

José Luis Najenson

9. El marxismo y la cuestión religiosa: tres tesis heterodoxas

El objeto de estas páginas es exteriorizar algunas reflexiones en torno al espinoso problema de la interpretación marxista de la religión. Para ello se hace indispensable analizar la relación ideología-religión, así como las oposiciones religión-ciencia y religión-ideología revolucionaria, cuyo carácter sistemático constituía hasta hace pocos años un lugar común para la mayoría de los autores (y lectores) marxistas contemporáneos.

De como entendamos la relación fundamental —ideología-religión— dependerá nuestra concepción de las oposiciones mencionadas; y aún más, dependerá si creemos necesario o no considerarlas. A despecho del pecado de "heterodoxia" —que no sólo existe en las religiones— pensamos que dicho carácter sistemático debe ser rediscutido. Fruto de tal convicción son los alcances que esbozamos en estas tesis, con la esperanza de contribuir a un debate contemporáneo.

1. *Religión: una dimensión de la ideología*

Hay dos clásicas proposiciones marxistas que han constituido un permanente punto de partida: 1. La religión es parte de la ideología; 2. La religión es ideológica. Ambas reflejan la existencia de dos acepciones genéricas para el concepto de ideología. Respectivamente, la de *weltanschauung* o concepción del mundo y de la vida, y la de "falsa conciencia" o deformación y ocultamiento de la realidad. No obstante la diversidad de definiciones existentes, dichas acepciones genéricas se infieren de la literatura marxista desde sus comienzos y, a nuestro entender, lejos de ser contradictorias son en verdad complementarias.¹ La consideración unilateral de alguna de ellas, como base para la definición y desarrollo del concepto de ideología, conlleva una limitación en el entendimiento de su articulación con la práctica social. Cuando el carácter de falsa conciencia es asumido como la única acepción genérica posible, se formulan definiciones del tipo ideología *vs* ciencia = marxismo, donde la ciencia es localizada en algún hipotético "limbo" aestructural o, en el mejor de los casos, restringida al campo exclusivo de la práctica. Cuando su

¹ Cfr. José Luis Najenson, "Ideologías, Contraideologías e Ideologías Revolucionarias", en *Revista Latinoamericana de Ciencias Políticas*, vol. III, núm. 2, Santiago, Chile, ELACP-FLACSO, agosto de 1972.

calidad de *weltanschauung* es entendida como la sola acepción genérica, tenemos definiciones que soslayan la función de clase de la ideología, con la subsecuente distorsión que ello implica. Si aceptamos, en cambio, la complementariedad de las dos acepciones genéricas, la ideología —por un lado— no se opone sistemáticamente al concepto de ciencia. Por otro, ambas, ideología y ciencia, o más bien el todo ideología-ciencia, involucra necesariamente algún tipo de deformación en su representación de la realidad. Así, en vez de la oposición entre dos instancias presuntamente diferenciadas (y aun antagónicas) tendríamos ideologías “más o menos científicas”, según el desarrollo de las fuerzas productivas y de la lucha de clases, el carácter de la estructura de clases y la evolución histórica y cultural de cada formación social.

Entendemos la búsqueda del conocimiento científico y la formación y transformación de la *weltanschauung* ideológica como procesos productivos, como un mismo proceso de “producción espiritual”, de “producción de la conciencia”.² En este sentido, el todo ideología —ciencia se ubica al mismo tiempo en el campo de las estructuras y en el de la práctica social. Sus “materias primas”, “medios de producción” y “productos” pueden situarse —analíticamente— a diversos niveles de ambos campos. Las “materias primas”: teorías, hipótesis, argumentos, etcétera, o bien, ideas, proyectos, mitos, etcétera, coexisten en el plano de la superestructura y en el de la práctica ideológica. Un “medio de producción” común es el lenguaje como producto social. Otros medios de producción de la conciencia: universidades, editoriales, prensa, comunicación de masas, bibliotecas, etcétera, son necesariamente comunes. El “producto” común no es tanto la formulación de nuevas teorías o ideas como formas de “interpretación del mundo”, sino la “transformación” de la conciencia (de las “formas de la conciencia social”). Bajo esta perspectiva, el proceso de producción científico-ideológico puede ser visualizado, también, como un movimiento dialéctico de tres momentos:

1. Tesis: la ideología como falsa conciencia, deformación, ocultamiento e “inversión de la realidad”, fundamentalmente en la sociedad de clases;
2. Antítesis: el conocimiento, empírico primero y científico después, según el grado de desarrollo de las fuerzas productivas y las condiciones históricas de la producción en cada formación social;
3. Síntesis: la ideología como *weltanschauung*. Incluye los momentos anteriores y constituye una “síntesis” real —histórica— de las formas de la conciencia social en cuanto concepción del mundo, la vida y la sociedad en cada formación social.

² Marx y Engels se refieren en varias ocasiones al concepto de “producción espiritual” o de “la conciencia”: “La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia...”; y luego “...lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etcétera, de un pueblo”. (*La ideología alemana*, Montevideo, Edit. Pueblos Unidos, 1970, pp. 25-26.)

Dicha *weltanschauung*, que se caracteriza en términos de clase y de dominación de clase (la ideología dominante, la revolucionaria, etcétera), sirve de orientación a la práctica social, en general y a la práctica política de lucha de clases, en particular. La práctica de la ciencia, de la teoría y la investigación científica, como práctica social, se revierte a las demás prácticas, especialmente a la práctica política. Pero no en términos "puros", sino inserta en la práctica ideológica de la que forman parte. Es decir, la práctica ideológica es siempre "más o menos científica", en forma equivalente a la *weltanschauung* que la orienta y que es a su vez transformada y condicionada por dicha práctica. Y la práctica científica es necesariamente ideológica, no sólo porque ésta la incluye, sino porque aquélla constituye siempre —en alguna medida— una práctica "deformante". Esto no solamente implica el reconocimiento de la existencia de ideologías marxistas —como ya lo hizo Lenin—,³ sino la revisión de una noción crucial: la de "deformación", que trataremos en la tesis número II.

Continuaremos ahora con el análisis del concepto de ideología, intentando ubicar sus dimensiones⁴ en el marco de la teoría marxista. Hallaremos que —a través de las ya mencionadas acepciones genéricas— se perfilan las siguientes dimensiones "útiles" posibles, en relación al objeto de este ensayo:

I. *La superestructura ideológica en una particular formación social.* Designa la "totalidad" ideológica en una sociedad determinada, una especie de "conjunto universal" que incluye los "subconjuntos" ideológicos concernientes a las otras dimensiones del concepto;

II. *La ideología dominante.* Es decir, la ideología de la clase dominante en una formación social particular. Designa la *weltanschauung* de la clase que posee o controla los medios de producción material y "espiritual" y el aparato del Estado. Las ideas de esta clase dominante son las ideas dominantes en la respectiva formación social, durante el periodo de su preminencia;

III. *La ideología revolucionaria.* Designa la *weltanschauung* de la clase revolucionaria —cuando ha adquirido el nivel de "clase para sí" de Marx— que es la otra clase fundamental en una formación social, aparte de la clase dominante. En su confrontación con esta última, la clase revolucionaria también aparece como representante de toda la sociedad, a la que intenta unificar bajo su liderazgo, contra la clase dominante. Por lo tanto, su propia ideología es vista como "la" ideología para toda la sociedad;

IV. *Las contra-ideologías* hacen referencia a aquellos "subconjuntos" ideológicos que —siendo en cierta medida opuestos a la ideología dominante y distintos de la ideología revolucionaria— reflejan las contradicciones entre

³ Por ejemplo, "El marxismo triunfa ya, incondicionalmente, sobre todas las demás ideologías del movimiento obrero." "Marxismo y Revisionismo" (1908), en *Marx, Engels, marxismo*, Moscú, Ed. Progreso, 1967, p. 252.

⁴ Las "dimensiones" de un concepto son sus diferentes significados o usos establecidos; en la práctica científica se eligen los más "útiles" o idóneos de entre los significados posibles, para transformarlos en categorías y unidades de análisis.

las otras clases y capas sociales y la clase dominante en una formación social. En ciertas ocasiones pueden designar también las ideas alternativas de una fracción de clase —dentro de la clase dominante— que expresan los intereses de un sector “no-predominante” de la misma clase;

V. *Las filosofías*. Siendo las formas más elaboradas y sofisticadas de la ideología, son —a diferencia de las otras dimensiones— fundamentalmente manifiestas y conscientes. Ellas intentan a varios niveles ofrecer una explicación del mundo y de la vida y en ese sentido son *weltanschauungs*, pero sistemática e intencionalmente formuladas, que presuponen y pretenden incluir la “prueba de verdad” de sí mismas. No puede confundírselas con el conocimiento científico, que está inmerso en las diferentes ideologías de clase, si bien históricamente ha habido siempre una interinfluencia mutua entre ambas formas de la práctica de la teoría.

Cuando las filosofías superan el ámbito de sus creadores individuales y de los cenáculos, convirtiéndose en un estilo de pensamiento, en una manera de indagar la realidad, para muchos “intelectuales orgánicos” (en el criterio de Gramsci)⁵ y aun en amplios sectores de una o más clases, esas filosofías pasan a integrar el contexto de las *weltanschauungs* de clase; es decir, de las ideologías dominantes, revolucionarias o contraideologías, según el caso. Es en este preciso sentido que las filosofías adquieren, para nosotros, su carácter de dimensión de la ideología, cuando llegan a ser —otra vez en el criterio de Gramsci— “ideologías orgánicas”;⁶

VI. *Las ideologías políticas* de las fuerzas sociales en una sociedad dada y en una coyuntura política definida. Son los cuerpos orgánicos de ideas formuladas y adoptadas por los partidos políticos, grupos de presión y otras organizaciones políticas o instituciones gubernamentales, en torno al “objeto”⁷ de la lucha política de clases: el poder del Estado. Delimitan los intereses políticos de las distintas fuerzas sociales y reproducen su visión respectiva de las principales cuestiones políticas en una formación social, así como los proyectos políticos en conexión con ellas. Por ser menos inclusivas que las *weltanschauungs* de clase y en razón de la especificidad de su objeto, están referidas a fuerzas sociales y no a clases *sensu strictu*.

Aunque la mayor parte de las fuerzas sociales en una coyuntura política están constituidas por las clases en sí mismas, aquéllas pueden incluir también grupos o categorías sociales que no constituyen clases (por ejemplo, la burocracia o el ejército). Además, siendo las fuerzas sociales los componentes fundamentales de ese “campo de fuerzas” que constituye toda coyuntura

⁵ Cfr. Antonio Gramsci, *La formación de los intelectuales*, en *Obras completas*, México, Juan Pablos Editor, 1975.

⁶ Por ejemplo: el positivismo como una ideología de la burguesía en su fase premonopólica; el marxismo —en cuanto “filosofía de la praxis”— como una ideología orgánica del proletariado revolucionario en el siglo xx.

⁷ Cfr. Nicos Poulantzas, *Clases sociales y poder político en el estado capitalista*, México, Siglo XXI, 1969.

política, resulta coherente que las ideologías políticas estén referidas básicamente a dichas fuerzas sociales, si bien pueden coexistir, para una misma fuerza social, más de una ideología política. Si la práctica política —en su consecución del poder del Estado— concentra las contradicciones en los otros niveles de la práctica social,⁸ las ideologías políticas —como factor de orientación de la práctica política, condicionado a su vez por dicha práctica— constituyen una de las articulaciones entre la superestructura ideológica y el campo de la práctica social. Si la práctica política constituye un momento privilegiado, un nivel de consumación de la lucha de clases, las ideologías políticas constituyen un aspecto privilegiado de las *weltanschauungs* de clase, porque reflejan el nivel de la práctica ideológica en la consecución de su “producto”, la transformación de las formas de la conciencia social.

Como podemos ver, las antedichas dimensiones del concepto de ideología corresponden a diferentes niveles de la realidad social-ideológica. La dimensión I, que designa a la superestructura como un “todo”, apunta a un objeto más “teorético” que “real”, proveyendo una abstracción necesaria para el análisis, ya que como totalidad en sí, como “conjunto universal” de ideologías, carece de una identidad y de una existencia real (es decir, “social”) propias. Su único posible “portador” social sería la sociedad entera, la masa total de la población en una formación social determinada. Pero el conjunto de la masa social, en una sociedad de clases, no puede ser portadora de una ideología uniforme, excepto la ideología dominante, en el caso de una “imposición aceptada” (el nazismo es el ejemplo histórico que más se aproxima a esta situación hipotética sin llegar a serlo totalmente).

En general, la masa societaria como tal es portadora de “civilizaciones” y “culturas”, más que ideologías. Las dimensiones II, III, IV y VI apuntan, en cambio, al “nivel social real” de la ideología, en cuanto constituyen la expresión ideológica de clases y fuerzas sociales históricamente definibles en una coyuntura política dada. En este punto podríamos afirmar con Lenin que “...en general, en la sociedad desgarrada por las contradicciones de clase nunca puede existir una ideología al margen de las clases ni por encima de las clases”.⁹ Las *weltanschauungs* de clase, es decir, las ideologías dominantes, revolucionarias y contraideologías, no pueden ser confundidas con conceptos como “cultura” o “civilización”, que son mucho más inclusivos y se refieren a una faceta diferente de la realidad social. Ambas categorías están referidas a sociedades enteras o a conjuntos de sociedades, más que a sus clases.

En cambio, como ya se ha mencionado, las *weltanschauungs* de clase (II, III y IV) involucran una síntesis de las formas de la conciencia social en un definido presente histórico. Dichas síntesis son la expresión de las existentes relaciones de producción tal como ellas son sufridas y percibidas, defendidas o desafiadas por las clases y las fuerzas sociales. En otras palabras, son las mismas relaciones de producción concebidas como ideas.¹⁰ Las ideologías po-

⁸ Cfr. Nicos Poulantzas, *op. cit.*

⁹ V. I. Lenin, *¿Qué hacer?*, Santiago, Chile, Ed. Quimantú, 1972, p. 52.

¹⁰ Cfr. K. Marx y F. Engels, *Ideología alemana*, *op. cit.*

líticas (VI) integran las *weltanschauungs* de clase, y entre ellas existe una relación "parte-todo". Las ideologías políticas reflejan dichas síntesis ideológicas a nivel específicamente político, según los intereses políticos de la clase o la fuerza social que representan. Las filosofías (V), como ya se ha dicho, forman parte de las *weltanschauungs* de clase en cuanto adquieren carácter de "ideologías orgánicas". En este tenor asumen —indirectamente— una adscripción de clase; de otra manera permanecen como *weltanschauungs* individuales o reducidas a un estricto ámbito académico, o bien devienen en "ideologías arbitrarias" en el sentido de Gramsci.¹¹

Habiendo esbozado nuestra concepción de la ideología, podemos ahora retomar al problema de la relación ideología-religión. Si retomamos las dos proposiciones iniciales, planteadas en la página 1, la doble pregunta que se nos aparece inmediatamente es:

1. ¿En qué dimensión/dimensiones de la ideología puede ser incluida la religión?, ¿es necesaria una nueva dimensión para ella?;
2. ¿En qué sentido la religión es deformante?

En cuanto a la primera cuestión (ligada a la primera proposición: "la religión es parte de la ideología"), entendemos que como componente o "subconjunto" ideológico es, por definición, parte integrante de la superestructura ideológica. Asimismo puede formar parte, en mayor o menor medida, de todas las *weltanschauungs* de clase; pero además puede constituir una ideología en sí misma; es decir, una dimensión de la ideología en general. En las sociedades de clase fue históricamente, en la mayoría de los casos, un componente fundamental de las ideologías dominantes; en la minoría de los casos, de las contraideologías y excepcionalmente de las ideologías revolucionarias.

Como dimensión de la ideología en general las religiones asumen una calidad equivalente, si bien de distinto carácter al que hemos asignado para las filosofías. Con mayor o menor grado de complejidad, constituyen *weltanschauungs* por sí mismas, concepciones globales del mundo y de la vida que orientan aspectos de la práctica social en la medida en que conforman "ideologías orgánicas". Las diferencias básicas con la filosofía, desde el ángulo que estamos tratando, residen en los criterios de verdad, en los contenidos ideológicos como tales y en la índole de la práctica social respectiva: la práctica "religiosa" no es fundamentalmente una práctica de la teoría. En todo caso, su práctica teórica sería la teología que, para nosotros, pertenece a la misma dimensión ideológica que las filosofías. Así, las religiones constituyen una VII dimensión de la ideología por cuanto toda religión, aunque integre como componente las ideologías de clase, implica además, necesariamente, una *weltanschauung* por sí misma. Implica siempre —explícita o implícitamente— una cosmovisión, una concepción de la vida y la muerte, una idea del hombre,

¹¹ Cfr. Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, op. cit.

de lo no-humano y de lo sagrado, una moral y un proyecto social presente y futuro, etcétera. En suma, una respuesta a las preguntas esenciales para la adecuación de una comunidad humana a la naturaleza y a la sociedad.

En cuanto a la segunda cuestión (ligada a la segunda proposición: “la religión es ideológica”), remitimos al lector a la tesis II donde, como ya se ha dicho, se hace necesario delimitar precisamente qué entendemos por “deformación”.

2. Religión y deformación

El concepto de “deformación” presenta también dos acepciones genéricas y complementarias:

1. Las que podríamos llamar “deformación de la clase”. Es decir, la conectada con la función social de la ideología; fundamentalmente con el hecho —básicamente inconsciente— del ocultamiento de relaciones de explotación y dominación de clase que contribuye a la manutención de éstas;

2. La que podría denominarse “deformación estructural”, y que es inherente a la ideología como superestructura, como parte de la estructura determinada por la “base real”¹² —la estructura económica o relaciones de la vida de producción— de la sociedad.

Si, como se ha planteado en la tesis anterior, concebimos a los contenidos de la ciencia y el conocimiento en general integrando la superestructura ideológica de cada formación social concreta, entonces la *weltanschauung* científico-ideológica, la necesaria síntesis que representa la realidad, es “verdadera” y “falsa” a la vez. Y por ende, la deformación estructural es un atributo de toda ideología y no sólo de las pertinentes a la sociedad de clases. Porque no hay ciencia “pura” ni conciencia “perfecta”, sólo esa síntesis del universo y la vida, ese conjunto de formas ideológicas que expresa la conciencia social en cada coyuntura de clase y grupos. La deformación estructural se manifiesta principalmente a nivel de la alienación ideológica y de lo que podríamos llamar “incompletitud del conocimiento”.

En cuanto a la alienación ideológica, que incluye la religiosa, es inherente incluso a las “sociedades preclasistas”, principalmente en razón de la extrema dificultad en la obtención de la subsistencia: “la pobreza material de la sociedad, la impotencia de los hombres ante las fuerzas de la naturaleza, son fuentes de alienación, sobre todo social (de sus posibilidades objetivas), ideológica y religiosa”.¹³

¹² Cfr. C. Marx, “Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política”, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, op. cit.

¹³ Ernest Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx de 1843 a la redacción de El Capital: estudio genético*, México, Ed. Siglo XXI, 1971, pp. 207-208.

En la sociedad de clases la alienación económica y política se añade a la ideológico-religiosa. En las formaciones sociales capitalistas culmina el proceso progresivo de alienación integral por cuanto, a través de la alienación del trabajo, el hombre mismo se convierte en mercancía. Ahora bien, si el producto de la producción ideológica (y por ende ideológico-religiosa) es básicamente la transformación de la conciencia, de las formas de la conciencia social, ¿respecto de qué objetos se produce la alienación ideológica y la religiosa en particular? Entendiendo el concepto de alienación en su doble sentido de “extrañamiento” (el hecho de volverse “ajenos”, “extraño”)¹⁴ y “desapropiamiento” o “desposeimiento”,¹⁵ podemos concebir la alienación ideológica como un proceso que sufre la conciencia del hombre respecto de la realidad.

Por un lado, la conciencia “se vuelve extraña” a la realidad; por otro, dicha conciencia es “desposeída” de realidad, se torna “irreal”. Es decir, la conciencia social se “aliena”, se “enajena” —en mayor o menor medida—, de la comprensión de la realidad, que es su forma de “apropiación” de la misma. Y de este modo —también en mayor o menor medida— se vuelve irreal, se vuelve “falsa conciencia”, “no conciencia”, deja de serlo. Si la alienación religiosa es una enajenación de la conciencia social como conciencia religiosa, su alienación es también respecto de la realidad —por una forma de la ideológica— pero específicamente lo es respecto de su objeto, como objeto de “religiosidad”. Así, la conciencia religiosa está alienada también de su propio Dios; se torna extraña, ajena a Dios y está desposeída, “desapropiada” de Dios. La manifestación esencial de la alienación religiosa es la “idolatría” en todos sus niveles y formas: “El ídolo es la forma alienada de la experiencia de sí mismo que tiene el hombre.”¹⁶

En el primero de los *Manuscritos económico-filosóficos*, Marx advertía que “cuantas más cosas pone el hombre en Dios, menos conserva en sí mismo”.¹⁷ Y dice Fromm: “El hombre transfiere sus propias pasiones y cualidades al ídolo. Cuanto más se empobrece él mismo, tanto mayor y más fuerte se hace el ídolo.”¹⁸ Recurriendo a otro concepto afín de los controversiales y siempre inspiradores *Manuscritos*: el de “objetivación” —aplicado allí al trabajo del obrero cuyo producto se concreta en un objeto— “como la ‘pérdida del objeto’ o la ‘servidumbre’ al objeto”,¹⁹ podríamos plantear lo siguiente: en la alienación idolátrica el hombre “objetiva” a Dios, lo convierte en un objeto que es producto del trabajo humano y de esta manera lo “pierde”. Lo pierde doblemente; por un lado, en términos de religiosidad, de *religatio*, ya que no puede “relacionarse” con el ídolo porque éste será “fijo”, “objetivado”, muerto; por otro, lo pierde en tanto que en su adoración lo convierte en un

¹⁴ Del latín *alienus* = ajeno. Nosotros usamos indistintamente alienación y enajenación como sinónimos.

¹⁵ C. Marx, *Manuscritos de 1844*, Buenos Aires, Ed. “Arandu”, 1968, p. 44.

¹⁶ Erich Fromm, *Y seréis como dioses*, Buenos Aires, Ed. Paidós, 1967, p. 44.

¹⁷ C. Marx, *Manuscritos de 1844*, op. cit., p. 110.

¹⁸ E. Fromm, *Y seréis como dioses*, op. cit., p. 44.

¹⁹ C. Marx, *Manuscritos de 1844*, op. cit., pp. 109-110.

poder autónomo y hostil, extraño a él, al que sólo puede servir y someterse. Así, en la objetivación idólatrica la conciencia del hombre se aliena no sólo de Dios, sino de sí; no sólo pierde a Dios, sino se pierde a sí misma, se castra a sí misma por la servidumbre al ídolo.

En la idolatría —cualquiera idolatría— el hombre se aliena, se despropia, también de su libertad. Si la alienación idólatrica es siempre sumisión y pérdida de la libertad, la lucha contra la idolatría es siempre liberación y, en cierto modo, desalienación. En este sentido, aquellas pocas ideologías religiosas que implicaron un ataque sistemático de la idolatría en diferentes periodos históricos fueron liberadoras y, en alguna medida, desalienadoras. El paradigma es la antigua religión de Israel. En la tradición judía bíblica y posbíblica se otorga a la prohibición de la idolatría un valor más alto incluso que a la veneración de Dios. (Dice la *Hagadá*: “Tan dura es la idolatría —Avodá Zará— que el que la niega es como si cumpliera en verdad con la Torá entera.”)²⁰

Una de las mostraciones más patéticas de la alienación por los ídolos está en el libro del profeta Jeremías:

*Porque las ordenanzas de los pueblos son vanidad: porque leño del monte cortaron, obra de manos de artífice con azuela. Con plata y otro lo engalanan; con clavos y martillos lo afirman, para que no se salga. Como palma lo igualan, y no hablan; son llevados, porque no pueden andar. No tengáis temor de ellos; porque ni pueden hacer mal, ni para hacer bien tienen poder.*²¹

En oposición al ídolo, que está mudo, quieto y muerto, el Dios de Israel “es Dios viviente”²² y es “libre” al igual que el hombre. El atributo esencial de ambos, Dios y hombre, es la libertad. El errante Dios del Éxodo es libre de la prisión de la figura, del “nombre”, del “leño” y el metal; libre de las siembras y cosechas, de los ciclos de la naturaleza y la muerte; es libre de crear y hasta de sus propias leyes. Es un Dios temible pero no exige sumisión; al contrario, su aceptación es la negación de la servidumbre de los ídolos, es la negación de la propia esclavitud del pueblo en la tierra de Egipto. Y el pueblo, el hombre, también es libre, fundamentalmente libre de elegir su pensamiento y acción, el camino a seguir. Dios puede guiarlo, mostrarle el camino a través de sus mensajeros y profetas, pero no imponerle la decisión del rumbo. El destino del hombre no está predeterminado, depende de su propia moción histórica, es su “creación” cotidiana. Aparte del nivel de la creación (el *fiat*: símbolo del máximo acto libre de Dios), ¿qué lo diferencia del hombre en la severa visión paleotestamentaria? Sólo una cosa, “la vida eterna”.

²⁰ *Sefer Hagadá (Rec. Bialik - Ravinitzky)*, Tel. Aviv, Ed. 'Dvir', 1956.

²¹ Jeremías X, 3, 4 y 5.

²² Jeremías X, 10.

En el mito edénico, Dios coloca la espada encendida y los querubines al oriente del huerto, "para guardar el camino del árbol de la vida",²³ ya que el hombre había probado del árbol "del conocimiento". Y éste es precisamente el terreno común, la medida de la *Imago Dei*, porque el conocimiento posibilita y condiciona la libertad: "He aquí el hombre es como uno de Nos sabiendo el bien y el mal: ahora, pues, porque no alargue su mano y tome también del árbol de la vida, y coma y viva para siempre."²⁴ Dios se previene incluso de que el hombre extreme su libertad hasta el punto de volver a desafiarse "para siempre". ¿No tendría aquí sentido invertir, metafóricamente, la ya citada advertencia de Marx: "cuantas más cosas conserva el hombre en sí mismo, menos pone en Dios"?²⁵

Más aún, si entendemos al Éxodo y a los Profetas como los pilares básicos de la Escritura, la antigua ideología religiosa de Israel fue doblemente liberadora: porque aunaba a la lucha contra la idolatría, la liberación de la esclavitud y la condenación de los ricos y poderosos. La Cristiandad primitiva fue también una ideología antidolátrica. Si bien el *leit motiv* religioso, el énfasis recurrente del Nuevo Testamento no es la negación de la idolatría como en el Antiguo, sino la encarnación, muerte y resurrección de Cristo, el tema es bastante frecuente. No tanto en los Evangelios como en los Hechos y las Epístolas.²⁶ En este caso también se añade al rechazo de la idolatría, el ensalzamiento de los oprimidos, la condenación de los poderosos²⁷ y un nuevo elemento liberador: la fe en la próxima venida del "Reino" como trastocamiento del "orden" de este mundo.²⁸ Cualquiera nueva teología o ideología religiosa de liberación que surja en Occidente, necesariamente ha de retomar —para superar dialécticamente— esos tres momentos privilegiados de la lucha contra la alienación religiosa: el Éxodo, el Profetismo y la Cristiandad Primitiva.

Pero, como ya se ha insistido, aun estas doblemente liberadoras ideologías religiosas fueron sólo en cierto modo desalienantes. Decimos en cierto modo ya que la completa desalienación no puede concebirse sin la supresión de la alienación material, económica: "La alienación religiosa, como tal, sólo ocurre en el campo de la 'conciencia', en el fuero íntimo del hombre; pero la alienación económica es la de la 'vida real' —su superación abarca, pues, uno y otro aspecto."²⁹ La alienación económica es un producto de la sociedad clasista; está asociada con la diferenciación de la sociedad en clases y con la aparición de la "producción mercantil".³⁰ Su supresión estaría vinculada por

²³ Génesis, IV, 24.

²⁴ Génesis, III, 22.

²⁵ Ver nota 17.

²⁶ Vg. Epístola I, a los Corintios, VIII, 4, 7 y 8. Los Hechos de los Apóstoles, XVII, 16; XIX, 26.

²⁷ Vg. Lucas I, 51-54. Marcos X, 23-25.

²⁸ Vg. Lucas IX, 60-62.

²⁹ C. Marx, *Manuscritos de 1848*, op. cit., p. 148.

³⁰ Cfr. E. Mandel, *La formación del pensamiento económico de Marx*, op. cit., p. 208.

ende, con la "abolición positiva de la propiedad privada" como "apropiación de la vida humana".³¹ No obstante, si vemos la alienación en general como un proceso histórico y como un producto —al igual que la propia conciencia social— del desarrollo histórico, podemos entender que no necesariamente cesa con la "abolición de la propiedad privada", sino que ésta puede ser sólo el comienzo de una etapa final en el decurso de su desaparición. Por lo demás, si la superación de la alienación humana "abarca uno y otro aspecto" (el religioso, así como el económico), entonces la lucha contra la alienación idólatrica fue y es un factor en el proceso progresivo de desalienación de la humanidad. "Es" aún, porque la alienación idólatrica y la necesidad de lucha contra ella, lejos de haber cesado, son tan o más vigentes en nuestros días que otrora, si bien los ídolos han cambiado (muchos de ellos no son ídolos religiosos en absoluto, aunque cumplan igual función alienante). Y a menudo hasta ese mismo Dios, que implica la negación de todo ídolo, ha sido también idolizado, por cuanto en su nombre se han justificado los otros ídolos.

Amén de la alienación ideológico-religiosa, la deformación estructural se expresa, dijimos, en la "incompletitud del conocimiento". Si concebimos al conocimiento humano como un proceso, es decir, como algo "cambiante" —amén del propio cambio de la realidad que es su objeto—, debemos concluir que no hay ninguna teoría científica o filosofía definitiva y "completa", ni siquiera el marxismo. Toda concepción científica, toda filosofía —así como la ideología de la que forman parte— está históricamente determinada y, por eso, sujeta a revisión y superación parcial o total. En este sentido de su dinámica interna, de su situación en "desarrollo permanente", puede entenderse la "incompletitud" del conocimiento en general. Pero cabe también el enfoque complementario, es decir, entender la "incompletitud" desde el ángulo del objeto del conocimiento: la realidad. Aquí puede ayudarnos un concepto utilizado por Gramsci, el de "relativa ignorancia" de la realidad. Analizando la noción de "fenómeno", desarrollada en la *Sagrada familia* de Marx y Engels (en relación al problema de la "objetividad externa de la realidad"), Gramsci se pregunta si los fenómenos existen objetivamente en sí o son "cualidades" que el hombre ha relevado en función de sus imperativos prácticos y científicos:

Hecha la afirmación de que lo que nosotros conocemos en las cosas no es sino nosotros mismos, nuestras necesidades y nuestros intereses, o sea, que nuestros conocimientos son superestructurales (o filosofías no definitivas), resulta difícil evitar que se piense en algo real más allá de dichos conocimientos, no en el sentido metafísico de noúmeno, de dios ignoto, o de un "incognoscible", sino en el sentido concreto de "relativa ignorancia" de la realidad, de algo aún "desconocido", pero que podrá ser conocido algún día, cuando los instrumentos "físicos" e intelectuales de los hombres sean

³¹ C. Marx, *Manuscritos de 1848*, op. cit., p. 148.

*más perfectos; o sea, cuando hayan cambiado, en sentido progresista, las condiciones sociales y técnicas de la humanidad.*³²

De los dos niveles en que se manifiesta la deformación estructural —alienación ideológico-religiosa e incompletitud del conocimiento— nos cabe la esperanza de que la primera será alguna vez superada (con las otras formas de alienación), y la esperanza de que la segunda no lo será nunca; estamos entre los que conciben a la alienación no como algo inherente a la naturaleza humana, ni siquiera a las sociedades altamente tecnológicas en general, sino como algo superable en un proceso progresivo, aunque lento y difícil. Pero confiamos en que la “relativa ignorancia” del conocimiento humano se reproduzca dialécticamente cada vez que sea superada, como un desafío constante a la vitalidad humana. De otro modo, como alguna vez insinuara Croce, si accediéramos en algún momento a las respuestas de todas nuestras preguntas, paradójicamente deberíamos comenzar a temer el fin de la especie.

Pero si toda ideología sufre la deformación estructural, no toda ideología puede considerarse necesariamente afectada por la deformación de clase, según la hemos definido. Al menos habría dos situaciones extremas en que dicha deformación no operaría: la ideología de los “grupos preclasistas remanentes” y las ideologías “revolucionarias propiamente dichas”. En el primer caso —que correspondería a los escasos grupos tribales de cazadores o agricultores de subsistencia, con una estructura social interna comunitaria, que aún sobreviven arrinconados en los *habitat* más hostiles del planeta— la deformación de clase no se concibe. Sus ideologías, proyectadas directamente de la práctica social común y sin la mediación de una estructura de clases, no podrían ser deformantes en este sentido, aunque padezcan la alienación ideológico-religiosa y lo sean desde el ángulo de la deformación estructural. Podría objetarse formalmente esta proposición restringiendo la extensión del concepto de ideología a las sociedades de clase, y asignando a las superestructuras ideológicas de las mencionadas sociedades relictuales el nombre de “cultura” o cualquiera otra categoría antropológica. Pero sería evadirse de la cuestión primordial: el hecho ineluctable de la “estructuralidad”, la pertenencia a las estructuras, de una necesaria *weltanschauung* que se articula con la práctica social. Aunque sea homogénea y no diversificada como en las sociedades de clase, dicha síntesis no puede confundirse, como hemos señalado antes, con el objeto de concepto más totalizadores como el de cultura, ni siquiera en el contexto unitario de las “sociedades preclasistas remanentes”.

El otro caso, las “ideologías revolucionarias propiamente dichas”, requiere ciertas aclaraciones adicionales. Retomando la distinción hecha en la tesis anterior entre ideología dominante, contraideología e ideología revolucionaria, podemos plantear —en relación a la deformación de clases— lo siguiente: en las sociedades de clase la ideología dominante es siempre deformante.

³² A. Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, op. cit., p. 48.

por cuanto tiende a encubrir las relaciones de dominación y explotación, contribuyendo a la reproducción de tales relaciones en beneficio de la clase opresora. Las contraideologías, si bien pueden implicar a veces una crítica de las relaciones de dominación vigentes, no conllevan la meta política de subvertirlas ni el proyecto social de una nueva sociedad. Esta posibilidad sólo es propia de las ideologías revolucionarias y constituye un atributo de su caracterización. Pero dentro de ellas todavía nos falta establecer aún otra distinción. Es la que diferencia la ideología de la clase anteriormente revolucionaria (la burguesía) de la ideología revolucionaria del proletariado y sus intelectuales orgánicos. En este último caso, también se plantea —como en la ideología de la burguesía revolucionaria— la meta revolucionaria y el proyecto social: la necesidad de la toma del poder político por las clases oprimidas y el plan de “transformar el mundo” y arribar al “reino de la libertad”. Pero lo que caracteriza básicamente a aquel tipo de ideología es el “descubrimiento” de la ideología en sí, el develamiento de la ocultación de las relaciones de producción—explotación—dominación en la ideología dominante. Es decir, que pone de manifiesto la “deformación de clase” en las otras *weltanschauungs* ideológicas contemporáneas y anuncia el fin de toda ideología desde este punto de vista. En razón de ese atributo, supera su propia deformación potencial de clase. Así, aunque esta deformación es inherente a las sociedades de clase, la ideología del proletariado revolucionario se libera de ella, mientras permanece como clase revolucionaria. Esa diferencia cualitativa es la que nos permite asignarle la categoría de “ideología revolucionaria propiamente dicha”.

Volvamos ahora, por segunda vez, a las dos proposiciones mencionadas al comienzo: la religión es parte de la ideología; la religión es ideológica. Luego del rodeo en torno a las nociones de ideología y deformación, podemos ya continuar con su análisis. En el contexto en que las estamos planteando, ambas siguen válidas, pero adquieren caracteres y matices distintos de los que tendrían si mantuviéramos la incompatibilidad entre las antedichas acepciones básicas de los conceptos de ideología y deformación. Al decir que la religión es parte de la ideología —y reasumiendo lo expresado en la tesis anterior— estamos planteando que no puede concebirse la desgajada del todo ideológico. La religión es un elemento posible de toda superestructura ideológica, como componente de las *weltanschauungs* de clase o como *weltanschauung* en sí misma. Su función social y la preponderancia dentro de cada contexto ideológico varía con la coyuntura histórica, con el grado de desarrollo de las fuerzas productivas, las condiciones históricas de producción y de la lucha de clases. Al decir que la religión es ideológica, estamos significando que sí es deformante. Pero como en toda ideología —de la que forma parte— el carácter de necesidad sólo se refiere a la deformación estructural, su deformación de clase dependerá de la que sufra la misma ideología en la que está integrada. Es decir, dependerá de que forme parte de la ideología dominante, de la ideología revolucionaria. Con lo cual queremos significar que la presencia del componente religioso no hace a una ideología deformante *a priori*, desde el

punto de vista de la deformación de clase. Lo antedicho nos lleva a reconocer la posibilidad de la existencia del componente religioso en una "ideología revolucionaria propiamente dicha".

Ahora bien, si el marxismo es no sólo la teoría revolucionaria, sino la "ideología revolucionaria propiamente dicha" del siglo xx; si constituye cada vez más la base de las *weltanschauungs* ideológicas del proletariado y otras clases oprimidas, ¿puede una ideología marxista ser compatible con un componente religioso? Para nosotros eso es posible, en la medida en que la ideología religiosa se transforme revolucionariamente. Es decir, en la medida en que esa ideología religiosa no avale los privilegios de la clase dominante y se transforme en un arma más de lucha para los oprimidos; en que redescubra en sus propias fuentes y trayectorias históricas los motivos y héroes revolucionarios para una crítica de la sociedad vigente y una nueva prédica. En la medida en que se revierta sobre la práctica religiosa, para contribuir a que ésta —sin dejar de serlo— devenga en una forma de la lucha de clases. Y también en la medida en que esa ideología marxista soslaye constantemente la esclerotización de todo dogmatismo; en que se mantenga críticamente abierta a las nuevas corrientes de pensamiento sin perder su carácter de teoría y práctica de la revolución; en que se adecue a los cambios de la realidad histórica y a los desafíos de los nuevos problemas del hombre contemporáneo. Finalmente, en la medida en que ambas ideologías coincidan en el relevamiento de tales problemas. Hay "problema", decía Lefebvre,

*cuando el devenir arrastra al pensamiento y a la actividad, los orienta obligándolos a tomar en cuenta elementos nuevos: en el momento en que la solución tiende, por así decir, a entrar en la realidad y reclamar la conciencia y la acción realizadora.*³³

3. Religión: ¿opio del pueblo?

La famosa frase de Marx: "la religión es el opio del pueblo"³⁴ ha sido un reiterado punto de partida para numerosos análisis marxistas sobre la religión. Lenin la definió como "la piedra angular de toda la concepción marxista en la cuestión religiosa".³⁵ Nosotros la consideramos aún vigente y válida, si bien entendemos que debe aplicarse a las ideologías religiosas afectadas por la deformación de clase. Los mitos y creencias de la comunidad preclásica y las relaciones práctico-mágicas, compensatorias del escaso dominio sobre una naturaleza temible, no pueden ser considerados "opio de pueblo", aunque impliquen ciertas formas de alienación. En cambio, sí lo es, una reli-

³³ Henri Lefebvre, *El materialismo dialéctico*. Buenos Aires, Ed. La Pléyade, 1971, pp. 120-121.

³⁴ Karl Marx, "Introducción para la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", en *Filosofía del Derecho de Hegel*, Buenos Aires, Editorial Claridad, 1968, p. 7.

³⁵ V. I. Lenin, "Actitud del Partido Obrero ante la Religión", en *La ideología y la cultura socialista*, Moscú, Ed. Progreso, 1967, p. 52.

gión cuya jerarquía pertenezca o esté al servicio de una clase explotadora. Un credo que integre y respalde la ideología dominante, coadyuvando al ocultamiento de la opresión y a la manutención del *statu quo*.

Lenin condenó lapidariamente a todas las religiones, iglesias u otras instituciones religiosas de su tiempo, en cuanto "órganos de la reacción burguesa llamados a defender la explotación y embrutecer a la clase obrera".³⁶ Pero también, coincidiendo con Engels, criticó a aquellos que, con la falsa pretensión de ser más "izquierdistas" que la propia socialdemocracia, intentaban incluir en el programa del partido obrero revolucionario, "el reconocimiento categórico del ateísmo como una declaración de guerra a la religión".³⁷ En el opúsculo citado de Lenin hay otro comentario sobre la posición de Engels, también compartida por ambos, que demuestra amplitud de criterio tanto como una postura muy clara respecto a la cuestión religiosa:

*Y en 1877, al anatematizar sin piedad en el Anti-Dühring las más mínimas concesiones del filósofo Dühring al idealismo y a la religión, Engels condenaba con no menos energía la idea pseudorrevolucionaria de aquél sobre la prohibición de la religión en la sociedad socialista.*³⁸

Ambos pensadores marxistas estaban de acuerdo, además, en considerar que el hecho de plantear como misión política del partido obrero revolucionario la lucha contra la religión era una bandera anarquista. Por otra parte, Lenin consideraba que la lucha antirreligiosa fue —históricamente— una de las tareas de las burguesías revolucionarias de occidente, en su lucha contra la ideología preexistente. Y que en la época de "sus" revoluciones llevó a cabo esta tarea con bastante éxito. Para Lenin, la misión básica del partido de vanguardia del proletariado no es la lucha antirreligiosa, sino la eliminación de la sociedad de clases a través del proceso revolucionario, aunque aquella forme parte de la lucha ideológica en su conjunto. Dice Lenin: "...la propaganda atea de la Socialdemocracia debe estar subordinada a su tarea fundamental: el desarrollo de la lucha de clases de las masas explotadas contra los explotadores".³⁹

Hoy es evidente que tanto las religiones como los diversos organismos religiosos han cambiado bastante desde la época de Lenin. Un hecho fundamental que no existía en su momento —o al menos no en forma tan acusada— es la extensión de los conflictos de clase al seno de las mismas iglesias. Ello es un síntoma más de la agudización de la lucha de clases a todos los niveles, que se está produciendo en nuestro tiempo. Lo realmente nuevo, por su carácter cualitativo y cuantitativo, es la aparición de posturas revolucionarias y una "praxis",⁴⁰ solidaria con la lucha de las clases oprimidas, en

³⁶ *Ibid.*, p. 56.

³⁷ *Idem.*

³⁸ *Idem.*

³⁹ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁰ Hasta aquí hemos utilizado el concepto de "práctica" en el sentido de la pri-

aquellos grupos de sacerdotes y laicos creyentes más directamente conectados con los trabajadores y sus problemas. Por ejemplo, en un reciente encuentro de cristianos socialistas se proclamaba lo siguiente: "Vivimos como cristianos en el corazón de la praxis subversiva de las clases explotadas. Esto ha significado una ruptura con una manera individualista y burguesa de vida cristiana."⁴¹

Ello ha implicado, concomitantemente, una manera distinta de concebir la fe, de comunicarla, y una nueva forma de entender y entablar la relación con el marxismo. La fe se concibe a través de la praxis que le otorga un nuevo marco de referencia para el análisis y la crítica de la misma fe: "Nuestra reflexión también se hace desde y hacia la praxis. Al comprometernos encontramos una racionalidad para la transformación histórica, y con esta racionalidad pensamos la fe."⁴²

La relación con el marxismo y el movimiento obrero es, consecuentemente, completamente inédita. Hay una indudable —para nosotros inevitable— asunción del marxismo (como "ideología revolucionaria propiamente dicha" del siglo xx) y una convergencia en el proceso de la praxis: "Nuestro encuentro con el marxismo ocurre en la praxis histórica de liberación. Es en el movimiento obrero, en la inserción en estrategias socialistas, en la militancia en partidos políticos, donde aparece el valor del marxismo."⁴³ No obstante esa asunción, no se propicia "una cristianización del marxismo o el socialismo"; se entiende sí, que "ambos son enriquecidos con la participación de los cristianos".⁴⁴ La crítica marxista ha sido para estos grupos un factor de maduración de su fe, que los ha llevado a descubrir la "ideologización burguesa" del cristianismo.⁴⁵

Es interesante destacar también que en esta especie de "praxis teológica" o, mejor, "teología de la praxis" —según nosotros la vemos— hay una reasunción de los temas que habíamos considerado como pilares de cualquier nueva teología liberadora: el Éxodo, "Martin Luther King decía que cada vez que hay una lucha de liberación se verifica el Éxodo";⁴⁶ el mensaje acusador del profetismo: "La situación de opresión ha despertado nuestra denuncia y también un anuncio de liberación, con el espíritu profético que nace en el corazón y los puños de los pobres";⁴⁷ y la esperanza de la cristiandad primitiva: "Convertirse al pueblo significa, en el fondo, una fidelidad a las

mera y octava *Tesis sobre Feuerbach*: como "actividad humana" y "vida social" en general. Reservamos el término de "praxis" para la "práctica revolucionaria", es decir, la conjunción de la teoría-ideología revolucionaria y la "práctica", que en última instancia es práctica política revolucionaria. (Ver *Tesis sobre Feuerbach*, en C. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Moscú, Ed. Progreso, 1969, pp. 26-28.)

⁴¹ "Encuentro Internacional Cristianos por el Socialismo", Quebec, 13 de abril de 1975 (Documento de Trabajo), p. 1.

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

exigencias del Reino que 'está cerca' Mt 3:2".⁴⁸ En este sentido, resume el carácter de lucha contra la alienación religiosa, pero desde una perspectiva de lucha revolucionaria:

*Cuando los oprimidos creen que su situación es voluntad de Dios, hay una expresión de su miseria real ... por eso denunciarnos lo alienante en la religión popular y desarrollamos lo que es protesta en la religión de los pobres.*⁴⁹

Retomando la cuestión planteada hacia el final de la tesis anterior, sobre la posibilidad teórico-práctica de un componente religioso en la *weltanschauung* marxista de las clases oprimidas, creemos que la respuesta afirmativa se ilustra suficientemente en los breves párrafos citados. Sabemos que los grupos de creyentes revolucionarios, como el que mencionamos, constituyen todavía una minoría —si bien creciente— entre las masas religiosas de cualquier confesión. La igualmente creciente comunicación con el marxismo y los partidos obreros no es ni ha sido fácil, a veces subsisten reales dificultades teórico-ideológicas de lenguaje y supuestos. Pero a menudo la resurgencia de posiciones dogmáticas en una o ambas partes impiden el encuentro. Para estos últimos casos recordamos otro aserto de Lenin, que constituye un ejemplo de actitud desprejuiciada y antidogmática:

*Si un sacerdote viene a nuestras filas para realizar una labor política conjunta y cumple con probidad el trabajo del partido sin combatir el programa de éste, podemos admitirlo en las filas socialdemócratas. Porque en tales condiciones, la contradicción entre el espíritu y las bases de nuestro programa, por un lado, y las convicciones religiosas del sacerdote, por otro, podría seguir siendo una contradicción personal suya, que sólo a él afectase, ya que una organización política no puede examinar a sus militantes para saber si no existe contradicción entre sus conceptos y el programa del partido.*⁵⁰

Dejaremos de lado, para los efectos de este ensayo, la discusión de las divergencias ideológicas entre los grupos revolucionarios actuales de inspiración religiosa, así como las de los movimientos y partidos marxistas entre sí sobre la cuestión de la religión. Lo que nos interesa es acentuar la convergencia que, según la definición que hemos dado de las ideologías revolucionarias propiamente dichas, se está produciendo entre tales ideologías, sobre la base de una común *weltanschauung* marxista. Dicha convergencia es lo fundamental; en el imperativo de eliminar las relaciones de explotación entre los hombres y la sociedad de clases; en considerar a las clases trabajadoras como las fuerzas sociales básicas del proceso revolucionario, nos parece lo más

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ "Encuentro Internacional Cristianos por el Socialismo", *op. cit.*, p. 2.

⁵⁰ V. I. Lenin, "Actitud del Partido Obrero ante la Religión", *op. cit.*, p. 58.

importante. Pensamos, además, que acentuar esas coincidencias es teórica y políticamente más coherente que destacar ciertas diferencias a nivel "ontológico". Por ejemplo, las que atañen al problema de la existencia de Dios o a la dialéctica de la naturaleza. Nosotros entendemos al marxismo fundamentalmente como una "filosofía de la praxis", cuyo eje es una teoría del conocimiento basada en la praxis y, al mismo tiempo, como un método científico (ciencia de la historia y la política centrada en la noción de producción de la vida) de interpretación y transformación de la realidad social; y no como una metafísica u ontología materialista.

Por último, retornemos al concepto de "opio del pueblo". El análisis de Marx sobre la religión adquiere, a nuestro juicio, dos formas diferentes en términos de las dos acepciones genéricas de la ideología: la de una crítica filosófica, como parte de su crítica radical a toda filosofía en tanto "falsa conciencia de la realidad" ("la crítica de la religión es la premisa de toda crítica");⁵¹ y la de una crítica histórico-social respecto de su función de clase como *weltanschauung* ("La religión es la interpretación general de este mundo, su resumen enciclopédico, su lógica en forma popular, su *point d'honneur* espiritualista. .").⁵²

En el primer caso, la crítica de Marx asume la forma del ateísmo sistemático de la izquierda hegeliana, especialmente en su forma feuerbachiana, y está dirigida tanto a la religión en sí como a su práctica teórica: la teología. En el segundo caso, su crítica está referida a la religión como núcleo básico de las ideologías de las clases dominantes y, en ese tenor, como "opio del pueblo". Desde este segundo punto de vista queda abierta la posibilidad teórica si no de otra función social para la religión, sí de otra función de clase; es decir, como un nuevo soporte ideológico de la praxis revolucionaria de las clases explotadas. En la medida en que ese cambio se produzca, la religión dejará de ser "opio del pueblo".

⁵¹ K. Marx, "Introducción para la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel", *op. cit.*, p. 8.

⁵² *Ibid.*