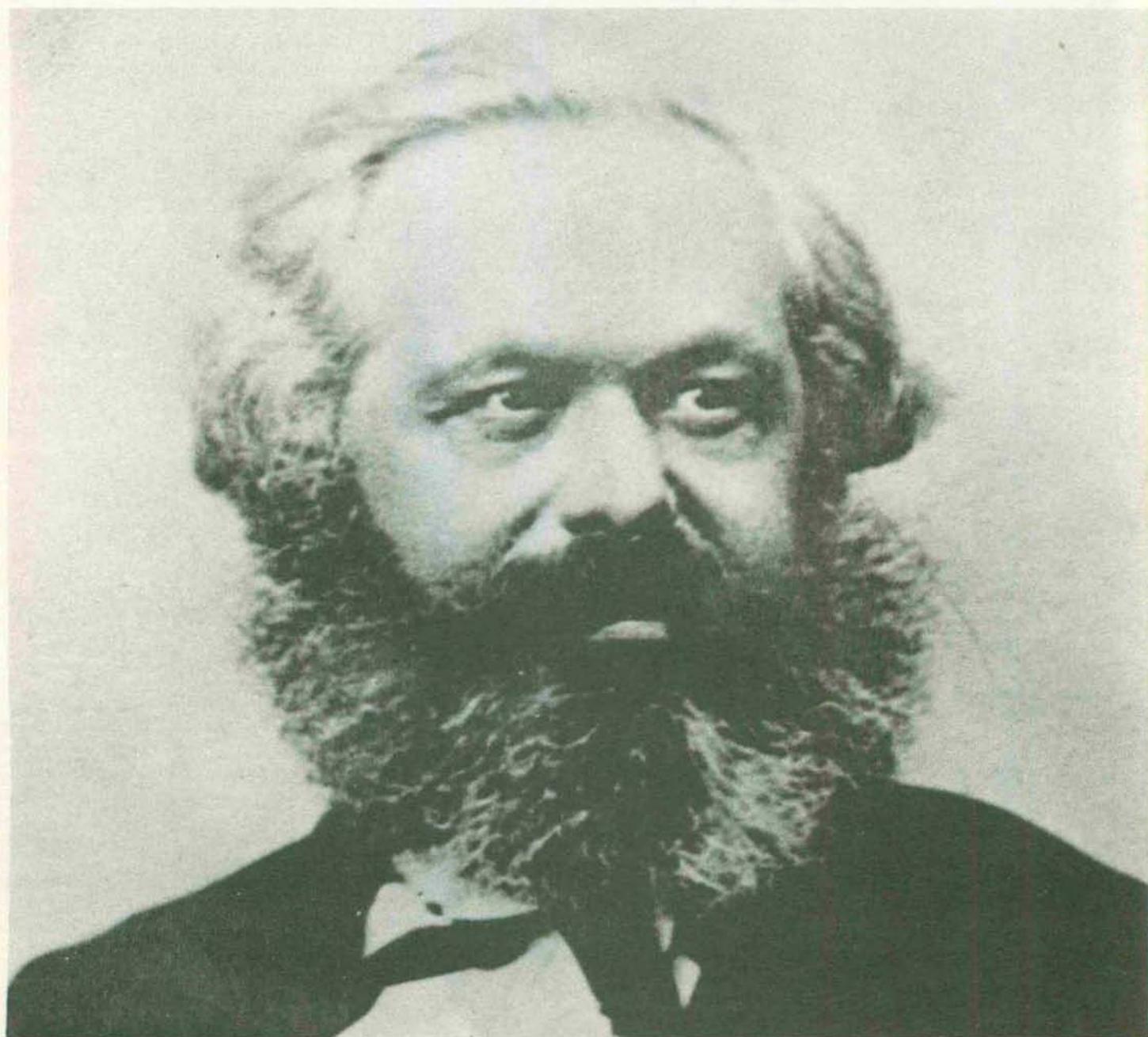


La religión en los textos históricos del marxismo

Enrique Miret Magdalena



La *Colección Agora*, de Ediciones Sígueme, de Salamanca, publica dos tomos de textos sobre la religión que son de importancia decisiva para el esclarecimiento del problema religioso. El primero contiene textos de Marx y Engels, y el segundo de Jaurés, Lenin, Gramsci y otros¹.

En España no teníamos nada semejante. Lo único disponible era el tomo publicado en Moscú de textos de Marx y Engels acerca de la religión. Pero dos teólogos católicos, el latinoamericano Assmann y el español Reyes Mate, han emprendido esta ingente y paciente labor de renovar y ampliar esta colección de



A lo largo de los dos importantes tomos publicados hasta ahora por la colección Agora (Ed. Sígueme), pueden rastrearse las ideas que sobre la religión han mantenido los pensadores marxistas, desde el propio Marx —en el grabado de la izquierda— hasta los de nuestros días.

textos marxistas que, dada su inteligente selección, son superiores, como documentación y representatividad, a la obra publicada en Moscú. Por eso merecen estas obras un detenido análisis, una reflexión personal y una sincera matización con algunos comentarios. No se trata por lo dicho de una mera traducción o adaptación, sino de una reelaboración que ha llevado muchas horas y cavilaciones a sus autores para ser auténticamente representativa. ¿Lo han conseguido? Yo creo que sustancialmente sí, aunque cada uno podría aportar alguna observación de matiz que mejorase o rectificase determinados puntos. Pero el hecho está ahí para ayuda de estudiosos o de aquellos simplemente preocupados por el tema.

Muchas veces estamos hartos de leer interpretaciones, comentarios y divagaciones que en ocasiones desconocen la religión, y en otras el marxismo. Olvidan la riqueza de la una y del otro por el cómodo expediente de ser ingeniosos, inventando hipótesis que no tienen base y son sólo elucubraciones más o menos arbitrarias.

Estos autores, aunque sean de pensamiento católico, no se dejan llevar de ningún afán de ingenio o notoriedad, sino que se limitan a la paciente labor de escoger lo más desapasionadamente que pueden los textos que directa o indirectamente se refieren al tema, enmarcándolos históricamente. No se olvide que, a veces, dice más respecto a la religión lo indirecto que lo directo, lo que se reflexiona sobre ella sin nombrarla que nombrándola concretamente, y eso pasa con algunos textos escogidos para esta colección.

OPIO DEL PUEBLO

Interesa subrayar, a propósito de esta obra, que la célebre frase de Marx «la religión es el opio del pueblo» suele ser muy mal entendida. No es un ataque grosero contra la religión, tal y como la han comprendido en general los cristianos, sino que la religión para Marx es un necesario consuelo para el proletario que no tiene —y no tenía, sobre todo en el siglo XIX— otro clavo a donde cogerse, por más que este clavo ardiese. «Exigir —dice en sus primeros escritos— que renuncie a las ilusiones sobre su situación, es exigir que renuncie a una situación que necesita ilusiones.»

Es, según eso, la religión un lenitivo, y no trata con ello de criticar Marx al pueblo por usarlo, ►

sino de mover las *conciencias* para comprender la ambigüedad de tal procedimiento que si, por un lado, es sedante de una situación insoportable, no deja hacer, sin embargo, bastante para salir de ella. Marx dice también muy claramente que si «la religión es la expresión de la miseria real», también en algún modo es «protesta por la miseria real»: dos aspectos, pasivo y activo, dignos de tenerlos en cuenta. En otra ocasión habló positivamente del «fondo humano del cristianismo», como recuerda Garaudy en varios libros suyos ², y Engels en su «Contribución a la Historia del Cristianismo Primitivo» ³ reconoce, a pesar de las críticas aceradas que dirige a la religión, que «el cristianismo es una fase completamente nueva de la evolución religiosa, estando llamado a convertirse en uno de los elementos más revolucionarios en la historia del espíritu humano». Eso es lo que actualmente está demostrando la religión después de muchas épocas de amodorramiento y pasividad social. Y de Lenin dice uno de sus mayores críticos, el Padre Bochenski, O. P., que era un hombre excepcionalmente inteligente en el que «lo más admirable en él es el hecho de que era, a la vez que hombre de acción, pensador que con inigualable fuerza penetraba el significado de la doctrina, cosa prácticamente desconocida en otros grandes revolucionarios» ⁴. Esto es lo que tenemos que acostumbrarnos a reconocer espontáneamente los católicos, superando oposiciones ingenuas. Por eso este hombre de acción y pensamiento tenía que comprender, como comprendió realmente, que «en el cristianismo primitivo existía un espíritu revolucionario democrático» (citado por R. Garaudy) ⁵.

Lenin modificó, con su agudo sentido crítico, la frase de Marx, que era una simple constatación sociológica, para convertirla en un ataque a aquellos que promovían este «opio» para su personal, interesada y egoísta ventaja. «La religión —decía Lenin— es opio para el pueblo.» Es el opio que le suministran al pueblo los poderosos para vivir ellos cómodamente tranquilos en su egoísmo ⁶.

Esta frase nos recuerdan los autores de esta selección, que ya fue dicha durante el siglo XIX por los especialistas en estudios críticos de las religiones asiáticas, antes de Marx. Sin embargo, expresa —en sus dos versiones— perfectamente la posición de Marx y de Lenin, por la fuerza concisa que tiene ⁷.

Respecto a Marx, dicen los autores que «Engels endurece su posición», y esta posición más endurecida es «la que ha influido en la historia comunista». «Rompe Engels la unidad marxiana entre teoría-praxis, independi-

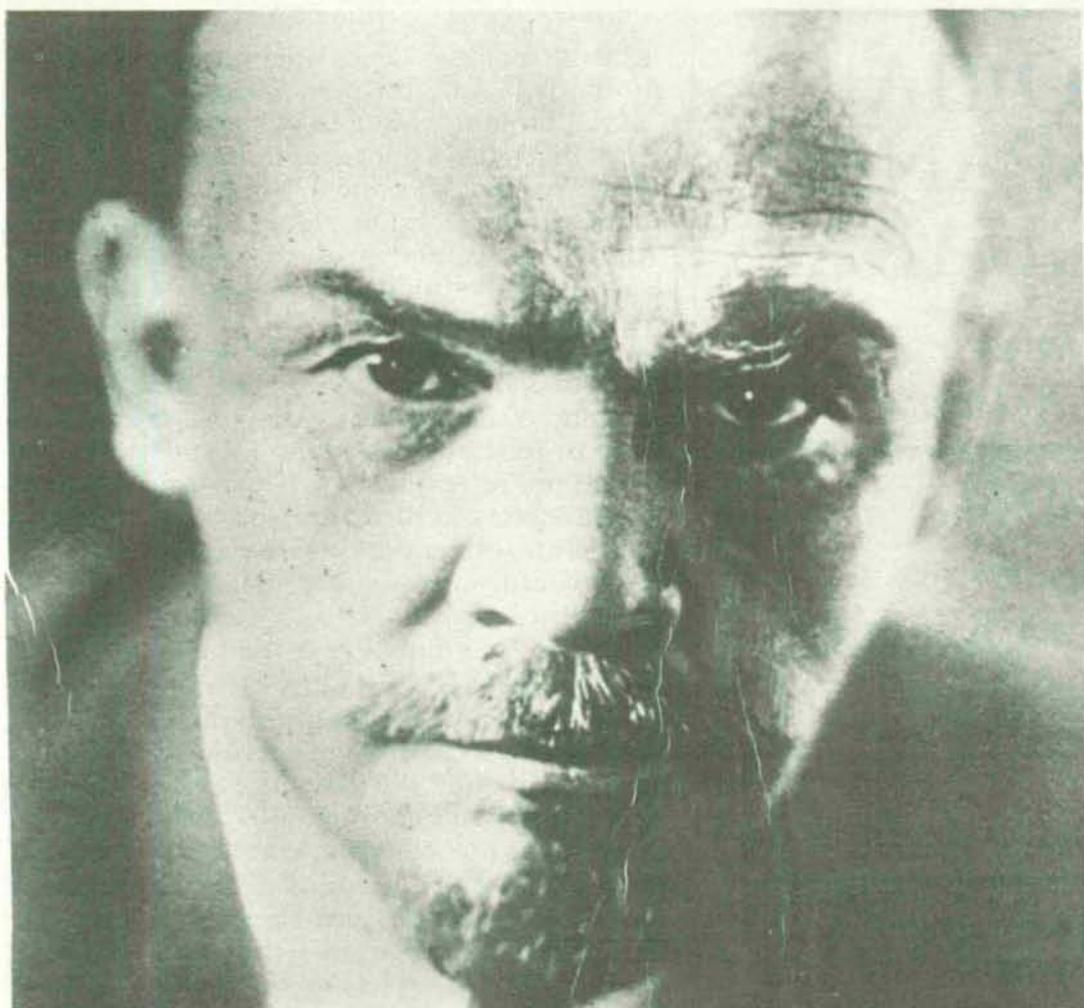
zando el proceso de conocimiento de la praxis revolucionaria.» Por eso «la religión es considerada —por este último— como una teoría que se opone a la teoría marxista de una forma directa», oposición radical que estaba ausente del pensamiento de Marx.

LA SUPERESTRUCTURA RELIGIOSA

Muchos autores católicos suelen con evidente simplismo interpretar el marxismo dando una caricatura de la teoría de Marx sobre «infraestructura - superestructura» —que aplica a la religión—, considerando como si sólo fuese la infraestructura la que *determinase* la superestructura. Pero en Marx realmente no es así: la infraestructura *condiciona*, no determina, la superestructura como recuerda Goldman ⁸. Entre ambas hay una relación dialéctica, y no sólo una acción de abajo a arriba como se suele



pretender. La infraestructura económica condiciona la superestructura religiosa, y viceversa también. Y si alguien no está de acuerdo con la teoría marxista (o más bien, teorías) acerca de la religión, que —al menos— critique lo que de verdad dice el marxismo, y no el fantasma que como nuevo Don Quijote se inventan muchos para mejor atacarlo. Procedimiento bien usual entre clérigos hasta hace bien poco y que hoy, gracias a estudiosos como Assmann y Reyes Mate, se ha superado y se llega a concluir que hay necesidad de establecer diversos niveles en la crítica marxiana de la religión, que se resumen en cuatro: 1) la crítica de la Iglesia; 2) la crítica del cristianismo; 3) la crítica de la religión mágica, y 4) la crítica total de la religión. Assmann y Reyes



Engels (retrato de la página izquierda) endurece la posición de Marx al considerar que la religión se opone de una forma directa a la teoría marxista. Para Lenin —foto adjunta—, la religión tiene su origen en la «opresión social» y no en actitudes privadas subjetivas.

Mate dicen que las tres primeras críticas son aceptadas por cristianos, aunque —como es natural— la cuarta no lo es.

Hace falta que volvamos a la concepción marxiana de la religión que está dentro de la praxis, y no a la más ideológica de Engels; y lo único que debemos hacer los cristianos es demostrar entonces con hechos y no con puras especulaciones, que la religión no es alienadora. Los cristianos hemos de adoptar un eficaz «compromiso por la remoción de estos tres presupuestos opresivos», si es que queremos que se tome en serio nuestra religión⁹.

En Engels —a pesar de su acerada crítica al cristianismo— se encuentran, sin embargo, dos elementos positivos que desprende del cristianismo (y no de otras religiones). Que el cristianismo es «la primera religión mundial posible»; y que, además, en el hombre, y bajo su responsabilidad, está la raíz de los males que aquejan al mundo, tanto de entonces como de hoy. No son, según dice Engels, el fatalismo ni el evasiónismo religioso las características del cristianismo en su origen, como, sin embargo, lo fueron después, sino la responsabilidad personal en conseguir el mejoramiento del mundo; responsabilidad social que se encuentra en la raíz personalista del

cristianismo que —por su estructura misma— está abierto a los demás y a sus problemas. En el segundo tomo de esta obra, que constará de tres —y que es el más novedoso de los dos publicados— se plantea el mismo tema; pero desde el punto de vista del marxismo posterior a Marx y Engels. Los autores seleccionan una serie de pensadores por demás importantes, para conseguir dar una visión amplia de las posturas del marxismo más cercano a nosotros ante el fenómeno religioso.

Coleccionan los textos en tres grupos: 1) los que corresponden a la «tradición leninista»; 2) los de aquellos que se podrían llamar «prácticos heterodoxos», y que plantean el problema superando interpretaciones rígidas doctrinarias, prefiriendo enfocarlo en forma práctica y en relación con su contexto histórico - social; 3) la tradición de aquellos «teóricos» que adoptan una postura crítica renovadora de los planteamientos que eran tradicionales en el marxismo acerca de la religión.

LENIN, ¿APRECIO AL CRISTIANISMO?

Para Lenin y sus seguidores, «la religión sirve de legitimación del poder», aunque también ▶

HISTORIA DE ESPAÑA ALFAGUARA

*Dirigida por
Miguel Artola*

NOVEDAD

Gonzalo Anes
**IV/ El Antiguo Régimen:
Los Borbones**
AU 44, 320 ptas.

Resto de los títulos de la serie

I/ Condicionamientos geográficos.

Edad Antigua
Angel Cabo y Marcelo Vigil

II/ La época medieval

J. A. García de Cortázar

III/ El Antiguo Régimen:

Los Reyes Católicos y los Austrias
Antonio Domínguez Ortiz

**V/ La burguesía revolucionaria
(1808-1874)**

Miguel Artola

**VI/ La burguesía conservadora
(1874-1931)**

Miguel Martínez Cuadrado

VII/ La República. La Era de Franco
Ramón Tamames

ALIANZA EDITORIAL

tiene su contrapartida: «es compensación de las frustraciones de los oprimidos». Por eso es ambigua la religión, pero para el marxismo no está al bajo nivel que la pusieron algunos antropólogos de la época, al opinar que nace del miedo o de la ignorancia. No: en la concepción leninista la religión tiene su origen en la «opresión social», proviene hoy de los problemas del mundo social y no de actitudes privadas subjetivas.

Otro aspecto interesante del leninismo es su táctica contra la religión. Sus ataques a la misma no son directos, aunque sí más activos en la práctica que en Marx. La superación del fenómeno religioso no se alcanzará, según él, por la violencia directamente dirigida contra ella, sino sobre todo por el cambio de la infraestructura económica de la sociedad. «Sería absurdo creer —dice— que los prejuicios religiosos puedan ser disipados sólo por la propaganda.» De ahí que el Estado socialista proclame, más o menos ampliamente, la libertad religiosa. Incluso «el partido no se declara ateo. ¿Por qué? Porque su enemigo no es la religión, sino el capitalismo». Esa es la gran diferencia, por ejemplo, con el materialismo burgués: éste es antirreligioso, aquél, en cambio, no lo es. Su postura básica es anticapitalista y de ahí, creen los leninistas, vendrá la superación de la religión. Su ateísmo no debe ser militante (aunque en algunas épocas —como la stalinista— lo haya sido Rusia); el problema es más profundo. Según Lenin, 1 «la religión es la necesaria ideología de la opresión, del capitalismo». Por eso lo que hay que atacar fundamentalmente es el capitalismo, y así quedará superada la alienación religiosa⁶. Por último, es de gran interés el planteamiento que hace del materialismo el punto de vista leninista. Generalmente, se da en los ambientes católicos un falso planteamiento de este punto; se identifica leninismo con materialismo vulgar. Pero Lenin definió la materia como «la realidad objetiva».

Algunos filósofos católicos, como R. Vancourt, han analizado cuidadosamente este planteamiento y, al igual que Assmann y Reyes Mate, han encontrado una cierta contradicción al identificar Lenin materia y realidad. «Allí donde Lenin emplea la palabra materialismo —dice Vancourt— podríamos sustituir, sin inconveniente alguno, la palabra realismo», porque partiendo de su definición no se puede identificar realidad objetiva con materia física. Porque las dos condiciones fundamentales que pone Lenin: que la realidad es independiente del conocimiento, y que la materia es anterior a la conciencia, son verdades básicas en todo realismo, aunque no sea materialis-



Palmiro Togliatti, como otros dirigentes marxistas de su tiempo, plantea el problema religioso a un nivel puramente práctico: el de una alianza con los católicos para conseguir una mayor eficacia social transformadora.

ta ¹⁰. Es difícil hacer este acercamiento que pretendió Lenin, porque muchos físicos, biólogos y psicólogos (Pascual Jordan, Teilhard de Chardin y M. Pradines, por ejemplo) piensan que tras la materia física hay algo irreducible y que no es lo que se ha llamado materia ¹¹. Se asemeja al transfondo que también —pero en sentido inverso— se manifiesta en lo espiritual. En una palabra, el problema es mucho más complejo de lo que supuso el materialismo decimonónico, del cual en parte se impregnó Lenin en su obra «Materialismo y empirocriticismo», a pesar de sus críticas a los físicos del materialismo burgués como eran Mach y Avenarius. Hay una raíz común en todo; o bien en todo se manifiestan dos aspectos, el material y el espiritual, lo mismo en lo físico que en lo biológico o en lo psíquico. Resulta ilustrativo recordar las críticas de Lenin al materialismo burgués, actitud que fue un gran paso hacia las posturas científicas actuales. El viejo materialismo de los ateos del siglo XVIII y XIX era «mecanicista», sin vislumbrar una gran conquista de la ciencia moderna: la idea de la evolución, del desarrollo.

La concepción del hombre, dentro de este materialismo burgués, era «abstracta»; hacía abstracción de las realidades sociales que inciden en el hombre, y que —en alguna manera— lo constituyen. De ahí que olvidase el materialismo burgués la «praxis», la complementaria conexión existente entre idea y acción, que ya se había descubierto germinalmente en la concepción bíblica de la vida, hace más de veinticinco siglos, como ha demostrado el filósofo católico Tresmontant ¹². El hombre no está hecho —lo mismo para el marxismo que para la Biblia— sólo para contemplar el mundo, sino para transformarlo. El hombre es acción; y en su origen está la acción, como vislumbró Goethe en su *Fausto*, y como desarrolló el filósofo católico Maurice Blondel a fines del siglo XIX en su obra, cada vez más estimada filosóficamente, «*L'Action*».

Quizá la teoría más discutible del leninismo para muchos —incluso los autores de esta obra— es la teoría del conocimiento como *reflejo*. Llevada a su extremo —como yo creo que también hicieron muchos filósofos católicos escolásticos que la defendieron antes y después de Lenin— lleva paradójicamente al máximo subjetivismo, porque identifica «mi» representación de la realidad, con «la» representación de la realidad, y no es posible, por tanto, rectificar los inevitables errores que son producto de nuestra condición «perspectivista», la que descubrió nuestro Ortega y Gasset ¹³. Si «mi» perspectiva no tiene el correctivo de saberse «una» perspectiva, identifico falsamente la realidad con mis impresiones particulares, y caigo así en el más cerrado subjetivismo, sin darme cuenta y creyendo que soy el más objetivo de los hombres. Es necesario el correctivo de saberse parcial en nuestros planteamientos, en conocerse como «relativo», para acercarnos paciente y progresivamente a lo absoluto lo más que podamos, aunque nunca lleguemos a ello perfectamente. Es lo que en física consiguió Einstein, y que lo alcanzó revolucionando la ciencia de principios de siglo con sus teorías de la relatividad general y restringida.

Lo que Lenin quería es que lo objetivo fuese la medida de nuestro conocimiento, y no que divagásemos en elucubraciones sin sentido. Por eso hemos de hacer un esfuerzo por entender mejor su teoría del reflejo, que tan ingenuamente presentaron como el colmo de la objetividad muchos pensadores católicos sin darse cuenta de su origen leninista. Lenin parte de dos bases muy importantes, un poco olvidadas en el libro de Assmann y Reyes Mate: que «nuestra captación del ser es progresiva» (R. Vancourt); y, en segundo lugar, que la reali-

dad no es estática, sino dialéctica y, por tanto, el «reflejo» no es puramente contemplativo, sino activo y evolutivo. Lenin adopta la postura de J. Dietzgen: «Podemos conocer la verdad absoluta, pero sin integrarse totalmente a nuestro conocimiento.» Añadiendo, además: «Los límites de la aproximación de nuestros conocimientos a la verdad objetiva absoluta son históricamente relativos... Los contornos del cuadro son históricamente relativos, pero no se puede dudar que este cuadro representa un modelo existiendo objetivamente.» No deja de usar por eso el criterio de la «praxis»; del progreso dialéctico en alcanzar la verdad, además del núcleo objetivo básico que captamos. Pero sin caer en el pragmatismo que tanto combate Lenin en los idealistas occidentales, o en aquellos que como W. James, están más cerca de nuestro camino. La «praxis» es un instrumento de acercamiento a la realidad, no un método único «como si» la realidad fuese nada más que apariencia, pero sin saber realmente cómo es. Hace suya Lenin la frase de Engels: «El éxito de nuestras acciones demuestra la correspondencia de nuestras percepciones con la naturaleza objetiva de las cosas percibidas.» Esta es la difícil y progresiva objetividad que está en la base de la verdadera teoría del reflejo, de la que lo peor es el nombre con que Lenin la llama.

La teoría del reflejo tan aparentemente discutible queda así bien matizada por el verdadero Lenin, y complementada en él por la «praxis» realista como criterio de acercamiento a la verdad.

LOS HETERODOXOS DEL MARXISMO

Si pasamos a los heterodoxos prácticos, Assmann y Reyes Mate se fijan preferentemente en Rosa Luxemburgo. La lectura de esta gran socialista resulta hoy de gran importancia en los países occidentales, porque su mentalidad podría tener muchas resonancias con la nuestra en el legítimo afán de buscar un socialismo humano amoldado a nuestra mentalidad.

Rosa Luxemburgo parte sin duda de una base que hoy chocará profundamente en un mundo en el que se hace un mito de la «secularización», del olvido de lo cristiano. «La socialdemocracia pretende la realización del espíritu cristiano», es la idea de Rosa Luxemburgo. Este «espíritu» es el que se manifiesta con claridad en los primeros cristianos, aunque luego se invierte su central influencia progresista, porque los ricos cristianos acaban poco después por producir la misma división de clases que existía en la sociedad que rodeaba

al primitivo cristianismo, y entra en la dialéctica de la opresión durante siglos. Pero todavía se apreciaba este espíritu —a pesar de la negativa influencia social que dominaba en el ambiente— en algunos grandes pensadores de aquellos siglos iniciales del cristianismo, como son S. Gregorio Magno, San Basilio y San Juan Crisóstomo. El Papa San Gregorio Magno dice: «Quien acapare para sí lo que pudiera servir para el mantenimiento de los pobres, puede decir que comete día a día tantos asesinatos como pobres pudieran vivir de sus excedentes.» Es un planteamiento radical sin duda; pero en el plano moral solamente. Ese es el defecto de aquella época bienintencionada: carece de un instrumento estructural que plasme eficazmente ese deseo moralizante que todavía estaba vivo entonces en algunos para perderse poco después en casi todos. De ahí que el cristianismo —y en eso tiene toda la razón Rosa Luxemburgo— sólo es un «espíritu», nunca una solución. Por eso dice que, con ello solamente, «una vez más se demuestra que los condicionamientos económicos son más fuertes que brillantes prédicas». Hemos de transformar también las estructuras sociales (y no sólo las institucionales, sino también la costumbre social) para conseguir la transformación eficaz de los corazones. Sólo dirigirse al corazón no es bastante para transformar a la generalidad de los hombres ¹⁴.

Esta autora, en su concepción marxista amplia, propugna también no sólo la lucha directa contra las injusticias sociales, sino «la lucha ideológica directa, para desenmascarar lo engañoso de los ideales actuales». El simplismo de algunos seguidores de Marx es superado en ella, dando importancia decisiva a lo cultural, y no sólo a lo económico-social.

Otros escritos están en una línea práctica, como la postura del italiano Togliatti y la del francés Thorez, que plantean todo el problema religioso a otro nivel: el puramente pragmático de una alianza con los católicos, que sea más o menos eventual, pero para conseguir con esta alianza una mayor eficacia social transformadora.

En realidad, éstos, Togliatti y Thorez, hacen «una escisión entre teoría y praxis»: están en un plano de oportunismo, pero nada más. Su actitud no es un modelo que difiera sustancialmente de las rígidas interpretaciones anti-religiosas teóricas, sólo difiere en la actitud práctica.

Rosa Luxemburgo, en cambio, da pautas muy importantes para un planteamiento teórico más amplio de otro tipo, afirmando estas tres cosas: 1) la praxis, según ella, hace rectificar



Según Lukács, el capitalismo es el verdadero enemigo de la religión ya que la sociedad de consumo sólo deja sitio al pragmatismo y la tecnología. Por otra parte, cree que la religión no será necesaria cuando advenga el «individuo social».

los postulados teóricos con su constancia expresiva; 2) la espontaneidad de la masa, dirigida por determinaciones objetivas y no por el capricho, está por encima de la burocracia; 3) el partido es el ejecutor del protagonismo que ejerce el movimiento social, la masa, y no al revés, como parece a veces que piensan los leninistas. Está, pues, Rosa Luxemburgo contra los dogmatismos organizativos, y contra los dogmatismos ideológicos. Por eso piensa que si los cristianos hubiesen hecho de verdad una transformación social profunda, los juicios marxistas sobre el problema religioso se rectificarían y vendrían rectificadas en función de esta transformación social positiva, conseguida por los creyentes, haciéndose también positiva la estructura religiosa personal.

LOS NUEVOS TEORICOS

Por último, las *teorías críticas* han planteado indudables problemas que dejó pendientes Marx. Probablemente se puede pensar que el retrasarse el cambio social que había previsto Marx para su época, no se debía a la realidad objetiva, sino a la falta de «toma de conciencia de esta situación». Engels, en cambio, se inclinó por la otra alternativa: que «la situación objetiva no estaba madura», y por eso es por lo que no se producía el cambio social. Lenin siguió el planteamiento de Engels, haciendo hincapié —según los autores— en las condiciones objetivas del cambio. Cosa con la que no estoy del todo de acuerdo, pues la socialización en Rusia del pequeño comercio fue frenada por Lenin con su nueva política económica (N. E. P.), precisamente porque no había adquirido suficiente conciencia el pequeño comerciante de la necesidad de la socialización y no sólo porque las condiciones objetivas no estaban maduras ¹⁵.

Lo más interesante de los autores del libro es la aportación sobre un pensador desconocido entre nosotros, el holandés Antón Pannekoek. Hace este pensador un análisis de la postura de Lenin en función de las condiciones sociales que él se encontró en Rusia en tiempo del zar. Y saca la consecuencia de que al ser su cometido vencer al zarismo, y lo que éste suponía socialmente, era lógico que todo su planteamiento, que aparentemente era sólo teórico, estuviera influido por esta situación histórico-social ⁶. Su tarea fue vencer al zarismo y las condiciones sociales creadas por él, y «esta tarea condicionó tanto su estrategia política como su versión de la teoría revolucionaria», dicen Assmann y Reyes Mate.

Para Pannekoek, Lenin hace un planteamiento del problema religioso demasiado parecido al del materialismo burgués. Sin embargo, si la diferencia principal entre el materialismo burgués y el marxista está en el descubrimiento del hombre como ser social, no puede plantearse el materialismo marxista el problema religioso con análogas características a como lo hizo el materialismo burgués.

Este descubrimiento del ser social del hombre tiene, según Pannekoek, cinco características básicas: 1) El mundo natural no es algo hecho, sino «una creación del trabajo espiritual del hombre»; objetivismo y subjetivismo se unen en el trabajo del hombre; 2) El hombre es dinámico y por eso influye su subjetividad en la sociedad, y no sólo es lo objetivo lo que influye en el hombre; 3) La relación «hombre-naturaleza» es dialéctica, por tanto no es ya el hombre un contemplativo de la realidad, sino un transformador de la misma al querer acoplarse a su estructura dialéctica, que es la que le lleva a actuar; 4) Por eso la objetividad del conocimiento no es propiamente la fidelidad a la realidad, sino la capa-

cidad nuestra para transformarla; está esencialmente en la praxis y no en el reflejo; 5) La transformación se produce por la confluencia de cerebro y cuerpo: de espíritu y materia, sin olvidar el uno ni la otra.

Pannekoek ha plasmado esta unión del hombre con su subjetividad actuante, en formas políticas más democráticas y más centradas en la base popular, dada la fuerza de la personalidad que atribuye a los individuos en sociedad: fue por eso el propugnador de los consejos obreros y de la autogestión, como conclusión coherente de sus teorías.

Y su concepción de la religión no es ni mecanicista ni dogmática. No cree que es un producto determinado únicamente por la infraestructura social; ni existe tampoco una teoría única para estudiar la realidad religiosa, ya que ésta incide de modo muy distinto según las épocas, y con arreglo a su proceso de influencia variará la hipótesis que explique cada momento de este proceso, sobre todo cuando resulte cualitativamente distinto de otro, lo que, sin duda, pasará cuando la infraestructura económica varíe sustancialmente. Entonces podrá venir una religión o una religiosidad más pura.

También Gramsci tiene otro planteamiento distinto del tradicional marxista acerca de lo religioso. Piensa que «el marxismo toma el relevo del papel emancipador que un tiempo pudo haber asumido el catolicismo». Pero el cristianismo cumplió —según él— una función social, que hoy tiene que ser traspasada al marxismo.

Para Lukács, es el capitalismo el enemigo de la religión, ya que «la sociedad de consumo no deja sitio ni a la ontología ni a la intelectualidad, sino sólo al pragmatismo y a la tecnología». «Claro que esto no significa la liquidación pura y simple de la religión, sino su aparición bajo una forma nueva, que no puede ser explicada como lo hacía la crítica clásica de la religión.» El individuo privado, siempre «necesita una teología» y esta reflexión religiosa la precisan todos: creyentes y ateos. Pero cuando advenga el individuo social —el que crea el marxismo, según Lukács—, ya «nada espera de la religión», no será ésta necesaria. Para estos teóricos críticos, el proceso transformador de la sociedad desborda la lucha política, porque «afecta a estructuras culturales y al mismo individuo». Pero se puede pensar entonces que si lo intelectual y lo cultural son tan importantes para los teóricos críticos, ¿cómo es que no aceptan el valor cultural que de hecho tiene la religión?; y ¿cómo es que, ante los hechos liberadores que ayer y hoy se manifestaron en lo religioso en muchas oca-

siones, no se les da una forma teórica a estas expresiones positivas, que sea justificadora de la positividad de las manifestaciones religiosas y no sólo criticadora de sus aspectos negativos? Estas son las preguntas que se desprenden de muchos textos recogidos por Assmann y Reyes Mate.

No obstante, no hay que olvidar que las reflexiones que hacen los diferentes marxismos, plantean profundas interrogantes a la religión «que no han sido suficientemente respondidas», según Assmann y Reyes Mate; y que, desde luego, «exigen serios sacrificios a la teología» y a la reflexión cristiana. Las actitudes de triunfalismo cristiano están con ellas a punto de desaparecer del mundo, porque estos triunfalismos, ni cultural ni socialmente, puede pretender ya tenerlos un cristiano que sea consciente de su sentido vital y piense en un futuro mundo autónomo como muchos queremos. ■ E. M. M.

BIBLIOGRAFIA

- (1) Sobre la religión: (I) Marx y Engels; (II) Jaurès, Lenin, Gramsci y otros. Salamanca, 1975.—(2) R. Garaudy: De l'anathème au dialogue; *Marxisme du 20^e siècle*.—(3) R. Garaudy: *Marxisme du 20^e siècle*. París, 1966.—(4) I. M. Bochenski: *El materialismo dialéctico*. Madrid, 1958.—(5) R. Garaudy: O. c.—(6) I. Fetscher en K. Marx und der Marxismus, citado W. Post: *La crítica de la religión en K. Marx*. Barcelona, 1972.—(7) Ya el ateo D'Holbach dijo que «la religión era el arte de embriagar a los hombres por medio del entusiasmo» (*Le Christianisme dévoilé*, París, 1761). Y en 1841 Bauer emplea la comparación con el opio, así como en 1843 M. Hess y bastante antes de divulgarla K. Marx.—(8) L. Goldmann: *Sciences humaines et philosophie*. París, 1952.—(9) Blanquart y otros: *Los cristianos frente a la revolución*. Barcelona, 1975; J. Cardonnel: *L'insurrection chrétienne*, París, 1975; J. Girardi: *Cristianismo y liberación del hombre*. Salamanca, 1973.—(10) R. Vancourt: *Marxisme et pensée chrétienne*. París, 1947.—(11) P. Jordan: *La Física del siglo XX*. México, 1950; M. Pradines: *Philosophie de la sensation*. París, 1934; *Traité de Psychologie générale*. París, 1934, dice que «todo el psiquismo —incluso espiritual— está contenido en la sensación y en las tendencias básicas del ser vivo», según transcribe P. Foulquié, *Psychologie*, París, 1952. Y Teilhard mantiene que las dos energías, material y espiritual, son en el fondo una: «en el fondo, de alguna manera no debe haber más que una única Energía que influya en el mundo», porque «esencialmente toda energía es de naturaleza psíquica» (*Le phenomene humain*).—(12) C. Tresmontant: *Essai sur la pensée hebraïque*. París, 1953; Mao-Tse-Tung: *Les transformations de la revolution*. París, 1970.—(13) Ortega y Gasset: El tema de nuestro tiempo. Madrid, 1923; el cartesianismo de la evidencia en Descartes, *Discours de la methode*, 1637, y en los promotores del jansenismo, A. Arnauld et P. Nicole: *La logique ou l'art de penser*. París, 1683; el escolasticismo católico Jolivet: *Traité de Philosophie*. París, 1950, y en J. M. de Alejandro, S. J.: *Gnoseología*. Madrid, 1969; la crítica de estos puntos de vista demasiado simples ver en el católico J. Hessen: *Teoría del conocimiento*. B. Aires, 1951, y en el profesor agnóstico Ch. Perelman: *Justice et raison*. Bruxelles, 1963; para un planteamiento crítico de la evidencia, E. Husserl: *Logique formelle et logique transcendentale*. París, 1957.—(14) E. Fromm y M. Maccoby: *Sociopsicoanálisis del campesino mexicano*. México, 1973, estudian la necesidad de cambio de la estructura, del «carácter social», para la transformación social eficaz.—(15) N. Gourfinkel: *Lénine*. París, 1959.