concepto de trascendencia en el pensamiento marxista, así como su relación con las aspiraciones y necesidades del hombre en las sociedades del presente; y, finalmente para concluir esta tesis, hablaremos de los puntos de convergencia entre el ideal marxista y cristiano de espiritualidad, mostrando con ello la actualidad y trascendencia de la crítica religiosa de Carlos Marx y su valor para la comprensión y esperanza del hombre de nuestros días.

C 1 Espiritualidad y Trascendencia Marxista

Como bien señaló Julio Girardi, “asumir los valores humanos exige compartir todos los ideales auténticos de los hombres, y en primer lugar la esperanza terrestre, el proyecto de vida nueva”⁽¹³³⁾. En efecto, la espiritualidad y trascendencia para el marxista están presentes aunque de modo singular en sus ideales. Baste recordar las palabras de Ernst Bloch, el marxista alemán, en torno a la muerte del héroe rojo en las cárceles nazis. Nos afirma Bloch de modo poético: “Todos llevan a su tumba flores viejas, algunas secas ya y otras irreconocibles. Tan sólo una categoría de hombres avanza hacia la muerte carente de cualquier consuelo tradicional. el héroe rojo. Confesando hasta el momento en que es asesinado la causa por la que ha vivido, avanza fríamente, firmemente, conscientemente hacia la nada en la que le han enseñado a creer como espíritu libre que es. Su sacrificio es diferente al de los antiguos mártires: casi sin excepción, estos murmuraban una oración y así creían haber merecido el cielo. Pero el héroe comunista, bajo los zares como

(133) GIRARDI, J., Cristianismo y Liberación del Hombre, p. 29

bajo Hitler o cualquier otro régimen, se sacrifica sin esperanza de resurrección. Su viernes santo no se ve endulzado -y mucho menos suprimido- con ningún domingo de pascua, un domingo en el que él mismo volverá personalmente a la vida. El cielo hacia el que los mártires levantaban los brazos en medio de las llamas y del fuego, ese cielo no existe para el materialista rojo; y sin embargo, muere confesando una causa...” (134).

¿ A dónde apunta entonces la trascendencia marxista que hace a los suyos vivir y morir por tan nobles ideales de justicia e igualdad?. Como Pablo VI dijera hablando de los ateos modernos: “los vemos también a veces movidos por nobles sentimientos, asqueados de la mediocridad y del egoísmo de tantos ambientes sociales contemporáneos, idóneos para sacar de nuestro Evangelio formas y lenguaje de solidaridad y compasión humana” (135). La respuesta nos la brinda Roger Garaudy al decirnos. “La finalidad última de todas nuestras acciones, de todos nuestros combates, como militantes comunistas, consiste en hacer de cada hombre un hombre, es decir, un creador, un centro de iniciativa histórica y de creación en el plano económico, político, en el plano de la cultura y del amor, en el plano espiritual.” (136). Así pues, la meta del marxismo al nivel antropológico no se limita a la superación de la alienación ,ya objetiva o ya subjetiva, sino que pretende, a partir de la superación de la alienación, la edificación de un hombre total. En palabras de Garaudy: “el hombre total...no es solamente el hombre desalienado, sino el hombre que vive de una vida universal ” (137). O ,como dijo en su conferencia: Materialismo y Trascendencia de 1964: “El hombre nunca está acabado. El comunismo no es el fin de su historia, sino al contrario, el fin de esta

(134) BLOCH, E , *Das Prinzip Hoffnung*, 1378-1379, cit. GIRARDI, Cristianismo y Liberación del Hombre, pp.51-52

(135) *Ecclesiam suam*, p.72,núm.65, cit. GIRARDI, Marxismo y Cristianismo, p.213

(136) GARAUDY, R., Marxismo del Siglo XX, p. 154

(137) GARAUDY, R , Materialismo y Trascendencia, en El Hombre Cristiano y el Hombre Marxista (compilación), p. 28

prehistoria bestial en la que todavía vivimos y en la que reina la ley de la selva de los antagonismos de clases y de naciones. El comunismo es el principio de una historia propiamente humana en la que la acción del hombre no será ya combate contra otros hombres, sino transformación sin límite y sin fin de la naturaleza y creación de uno mismo”(138) Y en el mismo tenor, Rodolfo Mondolfo en su conocida obra: El Humanismo de Marx , nos dice: “ el movimiento proletario crea al hombre en cuanto afirma y hace operante la exigencia de su humanidad de su desarrollo espiritual, de su conquista de la personalidad.”(139).

Sin embargo, la consideración de trascendencia por parte del marxismo, plantea un problema para la consistencia de su sistema, es decir: ¿ como llenar de sentido los conceptos abstractos de “hombre total”, “creación de uno mismo”, “su humanidad”, ó “desarrollo espiritual”? Desde luego, un riesgo interpretativo inmediato sería suponer que se desprenderán de una concepción a priori del hombre, es decir de una comprensión preestablecida de su ser. No obstante, esto sería traicionar la médula fundamental del materialismo histórico. De tal forma que los marxistas han preferido hacerlo a partir de su propio obrar social. O como Marx mismo señalara: “ Sólo en la comunidad con otros, cada individuo tiene los medios para desarrollar en todos los aspectos sus capacidades, sólo en la comunidad, por lo tanto, es posible la libertad personal ”(140). De allí que, al hablar de trascendencia marxista debemos cuidarnos de entender por ello la trascendencia mística, personal y egoísta que ponderan las sociedades capitalistas, o la trascendencia-masa a que obligan los estados totalitarios. Trascendencia para el marxismo significa fundamentalmente: com-

(138) GARAUDY,R , Karl Marx, p.152

(139) MONDOLFO,R., El Humanismo de Marx, p. 53

(140) MARX,C., La Ideología Alemana, p.64

promiso, ó como Marx dijera en los Manuscritos Económico-Filosóficos: “la producción práctica de un mundo objetivo, la elaboración de la naturaleza inorgánica es la afirmación del hombre como un ser genérico consciente, es decir, la afirmación de un ser que se relaciona con un género como con su propia esencia o que se relaciona consigo mismo como ser genérico.”⁽¹⁴¹⁾. Es decir: es sólo en la elaboración del mundo objetivo en donde el hombre se afirma realmente ⁽¹⁴²⁾. De allí la trascendencia del tema de la alienación para la comprensión del hombre contemporáneo, pues “el trabajo alienado, al arrancar al hombre el objeto de su producción, le arranca su vida genérica” ⁽¹⁴³⁾. Oskar Schatz, escribiendo al respecto dijo “La preocupación por la “alienación” del hombre parece brindarse a sí misma como un vínculo muy útil entre el socialismo y el humanismo y entre los cristianos y los no cristianos. Porque todo análisis serio del fenómeno “hombre” tropieza tarde o temprano con la categoría “alienación”, que es a su vez un concepto completo que concierne a todos los matices de la conducta humana.” ⁽¹⁴⁴⁾

Marx estableció tres terminos para hablar del hombre “Según Marx, el individuo debía ser “total”, “personal” y “auto-activo” (*selbsttaetig*)”⁽¹⁴⁵⁾. Y desde el análisis de ellos podemos partir para comprender la trascendencia marxista. Marek Fritzhand, autor de Hombre, Humanismo y Moral, nos brinda una visión general de tales conceptos. Nos dice: “El hombre “total” es un hombre completo, cuya propia realización no conoce fronteras. Es un individuo humano que no está separado por la propiedad privada de la “totalidad” del mundo de la cultura y la civilización. La “totalidad” de ese ser humano consiste en su “posesión” de dicho mundo total, posesión ésta en-

(141) MARX, C., Manuscritos Económico-Filosóficos, pp. 111-112

(142) *Ibid*, p. 112

(143) *Ibid*, p. 113

(144) SCHATZ, O., Alienación, Marxismo y Humanismo, en Humanismo Socialista de Erich Fromm, p.343

(145) FRITZHAND, M., El Ideal del Hombre según Marx, en Humanismo Socialista, p. 193

tendida aquí como la mayor participación posible en la creación y el disfrute de los bienes de la civilización y la cultura.”(146). En otras palabras, el hombre “total” es tal porque ha superado la alienación que le hacía extraño a su propio mundo y a sus semejantes

Con respecto al concepto de “hombre personal”, nos dice: “Marx consideraba que el hombre “personal” es un hombre que es “él mismo”, que manifiesta sus rasgos personales y que desarrolla armoniosamente su carácter y su individualidad. Este hombre ideal no conoce contradicciones entre su vida personal y su vida social, ni diferencias entre lo que es o puede ser y aquello que la división coactiva del trabajo y de las clases hacen de él”(147). Y, por último, nos dice que el ideal del hombre en Marx es “un “hombre activo” cuya “actividad” es de su propia factura y emana de sus propias necesidades (*selbstbetaetigung*)”(148), y más adelante nos especifica que tal “auto-actividad” no es ni más ni menos que la libertad.”(149).

Ahora bien, en la sociedad del presente tal ideal de hombre y de libertad no pueden ser alcanzados a causa de la alienación. Por el contrario “cuanto más crece y se perfecciona el mundo humano que ellos (los hombres) crearon, cuanto mas se desarrollan la cultura y la civilización, más se empequeñecen ellos, más de desvalorizan, y mayor es el miedo que experimentan al contemplar el mundo.”(150). Y tal condición de enajenación, además, no es privativa sólo de las clases oprimidas, sino que “también los opresores, están subordinados al poder ajeno de las cosas.. Todos están controlados por “factores inhumanos” destructivos ”(151) De allí que la trascendencia en

(146) FRITZLIAND, M., op cit., p. 195

(147) Ibid, p. 198

(148) Ibidem

(149) Ibid, p. 199

(150) Ibidem

(151) Ibid, p.200

el pensamiento marxista sea, antes que nada, una convocatoria a la transformación de las condiciones objetivas que posibilitan todas las demás alienaciones.

Marx lo expresó así: “ En general, la afirmación de que el hombre está alienado de su ser genérico quiere decir que un hombre está alienado del otro, como cada uno de ellos está alienado de la esencia humana”(152). Pero...¿cuál era esta “esencia humana” a la que Marx hacía referencia?. La respuesta nos la da en los Cuadernos de París, donde nos dice: “Siendo el verdadero ser comunitario la esencia humana, los hombres al poner en acción su esencia, crean, producen la comunidad humana, el ser social, que no es un poder abstracto-universal, enfrentado al individuo singular sino la esencia de cada individuo, su propia actividad, su propia vida, su propio goce, su propia riqueza.” (153), y tal comunidad no es sino “la afirmación de su propia existencia”(154).

De allí que la trascendencia marxista no sea sino respecto al ser social del hombre, hacia su ser mismo, y el trabajo, sea interpretado por él como el vehículo concreto de tal trascendencia. Nos comenta en la obra citada: “En mi producción yo objetivaría (realizaría) mi individualidad, mi peculiaridad; trabajando sentiría el goce de una expresión individual de mi vida y en la contemplación del objeto tendría la alegría individual de reconocer mi personalidad como un poder real, comprobable sensiblemente, fuera de toda duda”(155). Y añade adelante: “Yo tendría en mis manifestaciones individuales la alegría de estar creando la manifestación de tu vida, es decir, de realizar y de afirmar en mi actividad individual mi verdadera naturaleza, mi esencia comunitaria, humana. Nuestras producciones serían otros tantos espejos donde nos irradiáramos a nuestras propias

(152) MARX, C., Manuscritos Económico-Filosóficos, p. 112

(153) MARX, C., Cuadernos de París, p. 137

(154) *Ibidem*

(155) *Ibid*, p. 155

esencias.”(156).

Para Marx, “ la sociedad es, pues, la plena unidad esencial del hombre con la naturaleza, la verdadera resurrección de la naturaleza, el naturalismo realizado del hombre y el humanismo realizado de la naturaleza”(157), y el trabajo, la transformación de la naturaleza, en su aspecto creativo y desalienado, el vehículo de tal unión. De tal forma que la trascendencia humana no puede sino orientarse a la realización de su ser social.

En obras posteriores Marx pondrá distancia con otras ideas de trascendencia. En la Ideología Alemana por ejemplo, nos dice: “ Hasta ahora, los hombres se han formado siempre ideas falsas acerca de si mismos, acerca de lo que son o debieran ser. Han ajustado sus relaciones a sus ideas acerca de Dios, del hombre, etc. Los productos de sus cabezas han acabado por imponerse a sus cabezas. Ellos, los creadores, se han rendido ante sus criaturas. Liberémoslos de los fantasmas cerebrales, de las ideas, de los dogmas, de los seres imaginarios bajo cuyo yugo degeneran. Rebelémonos contra esa tiranía de los pensamientos”(158). Marx, pues, está interesado en establecer “la verdad del más acá una vez desaparecido el más allá de la verdad”(159). De allí su oposición a la religiosidad que, cual opio del pueblo, ocultaba con su servilismo político y social, la verdadera condición objetiva de los hombres.

En la actualidad, no obstante, las condiciones de los hombres no han cambiado, pero la actitud de la iglesia si, como Angelo Marchese dijera: “La Iglesia y la cristiandad preconizan un modo renovado de presencia y testimonio entre los hombres”(160). De allí que el planteamiento con

(156) MARX,C., Cuadernos de París, p. 156

(157) MARX,C., Manuscritos Economía y Filosofía, p. 145

(158) MARX,C., La Ideología Alemana, p. 11

(159) MARX,C., Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, p. 102

(160) MARCHESE,A , Marxistas y Cristianos, p. 6

respecto a la trascendencia, sobre nuevos cursos. Como Bronislaw Baczko advirtió: “Marx vivió en un mundo donde no existían campos de concentración ni bombas atómicas, y muchos de nuestros problemas no eran los suyos...Empero, los problemas básicos de Marx continúan siendo también los problemas básicos de nuestro tiempo”⁽¹⁶¹⁾. Es decir: “el reinado de la alienación implica la materialización, la degradación del hombre al nivel de cosa, y la hegemonía sobre él de las cosas, relaciones e instituciones por él creadas.”⁽¹⁶²⁾, tal como las vivimos hoy

Marx apuntó a la trascendencia porque “el Comunismo sin humanismo no es comunismo y el humanismo sin comunismo no puede ser humanismo”⁽¹⁶³⁾, es sólo que tal concepto de trascendencia y humanismo no pudo sino basarlo en la ciencia de su tiempo, y en oposición a las formas ideológicas que “de facto” contribuían a la explotación de los hombres. Como Iván Sviták señala: “La antropología y el humanismo científicos tienen una nueva base empírica, si bien las ideas y los conceptos de la teoría de Marx no han perdido su validez.”⁽¹⁶⁴⁾. En otras palabras, “Como descubridor del verdadero mecanismo de la alienación humana, Marx coincide básicamente con la ciencia contemporánea, con la interpretación del hombre como un proceso, un sistema abierto, un equilibrio inestable.”⁽¹⁶⁵⁾

En la actualidad, esta comprensión total de la concepción marxista del hombre puede convertirse en hilo conductor de la problemática antropológica, toda vez que la interpretación dogmática y deformada del stalinismo ha entrado en irrevocable crisis, y que, al mismo tiempo, la denuncia de la alienación humana y de sus nefastas consecuencias en la sociedad actual, ya no es so-

(161) BACZKO, B., Marx y la Universalidad del Hombre, en Humanismo Socialista, op.cit., p. 209

(162) *Ibid*, p. 215

(163) SVITÁK, I., Principios Fundamentales del Humanismo Marxista, en Humanismo Socialista, op.cit., p. 39

(164) *Ibid*, p.41

(165) *Ibidem*.

lamente patrimonio del marxismo sino de todos los frentes de la reflexión humanística, al grado de que “es evidente que durante los últimos dos siglos el pensamiento occidental de orientación filosófica, y más tarde también de orientación social, se ha preocupado y diferenciado cada vez más en el curso de la búsqueda de una respuesta para el fenómeno de la alienación.”(166).

Sin embargo, como muchos pensadores marxistas aceptan, la vivencia moderna de tal fenómeno escapa a las circunstancias que Marx pudo haber imaginado. En ese sentido, Oskar Schatz y Ernst Florian Winter, bajo la orientación católica del asunto, nos dicen: “En la actualidad, el trabajo alienado constituye, tanto en los países llamados capitalistas como en los socialistas, un factor cuyas dimensiones gigantescas no se pudieron prever en la época de Marx”(167), y añaden: “La presunta llegada al socialismo no implicó en ninguna parte el logro de la meta prometida, o sea la liquidación de la alienación y la materialización de la libertad del hombre. En todos los países la multiplicación del número de asalariados y los cambios cualitativos provocados por las revoluciones científicas y por el enorme incremento de la productividad han aumentado la alienación.”(168). Aún más, en el análisis de estos autores, las fuentes mismas de tal fenómeno han sufrido variantes, como ellos advierten: “El hombre moderno alienado puede atribuir sencillamente su condición de tal a la vida económica y social engendrada por la producción industrial, la automatización, el consumo y la sociedad atómica, antes que a la polarización en ricos y pobres, que todavía era decisiva para Hegel y Marx.”(169). De tal forma que, concluyen, la alienación ha alcanzado todas las dimensiones de la existencia humana. Nos dicen: “Así, la creatividad del hombre padeció no sólo

(166) SCHATZ Y FLORIAN, Alienación, Marxismo y Humanismo, en Humanismo Socialista, op cit., p. 356

(167) *Ibid*, p. 358

(168) *Ibidem*

(169) *Ibidem*

una alienación espiritual en el punto culminante de sus conquistas colosales, no sólo una alienación económica en la hora de la abundancia y la productividad, sino también, más recientemente, una alienación antropológica, existencial.” (170)

Así pues, el pensamiento marxista se suma a la reflexión y a la apuesta por un futuro del hombre. Como Pierre Lecomte du Noüy señala: “el futuro del hombre es el único trascendentalismo que queda a los materialistas que niegan a Dios” (171). Y es precisamente desde esta fe en el porvenir humano, desde la que marxistas y cristianos pueden establecer un diálogo fundamental para el presente, pues “el marxismo es un programa de libertad humana; si no lo es, no es marxismo.” (172), como Julio Girardi advirtiera: “confianza en el hombre significa confianza en un porvenir mejor, en la posibilidad de crear la humanidad nueva, de construir la ciudad ideal. Tal confianza constituye el optimismo marxista y sostiene, en definitiva, su mensaje de esperanza” (173); y por su parte, la fe cristiana, tiene por vocación fundamental e irrenunciable al hombre, ya que como dijera Pablo VI: “dondequiera que hay un hombre en busca de comprenderse a sí mismo y al mundo, podemos estar en contacto con él.” (174)

Erich Fromm, lo dice de modo más rotundo: “el marxismo es un humanismo y su objetivo consiste en el pleno desarrollo de las potencialidades del hombre. No del hombre tal como se lo deduce de sus ideas o de su conciencia, sino del hombre con sus propiedades físicas y psíquicas, el hombre verdadero que no vive en un vacío sino en un contexto social, el hombre que debe producir para vivir. Precisamente es el hecho de que el marxismo se interese por el hombre íntegro, y

(170) SCHATZ y FLORIAN, op.cit., p. 358

(171) LECOMTE, P., cit. SVITAK, I., op.cit., p. 45

(172) Ibid, p. 46

(173) GIRARDI, J., *Marxismo y Cristianismo*, p. 201

(174) PABLO VI, *Ecclesiam Suam*, Cfr en “*Ecclesia*”, 15 de Agosto de 1964, p 19, cit. SIERRA A., op.cit., p. 297

no por su conciencia, lo que diferencia al “materialismo” de Marx del idealismo de Hegel, así como de la deformación economista-mecanicista del marxismo”(175) Y en el prefacio de su importantísima obra: Marx y su Concepto del Hombre, nos reitera: “ La filosofía de Marx, como una gran parte del pensamiento existencialista, representa una protesta contra la enajenación del hombre, su pérdida de sí mismo y su transformación en una cosa; es un movimiento contra la deshumanización y automatización del hombre, inherente al desarrollo del industrialismo ...” (176), y concluye por tanto, “ La filosofía de Marx es una filosofía de protesta; es una protesta imbuida de fe en el hombre, en su capacidad para liberarse y realizar sus potencialidades.”(177).

La filosofía marxista es ,pues ,una apuesta a la trascendencia y futuro del hombre con base en su actividad creadora y productora; es una teoría humanística para liberar al hombre de su más lamentable condición: la de un ser alienado. Como Fromm señalara: “ sólo una corrección ha hecho la historia al concepto de enajenación de Marx; Marx creía que la clase trabajadora era la clase más enajenada, de ahí que la emancipación de la enajenación, partiera necesariamente de la liberación de la clase trabajadora. Marx no previó la medida en que la enajenación habría de convertirse en la suerte de la gran mayoría de la gente”(178). De allí que la lucha contra la enajenación que las sociedades modernas producen en el hombre, sea no sólo una tarea actual sino urgente, y un punto de sincera convocatoria de todas las fuerzas humanistas. No en balde para pensadores cristianos como Jean Yves Calvez, “ el marxismo representa una especie de antifrisis del contenido íntegro del dogma cristiano”(179).

(175) FROMM, E , La Aplicación del Psicoanálisis Humanista a la Teoría de Marx, en Humanismo Socialista, p. 249

(176) FROMM, E ., Marx y su Concepto del Hombre (Prefacio), p. 7

(177) *Ibid*, p. 8

(178) *Ibid*, p. 67

(179) SIERRA, A , Valoración Positiva del Marxismo, *op.cit* , p.256

Las sociedades modernas no pueden sino caer en el diagnóstico que un día hiciera el filósofo francés Emmanuel Mounier, al decir: “El desorden de este siglo es demasiado profundo y demasiado obstinado para poder ser eliminado sin un vuelco de la barca, sin una profunda revisión de los valores, sin una reorganización de las estructuras y una renovación de las élites”⁽¹⁸⁰⁾. De allí que, como un día dijo Pio XII: “No lamentos, sino acción es el precepto de la hora presente”⁽¹⁸¹⁾. No obstante, son las vocaciones que se pretenden humanistas quienes tienen la palabra para el diálogo y la acción social, que podría salvar “la novedad de un mundo nuevo” del abismo del solipsismo y la masificación a que se precipita. Las palabras de Dante que Marx citara en su Contribución a la Crítica de la Economía Política y que hemos utilizado como epigrafe general de nuestra investigación, cobran sentido: “Abandónese aquí todo recelo, mátese cualquier vileza”⁽¹⁸²⁾. Tal es, creemos, la actitud que debe acompañar toda reflexión en el presente, si pretendemos evitar la barbarie y preservar la humanidad.

C. 2 Trascendencia Marxista y Espiritualidad Cristiana.

Las palabras de Erich Fromm que a continuación citamos no nos parecen alarmistas o exageradas sino objetivas y descriptivas al decirnos: “Si el pensamiento occidental, del siglo XIII al XIX (o quizás, para ser exactos, hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial en 1914), fue un pensamiento de esperanza, una esperanza enraizada en las ideas de los profetas y el pensamiento greco-romano, los últimos cuarenta años han sido de un pesimismo y una desesperanza crecien-

(180) MOUNIER, E., cit. MARCHESI, A., Marxistas y Cristianos, p. 15

(181) PIO XII, Mensaje de Navidad de 1942, cit. Colección de Encíclicas, p. 216, cit. SIERRA, A., op. cit., p. 269

(182) DANTE, cit. MARX, C., Contribución a la Crítica de la Economía Política, p. 243

tes. El hombre medio busca refugio; trata de escapar de la libertad y busca seguridad en el regazo del gran Estado y la gran compañía”(183), y continúa: “Si no podemos salir de esta desesperanza, es posible que aún podamos sostenernos durante algún tiempo sobre la base de nuestra fuerza material pero, a la larga, la perspectiva histórica de Occidente estará condenada a la extinción física o espiritual.” (184).

En efecto, cuando nos ocupamos en esta investigación del tema de la alienación como fruto fundamental de la crítica religiosa en Carlos Marx, es porque la alienación es la categoría más exacta para describir al hombre de nuestros días. Como Schatz señala: “el hombre concreto, actual, sufriente y esperanzado, parece lamentablemente abstracto y desubicado en su humanidad desprovista por completo de pretensiones”(185). De allí que considere “nosotros nos preocupamos precisamente por el hombre concreto, implantado en el género humano. Es por él que debemos aferrarnos a la categoría de alienación, pero a una categoría no ideológica que pueda impulsar nuestra búsqueda de un orden social y político *a la taille de l'homme*.”(186)

Por otra parte, hemos establecido ya que “Marx empezó por la alienación religiosa, y continuó por la vía de la alienación política y social hasta la alienación económica, que identificó como la raíz de toda alienación humana.”(187). De allí que -como el mismo autor nos diga- El pensamiento cristiano debe partir de los fenómenos típicos de alienación concreta de una sociedad industrial avanzada y de una sociedad atómica incipiente, en los que percibe la expresión más aguda de la profunda frustración de la creatividad humana y su avidez de objetivos y de vida comunita-

(183) FROMM, E., Marx y su Concepto del Hombre, p.8

(184) Ibidem

(185) SCHATZ, O., *op.cit.*, p. 346

(186) Ibidem

(187) Ibid, p. 360

ria, hasta alcanzar “una conciencia autocrítica de los problemas que plantea la alienación religiosa, como forma básica de la alienación humana *per se*.”(188). Dicho más claro: “como cristianos, debemos reclamar una reforma en el seno de la cristiandad y de la Iglesia allí donde éstas aparezcan como co-responsables de la alienación del hombre”(189), ya que “actualmente la relación entre alienación, idolatría y fanatismo resulta más que obvia.”(190).

Es decir, la cristiandad no puede negar que la crítica marxista a la religión supera el nivel fáctico de la religiosidad de su tiempo y se instala en el hecho religioso mismo. Y sin tal capacidad de autocrítica, la fe no alcanzará su dignidad de promotora de las potencialidades humanas y quedará confinada -como hoy las expresiones mágicas y supersticiosas de fe- entre los peores lastres que arrastra la humanidad.

La situación del hombre es convocatoria urgente para marxistas y cristianos. No obstante, las posibilidades reales de participación no son sencillas. Por una parte el marxismo fue desfigurado por el estalinismo, llevándolo incluso a la categoría de sinónimo de despersonalización. Por su parte, el cristianismo enfrenta la situación que describe Mathilde Niel, al decir que “a partir del siglo XVIII, pero particularmente en los siglos XIX y XX, los descubrimientos científicos y técnicos han provocado una declinación de los antiguos valores religiosos, morales y sociales.”(191), y citando a Jacques Ellul, concluye que aquellos barrieron del mundo a lo sagrado (192). Es decir, la “novedad de un mundo nuevo” ha tenido como plataforma, justamente la abolición de ideologías y valores, mostrando -a partir de los fracasos reales y sonados de estos- el nuevo “valor” del cam-

(188) SCHATZ, O., op.cit., p. 360

(189) Ibidem

(190) Ibid, p. 361

(191) NIEL, M., ¿Liberación o Alienación del Hombre?, en Humanismo Socialista, op.cit., p.367

(192) Ibidem

bio hacia lo indefinido y hacia el absurdo.

La expresión quizás más clara de lo anterior es el hecho de que en la actualidad, la humanidad ya no sólo carga con los males propios de la pobreza y la explotación del trabajo, sino que aún -gracias al desarrollo tecnológico- en la cultura de la abundancia y la prosperidad la alienación ha echado raíces. Como Friedmann señala: “el individuo, insatisfecho como productor, trata de satisfacerse como consumidor.”(193). La adquisición de un nuevo automóvil, de nuevos objetos ,se ha venido convirtiéndolo en la aspiración fundamental de los habitantes de las sociedades prósperas. Allí mismo, campea un culto a lo novedoso que permite al hombre evadirse, mediante la búsqueda de consecución de sus deseos, de un presente desprovisto de significado (194). En ese mismo sentido -como vimos en incisos anteriores- puede comprenderse que “para librarse del hastío y de la ansiedad -el hombre de nuestros días- se refugie en nuevas actividades generadoras de tensión: concurre a lugares donde el ambiente es estrepitoso y agitado, va al cine, lee revistas, conduce su automóvil, o recorre negocios donde se excita su deseo de adquirir. En otras palabras se zambulle en actividades inútiles y crea una ilusión de que vive una existencia plena y diligente.” (195)

¿Cuál es -al seno de esta vorágine de novedad y cambio- la aspiración auténtica del humanismo moderno?. Quizás no exista mejor respuesta que la entregada por Victor Frankl al establecer las famosas Diez Tesis sobre la Persona. Frankl nos enumera las siguientes: a) La persona es un individuo; b) la persona no es sólo un in-dividuum, sino es in-summabile; c) cada persona es absolutamente un ser nuevo; d) la persona es espiritual; e) la persona es existencial; f) la persona

(193) FRIEDMANN,G. *Quà va le travail Humain?*, cit. NIEL,M, op cit., p. 369

(194) NIEL,M . op.cit., p.369

(195) Ibid, p. 371

es yoica; g) la persona brinda unidad y totalidad; h) la persona es dinámica; i) la persona es capaz de trascender y enfrentarse a sí misma; j) la persona sólo se comprende a sí misma por la trascendencia que le constituye.(196). Nos parece ,en verdad, que tales enunciados resumen en buena medida las aspiraciones más auténticas del hombre humanista en el presente siglo. Sin embargo, en un sentido constituyen no más que eso: aspiraciones. En cambio, el marxismo y el cristianismo han representado verdaderos programas de acción y transformación de la realidad, que en alguna medida han sido traicionados en su expresión concreta. Como Engels aceptaba, el cristianismo en algunas épocas y en algunas manifestaciones de su praxis como en la de Thomas de Münzer fue profundamente revolucionario.(197)

Ahora bien, la desalienación, en substancia, sería un retorno a la espiritualidad, o mejor, una edificación suya concreta, como posibilidad de elección libre y autónoma de la conciencia. Y en el marxismo tal posibilidad ocurre en la cultura y no en la apelación a un ser divino. No obstante como Garaudy afirma: “ la dialéctica marxista es tan rica de infinito y tan exigente como la trascendencia cristiana. E incluso lo es más, porque si nada nos es prometido y si nadie nos espera, la responsabilidad del hombre es total: el sentido que dará a su historia no depende sino de él” (198). De allí que, aunque el concepto de trascendencia traza una distancia entre el marxismo y el cristianismo, su sustancia de esperanza los une en torno al porvenir del hombre. Trascendencia es para el marxismo “un humanismo ya no estático como el antiguo humanismo, sino dinámico, prometeico, que pone el acento en la acción del hombre y en la creación continua del hombre por

(196) FRANKL, V., *La Voluntad de Sentido*, pp. 106-115

(197) MARCHESI, A., *Marxistas y Cristianos*, p.25

(198) GARAUDY, R., *Hombre Cristiano y Hombre Marxista*, p.28

parte del hombre”(199). Por su parte, el cristianismo moderno en palabras de Pablo VI se haya convencido de que “el mundo no se salva desde afuera”(200), sino que “conviene, como el Verbo de Dios que se hizo hombre, asimilar, en cierta manera, las formas de vida de aquellos a quienes se quiere llevar el mensaje de Cristo, conviene compartir las costumbres corrientes, con tal de que sean humanas y honestas, especialmente las de los más pequeños, sin poner la distancia de los privilegios, o división de un lenguaje incomprensible, si se quiere ser escuchado y comprendido”(201)

Los recientes movimientos sociales dirigidos así por cristianos católicos como por cristianos protestantes no deja lugar a dudas, con todo y que sus métodos puedan ser discutidos. Es decir que el humanismo, el rescate de lo humano en el hombre puede erigirse como objeto central del diálogo y la acción, pues es en la relación con el humanismo como se distinguen con claridad las divergencias y convergencias de marxismo y cristianismo. En palabras de un cristiano en tal puente: “Marxismo y cristianismo quieren ser, en la crisis de verdad y de valores que padece nuestra época, visiones unitarias e integrales del mundo, capaces de dar sentido a la multiplicidad de los detalles a la luz de la totalidad; capaces de introducir en la vida cotidiana una carga ideal; capaces de llevar a los hombres un mensaje de esperanza”(202), ya que como el mismo autor comenta: “no estamos ante meros sistemas doctrinales, sino ante tipos diversos de personalidad y de civilización. Ambas visiones pretenden dar al hombre la posibilidad de realizarse como fin y a este objetivo ordenan la acción del hombre y el movimiento de la historia y la naturaleza” (203). En resumen: “Marxismo y cristianismo defienden una ética en la que el valor absoluto del hombre sea un principio funda-

(199) GARAUDY, R., Hombre Cristiano y Hombre Marxista, p. 24

(200) PABLO VI, El Diálogo según la mente de Pablo VI, pp.50-51, cit MATABOSCH, A., op.cit., p.25

(201) Ibidem

(202) GIRARDI, J., Marxismo y Cristianismo, p.179

(203) Ibidem

mental y el mandamiento del amor ocupe el lugar central.”(204). Solo que -nos dice Girardi- “para realizar este ideal, el hombre no es un puro instrumento, sino artifice principal por medio de su acción personal y comunitaria”(205). Es decir, que para ambas visiones se impone la tarea de la desalienación humana como premisa fundamental.

Pero...¿cuáles son en la actualidad las concepciones de alienación para el pensamiento marxista moderno?. Roger Garaudy, quien desde el cristianismo abrazó el marxismo como pensamiento de su madurez, nos dice en su obra: Marxismo del siglo XX, que la alienación es, en primer lugar, la escisión y mutilación del “nosotros”, de la esencia comunitaria del hombre, que pone un obstáculo a la participación global en la cultura de la humanidad. En segundo lugar, el despojamiento de la dimensión propiamente humana: la determinación de los posibles y de los proyectos (económicos, políticos, culturales...), que hace del hombre un medio, un objeto. En tercer lugar, la ausencia de poder escoger y la falta de libertad, ya que la clase dominante se atribuye el monopolio de la decisión y del mando. Y, por último, la repartición de los medios de satisfacer las necesidades de acuerdo con unas relaciones de producción equivocadas y que también crean valores falseados.(206) Y Antoni Matabosch, resumiendo el pensamiento de aquel establece cuatro conceptos fundamentales que la crítica marxista de la alienación recoge. Estos son: Alienación como desposesión; alienación como despersonalización; y, en definitiva, alienación como deshumanización.(207). Es decir que “la alienación del trabajo y la del consumo son sus fuentes (de la alienación del hombre), pero no agotan su diversidad. La alienación del trabajo, al mutilar al hombre de su

(204) GIRARDI, J., Marxismo y Cristianismo, p.180

(205) *Ibidem*

(206) MATABOSCH, A., *op.cit.*, pp. 59-60

(207) *Ibid*, pp.57-59

humanidad esencial ha excavado un vacío y creado una falta, (y) de aquí vienen todos los desequilibrios y distorsiones, todas las formas de despersonalización del hombre.”(208).

No cabe duda que la lucha contra tales fenómenos es , en el presente, sentido y vocación de toda ideología que se precie de humanista, y para el marxismo y el cristianismo en particular, el sentido mismo de su ser y de su obrar.

Así pues, aunque haya muchos escollos por salvar, el marxismo y el cristianismo, como representantes auténticos de las aspiraciones humanísticas y espirituales, respectivamente, más hondas y enraizadas en la humanidad, pueden - desde el frente común contra la alienación humana en todas sus formas- posibilitar al mundo nuevo que está emergiendo y que se abisma desde su mismo nacimiento en el “sin sentido”, de un programa filosófico para la recuperación de su ser real, de su mundo objetivo, de su ser y esencia misma. Claro que el camino que se impone no es sencillo. El marxismo tendrá que aprender a autocriticarse, a reconocer las deformaciones en que incurrió y que son , hasta la fecha, un pesado lastre para la humanidad. Deberá aprender - como dijera un día el mismo Garaudy- a “hallar de nuevo, poco a poco, aquello que fue fundamental en Marx y en Lenin” (209). Por su parte, la fe cristiana deberá encarar la lectura de su pasado, y reconocer en críticas, como la marxista, los baches y fracasos en que se han abismado por momentos sus valores y praxis fundamental, tal como emanan de las enseñanzas del evangelio. A reconocer su llamado de “luz” y “sal” de la tierra, y el talante pastoral y social de sus quehaceres.

Los marxistas han dado ya pasos en ese sentido. Las resonancias del informe Hlitchev (210)

(208) MATABOSCH.A., op.cit., p.63

(209) Ibid, p.40

(210) Informe al Comité Central del PCUS, del 25-26 de Noviembre de 1963, por Leonides F. Hlitchev.

en que deformando el sentido humanístico del marxismo, se llamaba a la intolerancia y a la persecución religiosa, son afortunadamente lejanos. Como establece Garaudy, aún el ateísmo marxista “es esencialmente humanista. No empieza por una negación, sino por una afirmación: la de la autonomía del hombre.”(211). Y Girardi, en sus comentarios al respecto, avala tal precisión al decir: “El marxismo polemiza...contra toda forma de pesimismo; se distingue particularmente del ateísmo trágico, tipo nietzschiano o existencialista.”(212), y añade rotundo desde la óptica de su catolicismo: El marxismo “ intenta devolver al hombre la confianza en el hombre; anunciar al hombre que la vida tiene un significado, que es digna de vivirse” (213). Por su parte, el cristianismo, aún en las palabras de marxistas reconoce que “son cada día en número mayor los que toman conciencia de que si no supiesen integrar las lecciones del marxismo sobre el papel de las estructuras y los determinismos en la opresión o en la liberación del hombre y los métodos de acción propios para dominar estas estructuras y determinismos, su cristianismo correría el riesgo de evaporarse en una pura piedad personal olvidadiza de las responsabilidades sociales del cristianismo en la construcción del hombre.”(214).

Así pues, el cristianismo obliga a los marxistas a “explorar en otra dimensión. aquella que los cristianos llaman trascendencia” y que ellos llaman “superación dialéctica”(215); y, del mismo modo, los cristianos están exigidos de hurgar en la proclamación misma de su fe, el contenido social y el compromiso real, concreto y comunitario, que implica el amor, noción fundamental que,

(211) GARAUDY,R., *Peut-on être communiste aujourd' hui?* ,p 113, cit. MATABOSCHIA., op.cit., p.117

(212) GIRARDI,J , *Marxismo y Cristianismo*, p.53

(213) Ibidem

(214) GARAUDY,R., op.cit., p. 358

(215) Ibid, p.46

según la enseñanza de San Pablo (216), da sentido y vocación a toda práctica y afirmación de la espiritualidad cristiana.

Trascendencia y espiritualidad son así, el campo común de marxistas y cristianos, pues ambos conceptos exigen al hombre el ejercicio de su ser social. En el lenguaje de unos, su ser genérico, en el lenguaje de los otros, su vocación comunitaria; para los primeros, la recuperación de su mundo objetivo, para los otros la posibilidad del "encuentro"; pero en suma, para ambos, la superación del más grave de los males: la alienación, injusticia social y mal moral en que se abisma la humanidad del hombre, y que le priva de su libertad y trascendencia, arrebatándole su ser creador.

Los horizontes, pues, de la crítica marxista de la religión se trazan con más fuerza que sus límites en el diálogo y la cooperación entre marxistas y cristianos. Los límites, ciertamente, el nivel vivencial y fáctico de la crítica, es decir, las condiciones históricas concretas a las que Marx no pudo escapar en su análisis, y que hoy la historia ha dejado atrás en buena medida; pero los horizontes, estas infinitas posibilidades de praxis común, de construcción conjunta y de revaloración mutua. Como Garaudy dijera: el mejor fundamento de esta cooperación urgente de los dos grandes sistemas, desde los que el hombre de nuestros días podría asentar con firmeza nuevamente un porvenir y un proyecto histórico es este: "la certeza profunda de que si cada uno (marxismo y cristianismo) toma conciencia de lo que hay de fundamental en sus convicciones, descubrirá, uno en la fe en Dios, otro en su fe en la misión del hombre, una voluntad común de tensar al máximo

(216) SAN PABLO, 1a Carta a los Corintios (13:1-4)

las energías creadoras del hombre hacia la realización de un hombre total y tomará conciencia del enriquecimiento mutuo que brotará del diálogo, de la cooperación y de la emulación entre el humanismo prometeico de los marxistas y el humanismo cristiano.” (217).

Tal es, creemos, una esperanza significativa, un proyecto viable, una convocatoria urgente y sobre todo, una expresión auténtica de la esencia misma de ambos sistemas doctrinales. Los límites y horizontes de la crítica religiosa en Carlos Marx, batallan dialécticamente en la toma de posición del hombre de nuestros días ante la novedad de un nuevo mundo. Es decir, justo allí, donde hemos sido capaces de pasar del anatema al diálogo.

(217) GARAUDY, R., Del anatema al diálogo, p. 118

CONCLUSIONES

De ninguna manera es sencillo resumir en unas cuantas palabras lo que aquí hemos dicho. No obstante, las conclusiones se imponen como necesarias no sólo con respecto a las características exigidas por la naturaleza misma de esta investigación, sino más aún, por la impostergable y urgente tarea que nos demanda un presente que parece abismarse en el vacío ideológico.

El pensamiento de Carlos Marx en general, y en lo particular, su pensamiento con respecto a la religiosidad, cobran en nuestros días una invaluable importancia

Como pudimos mostrar a lo largo de esta tesis, las posturas marxistas con respecto al hecho religioso, no pudieron sino verse afectadas por las circunstancias propias y personales en que se gestaron, y no pudieron, sino circunscribirse a la situación histórica que les tocó. No obstante, la grandeza de su pensamiento radicó justamente allí. en su capacidad de superar la especificidad de sus circunstancias y alcanzar una universalidad que le entregó su calidad de saber científico y fundamental. Concluir el pensamiento marxista con respecto a la religión, sólo a partir de sus vivencias personales, nos hace perder la riqueza interpretativa que brinda para la comprensión del fenómeno religioso en general; pero, del modo contrario, abordar sus pensamientos como ajenos a su circunstancia existencial, nos hace perder de vista la profunda carga humana y vivencial que daba sentido a sus escritos.

Sin embargo, nuestra conclusión al respecto no puede ser otra que esta: Marx, si bien se interesó vivencial y filosóficamente en el hecho religioso, no abordó a este como el asunto esencial de su investigación. Marx se ocupó en el descubrimiento de las leyes que rigen las relaciones

sociales de producción entre los hombres, y en el curso de tal indagación, Marx reconoció el fenómeno religioso como producto de esas mismas leyes, pero, a su vez, como un instrumento hermenéutico (es decir, interpretativo y explicativo) de esa realidad profunda de alienación que se producía ante tal estado de cosas.

De allí que, una vez mostrada la interdependencia entre vida y pensamiento en la obra de Marx, nos interesó advertir el curso de los conceptos religiosos al seno de su desarrollo, pues las teorías que interpretan “periodos” en el pensamiento de Marx, además de fracturar la unidad fundamental de su obra, hacen ver el tema de la alienación como una investigación de juventud y aislada del análisis religioso. En nuestra opinión, y una vez concluida la presente investigación, el tema de la alienación es hilo conductor y permanente en todo el pensamiento marxista, liga su pensamiento a la praxis social que su misma definición le impone, y, al mismo tiempo, le permite universalizarse al calar en los asuntos más profundos del ser humano por medio de su relación al hecho religioso.

Por otra parte, rastrear los conceptos marxistas al respecto de la religión a lo largo de su obra, nos permite concluir que si bien el pensamiento marxista con respecto a la religión estuvo influido por sus vivencias y circunstancias personales del hombre que fue Carlos Marx, no obstante, su análisis y reflexión escapan a las características específicas y concretas de sus objetos, para constituirse en verdaderos conocimientos universales. ¡He aquí los límites y los horizontes de la crítica religiosa en Marx!. Sus límites, ciertamente, por cuanto es el pensamiento vital de un hombre, ligado irrenunciablemente a su circunstancia histórica y personal; y sus horizontes, por cuanto es capaz de hurgar en la esencia misma del fenómeno hasta conquistar su validez universal.

Sin embargo, el asunto más importante y nuestra conclusión fundamental es ésta:

El pensamiento marxista no solamente debe ser revalorado en nuestros días (cosa que sería difícil dejar de hacer con un conocimiento mínimo de su profundidad y su grandeza), sino que debe ser redescubierto como instrumento interpretativo de la realidad humana actual.

En efecto, como mostramos en los capítulos finales de esta investigación, el fenómeno de la alienación que Marx descubriera en su sentido más práctico y claro, es un fenómeno que permea en todos los ámbitos de la existencia o infraexistencia del hombre de hoy. La vida entera de las sociedades y de los individuos sucumben ante esta realidad. La alienación ya no define solamente una forma de existencia en que se abisman algunos, sino define a la existencia humana misma. Estamos convencidos que la tarea filosófica del presente y del futuro inmediato, tendrá que pasar inevitablemente por la interpretación y transformación de la alienación humana. Releer las aportaciones marxistas al análisis de dicho fenómeno será, sin duda, fundamental. Habrá, sin embargo, que superar las limitaciones interpretativas y considerar sin prejuicios los horizontes: Marx no promovió un ateísmo militante. El asunto de su vida no fue una lucha contra Dios o contra la religión. Advirtió, es cierto, a ésta como parte de las instituciones superestructurales que justifican y establecen el estado de cosas existente, y consideró al fenómeno religioso como reflejo por excelencia de la alienación, pero su asunto no era un ateísmo beligerante sino un cometido humanístico: A saber, la liberación misma del hombre, y la oportunidad de una vida digna y plena para cada ser humano. (¡Huelga mencionar la actualidad y urgencia de tales propósitos para el hombre de nuestros días). De tal manera que es en ese punto final de convocatoria humanista del marxismo, donde los límites propios de su historicidad y los horizontes de su universalidad, se constitu-

yen en diálogo y en afirmación de su actualidad.

La novedad del nuevo mundo en que vivimos, es decir, esta creciente y peligrosa inclinación a desdeñar lo pasado y establecido, en favor de una búsqueda sin fin del cambio, no puede sino producir la anomia y el vacío existencial que padecemos. Afirmar la contribución de las ideologías del "pasado" y mostrar su actualidad para el hombre de hoy, es -principalmente- afirmar la trascendencia del fenómeno humano, participar de una esperanza, y anclar el futuro no en la incierta vaguedad del cambio y la novedad, sino en la firme realidad de una historia que, por llena de errores y fracasos, no puede sin embargo ser negada y dejar de ser apreciada como eso, como nuestra historia; a partir de la cual, es cierto, podemos bosquejar un futuro mejor. El marxismo, nos parece, es parte de esa historia y de ese futuro, pues precisamente allí radican sus límites y sus horizontes.

Así, la crítica religiosa de Carlos Marx, en los límites de su historicidad y en los horizontes de su universalidad, nos parece una de las más grandes y trascendentes contribuciones en favor de la dignidad del ser humano. Despojada ya de su carácter fáctico, y asumida también en su carácter de lente interpretativo de la realidad humana contemporánea, a través de su concepto fundamental de alienación, se suma -sin duda- a la contribución de todas las fuerzas humanistas del presente, en favor de una vida más plena y más libre para todos los hombres, y se constituye en un pensamiento actual y de vanguardia para la interpretación filosófica de lo humano.

BIBLIOGRAFIA DIRECTA:

ENGELS, Friedrich

Ludwig Feuerbach y el fin de la Filosofía Clásica Alemana
Ed. Progreso, Obras Escogidas, T.III, Moscú.

MARX, Carlos

Obras Escogidas
Ed. Progreso, Tomos I,II,III, Moscú, 1974.

Escritos de Juventud
Ed. F.C.E., Obras Fundamentales, T I, Trad Wenceslao Roces
México 1982, pp. 752

La Ideología Alemana
Ed. Grijalbo, Trad. Wenceslao Roces, México 1987, pp.746

La Sagrada Familia
Ed. Grijalbo, Trad. Wenceslao Roces, México 1958, pp.308

Tesis sobre Feuerbach
Ed. Progreso, Obras escogidas, T.I., Moscú

Manuscritos Económico- Filosóficos de 1844
Ed. Grijalbo, Colección 70, vol. VI, México.

Tesis Doctoral
Ed. La Nave de los Locos, 5a.ed., México 1987, pp. 101

BIBLIOGRAFIA INDIRECTA.

ALONSO, Manuel

Alienación. Historia de una Palabra
Ed. U.N.A.M., 2a.ed., México 1988, pp.439

ALTHUSSER, Louis

La Revolución Teórica de Marx
Ed. S.XXI, 21a. ed., Trad. M. Harnecker, México 1985, pp.206

- GUJJARRO, Gabriel
La Concepción del Hombre en Marx
Ed. Sigueme, Salamanca 1975, pp.406
- KUDO, Tokihiro
La Crítica de la Religión
Ed. C.E.P., 2a. ed., Lima 1980, pp. 122
- KUNG, Hans
¿Existe Dios?
Ed. Cristiandad, Madrid, pp. 972
- LEFEBVRE, Henri
Síntesis del Pensamiento Marxista
Ed. Nova Terra, Buenos Aires 1976, pp 323
- MARCHESE, Angelo
Marxistas y Cristianos
Ed. Península, Trad. Albert Thomas, Barcelona 1968, pp.126
- MATABOSCH, Antoni
Roger Garaudy y la Construcción del Hombre
Ed. Nova Terra, Barcelona 1971, pp.204
- MEHRING, Franz
Carlos Marx (Historia de su vida)
Ed. Grijalbo, Trad. Wenceslao Roces, México 1983, pp.545
- MOREL, Goerges
Dios: ¿Alienación o Problema del Hombre?
Ed. Marova, Trad. Enrique Molina, Barcelona 1970, pp.280
- NGOC VU, Nguyen
Ideología y Religión según Marx y Engels
Ed. Sal Terrae, Trad. Ana Magraner, Santander 1970, pp.212
- OTTO, M.
La Cuestión Religiosa en el Engels Pre-Marxista
Ed. Monte Avila, Caracas 1981, pp.325
- PLAMENATZ, John
Karl Marx y su Filosofía del Hombre
Ed. F.C.E., Trad. Eduardo Suárez, México 1986, pp.562

- POST, Werner
La Crítica de la Religión en Carlos Marx
Ed. Herder, Trad. Rufino Jimeno, Barcelona 1972, pp.333
- RADCZUN, Gunter
Vida de Carlos Marx
Ed. E.C.P. 2a. ed., Trad. Carlos Ramírez, México, pp.239
- RODRIGUEZ DE YURRE, Gregorio
El Marxismo
Ed. B.A.C., Madrid 1986, T.II, pp. 535
- SANCHEZ VAZQUEZ, Adolfo
Filosofía y Economía en el Joven Marx
Ed. Grijalbo, México 1982, pp.287
- SEVE, Lucien
Filosofía y Religión
Ed. E.C.P., Trad. J. Fernández, México, pp.118
- SCHAFF, Adam
La Alienación como Fenómeno Social
Ed. Grijalbo, Trad. A. Venegas, Barcelona 1979, pp.366
- SILVA, Ludovico
La Alienación en el Joven Marx
Ed. Nuestro Tiempo, México 1979, pp.262
- TAGLIACOZZO, Giorgio
Vico y Marx. Afinidades y Contrastes
Ed. F.C.E., Trad. Sadie Ordiales, México 1985, pp.398
- TILLICH, Paul
Teología Sistemática
Ed. Sígueme, 2a. ed., Trad. Damián Sánchez, Salamanca 1981, pp.246
- WILBRANDT, Robert
Carlos Marx (Ensayo para un Juicio)
Ed. Juan Pablos, Trad. G. Franco, México 1972, pp.212