

**SOBRE A RELIGIÃO COMO REFLEXÃO DA REALIDADE. MAIS UMA VEZ NA POSIÇÃO
DE ENGELS**

**SOBRE LA RELIGIÓN COMO REFLEJO DE LA REALIDAD. UNA VEZ MÁS EN TORNO
A LA POSICIÓN DE ENGELS**

**ON RELIGION AS REFLECTION OF REALITY. ONE MORE TIME ABOUT ENGELS'S
POSITION**

DOI: <http://dx.doi.org/10.9771/gmed.v12i3.41951>

María Teresa Vila Bormey¹

Resumo: O trabalho aborda a questão da compreensão de Federico Engels do problema religioso, entrando na crítica à posição que assume a o pensador marxista como mecanicista e dogmático diante deste e de outros problemas. Pretende-se demonstrar a fragilidade desse entendimento, fornecendo elementos a favor da riqueza do entendimento engelsiano, que não se limita a aceitar a religião como um simples “reflexo” da realidade, mas que também não descarta essa definição clara. Levanta a complementaridade da tese de reflexão e aquela que se situa no nível da teoria da produção espiritual, que vem da filosofia idealista alemã do século XIX.

Palavras-chave: Engels, marxismo, religião, ideologia.

Resumen: El trabajo aborda el tema de la comprensión por Federico Engels del problema religioso, adentrándose en la crítica a la posición que asume al pensador marxista como mecanicista y dogmático ante este y otros problemas. Se pretende demostrar la fragilidad de esta comprensión, brindando elementos a favor de la riqueza de la comprensión engelsiana, que no se limita a aceptar la religión como simple “reflejo” de la realidad, pero que tampoco desecha esa clara definición. Plantea la complementariedad de la tesis del reflejo y la que se sitúa en el plano de la teoría de la producción espiritual, que viene de la filosofía idealista alemana del siglo XIX.

Palabras clave: Engels, marxismo, religión, ideología,

Abstract: This paper approach the issue of the understanding by Friedrich Engels of the religious problem, deepening into the critique of the position that supposes that Marxist thinker as a mechanistic and dogmatic in this and other problems. It is intended to demonstrate the fragility of this position, providing elements in favor of the richness of Engelsian understanding, which does not limit itself to accepting religion as a simple “reflection” of reality, but also without discarding that precise definition either. It will be propose the complementarity of the reflection thesis and that which is situated at the level of the theory of spiritual production, which comes from the German idealist philosophy of the 19th century.

Keywords: Engels, Marxism, religion, ideology,

Pareciera extemporâneo ocupar-se de um tema como este em la actualidad, pero tanto los doscientos años del nacimiento de Federico Engels, como las polémicas que ha inspirado en los medios filosóficos marxistas, así lo ameritan. En ellas frecuentemente Engels resulta una especie de momento de ruptura en una continuidad supuestamente existente entre Marx y la filosofía alemana precedente, mientras que al mismo tiempo se busca inclinar el marxismo “engelsiano” hacia el rol de fuente teórica de la visión más ontologicista, “soviética”, del marxismo. (BARBAGALLO, 2005; VARGAS, 2005).

La cuestión de la vida espiritual, y de la religión en particular, como “reflejo” de la realidad ciertamente es solo un aspecto del tema ya abordado por el soviético Ewald Vasílievich Iliénkov, al traducir a nuestro lenguaje contemporáneo la polémica acerca de la relación entre lo ideal y lo material presente en la historia de la filosofía moderna. (ILIÉNKOV, 1984) En el presente trabajo solo se pretende profundizar en algunos aspectos relativos a la religión para profundizar en el rol tanto de Federico Engels como teórico de la religión, como de la religión misma.

En un ambiente como el de la Alemania de Bruno Bauer, Max Stirner y otros ideólogos alemanes, el tema tenía una prioridad. La idea esencial que proponemos a consideración es que el enfoque de la vida espiritual como “reflejo” o como “producción espiritual” no son en Engels, ni en el marxismo en general, excluyentes, sino que se complementan; son dos momentos de una misma explicación de la vida espiritual de la sociedad que, debido a avatares políticos, fueron segregándose para fundamentar un marxismo de uno u otro signo, por razones de otro tipo.

Bastaría remitirnos al conocido texto escrito por Engels en coautoría con Marx, *La ideología alemana*, para entender que entre los dos aspectos (el reflejo de la realidad y la producción de la espiritualidad como un ideal humano común nuevo) no existe un antagonismo, sino una relación de complementariedad. Existe tanto una comprensión del acto de producción de las ideas, es decir, de su sentido ideológico en tanto reflejo de la realidad que las ha engendrado, como una propuesta de superación de las contradicciones de esas formas de actividad en su expresión espiritual.

Dicho texto lleva paralelamente ambos aspectos de la producción espiritual, atrapando el tema desde una arista que después, en la mayoría de los desarrollos del marxismo quedó en un lugar secundario: la división social del trabajo, la forma de la actividad espiritual de los hombres que produce las ideas en relación con la actividad material. Una primera causa está en que esta idea, en alguna medida, el llamado “marxismo soviético” la resumió en el tema de la propiedad privada como consumación (producto final) de la división social del trabajo; lo cual es real, sobre todo en tanto un primer problema a resolver por las revoluciones comunistas, especialmente la soviética. Pero no se reduce a ello, ni debió haber quedado como un tema secundario ya que en el marxismo mismo no lo era. Esta es la causa de que en ausencia de este tema los textos divulgativos soviéticos de filosofía se pronunciaran más en torno al tema de la vida espiritual en dirección a la cuestión del *reflejo* de la realidad. Esta idea, además, se vio reforzada por el apoyo que encontró en el énfasis de Lenin al respecto, énfasis que respondía al calor de sus polémicas con el idealismo subjetivo del momento (rescate de Berkeley y Hume por los majistas rusos) y que, por tanto, configuran, en apariencia, una posición específicamente soviética en torno al tema.

Por su parte, la llamada “filosofía de la praxis” asocia a Marx con un enfoque de la producción espiritual más desde de la actividad o “praxis” como el verdadero lugar de la producción de la ideología y de la producción espiritual en general, también en el espíritu de una diferencia con respecto a la posición soviética. (SÁNCHEZ, 1967) Ciertas frases de Engels al escribir sobre la religión en las que se usa el término “reflejo” ha conducido entonces a que a Engels se le asocie más con el materialismo y el carácter reflejo del pensamiento propio de la posición soviética:

Toda una escuela “disidente” de sociología marxista de la cultura va a privilegiar, a partir de Lukács, la categoría de la totalidad sobre la de reflejo. Por ejemplo, según Lucien Goldmann, el gran principio de método de la sociología marxista es el del “carácter total de la actividad humana y del nexo indiscutible entre la historia de los hechos económicos y sociales y la historia de las ideas”. (LÖWY, 1996, p. 77)

Michäel Löwy, de quien se toman esas palabras, aclara a renglón seguido que

[...] Engels no consigue siempre evitar la simplificación reduccionista. A menudo, parece considerar la religión solamente como una “máscara” o “cobertura” [...], detrás de la cual se ocultan “los intereses, necesidades y exigencias de las diferentes clases”. (LÖWY, 1996, p. 81)

Es cierto, también, que en la historia del marxismo, no solo los teóricos de la noción dialéctica de totalidad, sino también los de la escuela de la “filosofía de la praxis”, se propusieron superar las dicotomías producidas por la división social del trabajo en la vida intelectual, pero lo es también que se pierde en los laberintos de la forma filosófica del problema, y abandona a ratos el problema mismo, confundiendo aspectos ya más políticos, es decir, relativos a determinadas formas de la praxis política de épocas y situaciones concretas, muy posteriores en el tiempo a la vida tanto de Marx como del propio Engels.

Como se aprecia del citado párrafo de Michäel Löwy, se suele argumentar o aludir respecto a Engels la prioridad que adquirió en *Anti-Dübring* y en *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, así como en *Sobre la historia del cristianismo primitivo*, el tratamiento de la religión como “reflejo falso” de la realidad, como “reflejo imaginario” de la realidad que ignora las contradicciones en ella expresadas o que las expresa de modo falso e invertido:

Mas la religión –afirma Engels en *Anti-Dübring*– no es otra cosa que el reflejo fantástico que proyectan en la cabeza de los hombres aquellas fuerzas externas que gobiernan sobre su vida diaria, un reflejo en que las fuerzas terrenales revisten la forma de poderes supraterrrenales. (ENGELS, 1979, p. 384)

Es en las explicaciones que primaban en la filosofía alemana en torno al problema de la identidad sujeto-objeto y sus implicaciones para el hombre y su grado de libertad, donde hay que buscar las posiciones filosóficas del marxismo ante el problema de los ideales, dentro de los cuales entran los religiosos, como esclarece brillantemente al respecto el marxista soviético Iliénkov, en su ensayo “Acerca del problema del ideal en la filosofía”. (ILIÉNKOV, 1984)

Al analizar el rol que le asistía a la religión en ello, se nos revelan nuevas aristas que permiten tanto comprender el fenómeno religioso, como esclarecer la cuota de responsabilidad que le asistió realmente a Engels ante un supuesto mecanicismo en la explicación de esta como reflejo ilusorio de la realidad. En este sentido, sobrepasa la sociología de la religión tanto el debate de la época, como la posición filosófica engelsiana. (LÖWY, 1996, p. 77)

Además de los aspectos señalados por Iliénkov, que traduce brillantemente a lenguaje marxista leninista la relación entre lo ideal y lo material en la filosofía moderna y su relación con el comunismo, sucede que ese tema se trataba en lo gnoseológico a través de la problemática de la identidad sujeto-objeto. Este problema ocupaba centralmente a los principales clásicos alemanes de la filosofía que trataban de racionalizar la religión, y continuaba siendo traída a colación por los jóvenes hegelianos de izquierda y

derecha enfrentados a las discusiones sobre el tema de las vidas de Jesús como encarnación del verbo divino. Así llenaban el ambiente intelectual de Alemania de la segunda mitad del XIX y sus teóricos habían creído ver en ese enfoque de la religión la solución a la vieja polémica gnoseológica sobre la identidad sujeto-objeto. (ILIÉNKOV, 1984) El tema de la identidad sujeto-objeto era gnoseológico en principio, pero de consecuencias prácticas para comprender la religión –y viceversa–, pues fue la problemática religiosa la que ocupó a los alemanes y para la que se buscaba fundamentación gnoseológica. O sea, las doctrinas filosóficas alemanas giraban alrededor de las dos problemáticas –religiosa y gnoseológica–, de una parte, porque Alemania no se decidía a una posición tan revolucionaria como la francesa, ni como la que exigía el proletariado del siglo XIX; de otra parte, porque la religión era considerada como parte (y en ellos como punto culminante) de la filosofía *práctica* que, a diferencia de épocas posteriores, debía tener, gracias a la forma sistémica de la filosofía moderna, un fundamento gnoseológico coherente, es decir debía responder a un mismo principio.

Aquí se destacan las posiciones de Fichte, de Schelling, así como las de Hegel, a favor de una justificación de la religión como doctrina donde se produce verdaderamente esa identidad sujeto-objeto, remontando así la cuesta de Kant, enfrentado a la dicotomía de ambos momentos y en busca de una solución no encontrada por este autor, pero cuyas preocupaciones quedaban latentes.

La religión, cuya esencia era buscada en las concepciones de la tríada autoral antes mencionada, se transforma en amor al calor de las ideas religiosas pietistas reinantes en Alemania (cristianismo práctico sencillo de poco desarrollo dogmático), pero se apartaban del filo crítico de la filosofía iluminista de Kant, lo que requiere algunas precisiones para su comprensión.

Kant no renuncia en su filosofía a la necesidad de la religión, pero sí proponía precaverse tanto de las ilusiones como del fanatismo religioso, contra el cual había luchado denodadamente la Ilustración. Su solución pasaba por la aceptación de una “idea de religión” preexistente con relación a la experiencia, la idea de religión “pura”. La función de esa idea consistía en mantener dentro de los límites de la “mera razón” las consideradas por él “religiones positivas”, o sea, las religiones efectivamente existentes o provenientes de la experiencia. Estas, supuestamente al atenerse a la primera (una idea de religión pura preexistente a la experiencia), contenía los excesos fanáticos, así como las ilusiones religiosas, dentro de los límites de la “mera razón”, como reza el nombre de la obra de Kant al respecto. (KANT, 1981) Esto en la realidad no funciona para la religión de esta manera, sino que con frecuencia las religiones positivas son las que evolucionan hacia una u otra forma de lo que podríamos considerar “idea de religión pura”.

Por otro lado, como es sabido, las llamadas “ideas puras” –la de la religión entre ellas– no tienen en Kant una garantía de veracidad proveniente de la experiencia, ni tampoco de la razón pura, donde les esperan un sinnúmero de contradicciones que impide su fundamentación racional; sino que funcionan “*a priori*” respecto a la experiencia, como ideas reguladoras, pero externas. Al encontrarse contradicciones en la existencia de esas dos formas, sobre todo porque la idea de religión “pura” es, como todas las ideas reguladoras de Kant, anterior a la experiencia, mientras que las “religiones positivas” (las realmente existentes) no se nutren de ella por alguna conexión; los teóricos del idealismo trascendental alemán

(Fichte, Schelling, Hegel) comienzan a intentar superar esta contradicción de la idea de religión dentro de los marcos de la filosofía.

A partir de ahí, en su obra *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, Fichte propone la idea de la religión como amor en tanto forma de la actividad espiritual en la cual se verifica la identidad sujeto-objeto y deja de ser necesaria la “crítica” de la idea de religión de la que se ocupaba Kant, dándole así mayor importancia al Evangelio según San Juan, es decir, al cuarto evangelio y a su tesis de que “[...] [e]n el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios”. (S/A, 1960, p. 187) Como es sabido –dependiendo de la forma en que se trate, por cierto–, ese verbo suele ser interpretado unas veces como saber, en el protestantismo más como acción, dos acepciones que se pueden asociar a la misma palabra, sea la visión griega del verbo como palabra o logos, o sea, como acción, a lo que refiere también el término “verbo”.

La afirmación fundamental de la *Exhortación* [...] –según el estudioso español Alberto Ciria–, es que el ser, el amor, la vida y el Absoluto o Dios son exactamente lo mismo, de modo que no hay ser ni vida fuera de Dios, o bien, fuera de Dios nada existe. Ello cancela a priori la posibilidad del pecado, porque en la medida en que mantiene fuera de Dios, no se es ni se existe. (CIRIA, 1975, pp. XXX-XXXI)

Partiendo de aquí, Fichte reivindica –como señala Ciria– el evangelio juánico como lo más genuino del cristianismo. (CIRIA, 1975, p. XXX)

También en *Los caracteres*² había contrapuesto [Fichte] al cristianismo de San Pablo, que presentaba elementos judíos propios del estadio de la legalidad, el de San Juan, propiamente cristiano y manifestativo del estadio religioso, fundado en el amor, y no en la ley. Desde donde se instala la religiosidad fichteana, protestantismo y catolicismo quedan mutuamente relativizados. (CIRIA, 1975, p. XXX)

Con este recurso, la fundamentación fichteana, como es sabido, pasa por la eliminación de “la cosa en sí” kantiana, elimina la cuestión de la realidad del pecado a favor de un *yo* que es siempre parte de Dios y se transforma en garante gnoseológico de la identidad sujeto-objeto. La figura de Jesús como “acontecimiento histórico” representaba la eliminación del momento crítico kantiano a favor de una acción éticamente imposible fuera de Dios.

Igualmente, Schelling escribe sobre la religión en *Los principios para una vida feliz*, ya que en la religión se verificaba la identidad entre lo objetivo y lo subjetivo, entre el arte y la naturaleza. Que Jesús fuese o no la encarnación de esa identidad en mayor o menor medida era la discusión que seguiría a manos de los jóvenes ideólogos alemanes, o llamados “hegelianos de izquierda”, en polémica con los “viejos” hegelianos (o de “derecha”).

Solo con Hegel es que se comienza a plantear el fenómeno de la relación sujeto-objeto en términos de una identidad que se despliega en el tiempo, es decir, que no se da necesariamente de forma inmediata más que en dios (como Idea absoluta preexistente) y propone un despliegue de esa identidad en el curso de la evolución del hombre, donde la contradicción no está eliminada, sino que juega un papel. La religión pasa así de las primeras formas naturales o simbólicas (la cuestión del color de las primeras ideas “numinosas” no era ahí importante, y más bien aluden al paganismo griego y romano) hasta su forma clásica (el catolicismo) cuya determinación es la universalidad, aunque formal para él, (al ser a través de un

Estado), para llegar a su forma “revelada” o plena, es decir, a una forma supuestamente libre de relación con la divinidad (que, a su juicio, se verificaba en el luteranismo como forma superior del cristianismo).

Esta trayectoria era, a su vez, una reproducción, sobre nueva base, de la identidad sujeto-objeto pero esta vez vista como proceso, no como una identidad que se verifica de una sola vez, *no como identidad simple*. Por eso, la filosofía de la religión viene a ocupar en él un lugar determinado en la filosofía del espíritu, es decir, después que la idea ha efectuado el paso por el espíritu objetivo (el mundo histórico de la familia, el pueblo y el Estado), y debe pasar a sus formas absolutas; en lenguaje hegeliano: a sus formas universales, donde la religión se trata como “aquella cuyo contenido es el espíritu absoluto, es puesto esencialmente que sea revelada, y revelada por Dios”. (HEGEL, 1968, p. 511)

Por tanto, explica Hegel,

... el conocimiento de Dios como de todo suprasensible, en general, contiene esencialmente una elevación sobre la aprehensión sensible o intuición; contiene, por consiguiente, una relación negativa respecto a esta; pero en dicha relación se da juntamente la mediación. Porque mediación es principio y paso a un segundo término; de modo que este segundo término en tanto es, en cuanto a él se une algo otro respecto de él. Por otra parte, el conocimiento de Dios no es menos independiente respecto a aquel lado empírico, y se conquista su independencia mediante dicha negación y elevación. (HEGEL, 1968, p. 32)

La filosofía alemana ha leído el cristianismo en clave de “amor” y ha seleccionado esa idea como la idea por excelencia de religión en la cual el cristianismo ocupa el lugar de *verdadera* religión, a pesar de que ha debido reconocer la existencia de diferentes formas suyas antes de encontrar su forma plena –esto último es solo en Hegel, pero de gran importancia–. Las contradicciones están presentes en la realización de la identidad sujeto-objeto en la religión –también, por tanto, en el hombre–, aunque puedan llegar a encontrar una síntesis donde se solucionen, que en el caso de Hegel es Dios.

Sin embargo, en las discusiones entre los jóvenes hegelianos de izquierda y los viejos de derecha comienza a cuestionarse el hegelianismo. En ese ambiente, Marx y Engels entienden que Hegel no debe ser tratado como “perro muerto”, sino como la máxima expresión de la filosofía alemana, al que solo era necesario “poner sobre los pies” para que fuese comprendido debidamente. En esa “puesta sobre los pies”, Engels acompañaba a Marx en la explicación de las bases de la producción espiritual, en primer lugar, por el contenido, por lo que era necesario entender los planteamientos concretos de las reivindicaciones del movimiento cristiano en cuanto demandas políticas. A ese tema dedicará algún tiempo después, a raíz de los acontecimientos de 1848, su obra *La guerra de los campesinos en Alemania* (ENGELS, 1974), donde pone de relieve el contenido social de la reforma del cristianismo y su toma de partido finalmente no por los campesinos pobres, sino por los príncipes. Ya en su vejez, vuelve sobre el asunto, interesado como estaba el movimiento socialista por las formas de la ideología cristiana. En “Bruno Bauer y el cristianismo primitivo” (ENGELS, 1981), escrito en 1882, a la muerte de quien fuera figura destacada dentro de los jóvenes hegelianos, y en “Sobre la historia del cristianismo primitivo” (ENGELS, 2020), una de sus últimas obras, se esclarece cuáles son los verdaderos reclamos de los primeros cristianos. Y con

ello, había que tratar de entender las condiciones que le imprimían la forma específica (forma de comunidad “ilusoria”) a sus ideas de solución de los problemas en otra vida ultraterrena. El análisis tanto del contenido del cristianismo como de la forma de producir sus representaciones es un paralelo que lleva a cabo la obra engelsiana, para nada centrada en un “reflejo mecánico” de las posiciones cristianas. Un “reflejo mecánico”, por el contrario, le habría llevado a desechar por “falsas” las reivindicaciones cristianas, en tanto Engels les presta total atención a la realidad de sus demandas, al menos en la época de su surgimiento, conforme ya ve otras posibilidades para la Alemania de su época.

Ya en *La ideología alemana* se profundiza en ese aspecto, no solo respecto a la ideología religiosa, sino respecto a la producción de las ideologías en general, de modo tal que el proceso real de producción de la identidad sujeto-objeto en los ideales sociales quedase esclarecido, procurando entender tanto el lado subjetivo como el objetivo. Y la clave de la coincidencia de ambos se encontraba para los pensadores marxistas, sin embargo, en un nuevo elemento, apenas esbozado por la filosofía alemana anterior: la actividad vital del hombre, práctico-material, las formas de su organización y división, es decir, el acto mismo de producción de las ideas y no solo su resultado. Esta idea estaba de cierta forma contenida en la concepción alemana moderna donde la religión formaba parte de la filosofía práctica, pero aquí cobraba otro sentido. Había que entender tanto lo que había de objetivo, como lo que había de subjetivo en la producción ideológica, tanto en el sentido de inadecuado (si era la forma específica), como de adecuado en la producción espiritual, incluso en las ilusiones religiosas y fanáticas de las que se precavía tanto Immanuel Kant, y ello era importante para la praxis revolucionaria del momento, para la realización del propio comunismo.

Aquí, sin embargo, en materia de transformación de las relaciones sociales, tampoco la identidad sujeto-objeto es, como reclamaban los clásicos alemanes, una identidad simple donde las soluciones estén siempre a simple vista para la práctica. Muchos intereses se mezclan y entrecruzan en la superación de los intereses de la vieja sociedad burguesa alemana del siglo XIX en Europa, el propio cristianismo mostraba contradicciones expresadas en la Reforma protestante y las guerras campesinas. La comprensión de las condiciones generales de la producción de esos ideales requería una comprensión más profunda para su superación y para que las ideas del “amor” cristiano se cumplieren en la realidad, si llegaban a cumplirse.

En ese punto, la explicación de la religión como reflejo ilusorio de la realidad no era secundaria ni errada. Se trataba de su caracterización en términos de “ideal” general, a diferencia del análisis realista de las condiciones de su realización práctica para la época, las que diferencian una forma y otra. Por eso en este caso llevan a Engels, junto con Marx en *La ideología alemana*, del análisis del cristianismo y de la religión, al análisis del movimiento proletario de su tiempo como fuerza que representaba a todos los oprimidos en general, incluidos aquellos, los cristianos; y donde debía ser sustituida la “forma general abstracta” del ideal social por una “forma concreta” de su realización práctica, donde el conocimiento del contenido de sus ideas era tan importante como el de las fuerzas y condiciones sociales de su realización.

Más allá de las posibilidades reales de la solución propuesta para ese momento (la “dictadura del proletariado”), el logro de la mencionada identidad sujeto-objeto desde el punto de vista práctico, no excluye la crítica, sino que la incluye como parte de su proceso; tanto más, cuanto la filosofía ha perdido

para ellos la forma sistémica estricta, propia de la modernidad, cuyo fruto más importante había sido el examen del problema del conocimiento en la relación de sus aspectos material e ideal (en lenguaje marxista, como explica Iliénkov), o de la identidad sujeto-objeto (en lenguaje del idealismo trascendental).

Más allá del acierto o no de la propuesta marxista de aquel entonces, ello implica conocer también los momentos negativos del pensamiento en su relación con la realidad, esos que no se expresan inmediatamente de modo exacto o fidedigno (como estaba ocurriendo en el cristianismo), y llegar así a la necesaria identidad de lo subjetivo y lo objetivo, donde se enfatiza en el punto de vista del querer de un sujeto específico; es decir, en la acción práctica. Por tanto, también en la forma positiva de la realización de la idea expresada en el ideal del comunismo, en la forma por ellos pensada. Esas ideas para el momento representaban la forma positiva de la superación de las contradicciones de clase expresadas en el cristianismo.

Por eso, un punto importante en la separación entre marxismo y cristianismo fue el de la relación de ambos hacia la lucha de clases y la diferenciación de las posiciones del proletariado en torno a la dictadura del proletariado, las cuales parecían ser el punto crítico de la relación o diferencia de los jóvenes hegelianos. Y aquí presentar los puntos en que el cristianismo había rozado esas formas era decisivo para romper con los mitos acerca de ese movimiento, conocer su esencia en tanto expresión de la lucha de clases del momento. Interesaba esclarecer la esencia de tal o cual reivindicación en la que ambos movimientos se unían, se separaban, o se tocaban tangencialmente.

Por otro lado, es importante entender que la crítica en el marxismo, y en Engels, por tanto, coautor con Marx de *La ideología alemana*, no abarca solo el momento negativo del pensamiento –como lo es para el sentido común–, ni tampoco es algo exterior a la realidad empírica –como lo es en Kant–, y le exige el análisis tanto de la realidad como de los ideales que la expresan. Más herederos de Hegel que de Kant, pero en la comprensión del movimiento de la filosofía clásica alemana en general, la crítica es para Engels un proceso que llega hasta la identidad sujeto-objeto, habiendo pasado por el momento negativo del pensamiento. Por eso, aplicadas a la realidad social de la Alemania y la Europa de su época, suponían tanto la comprensión de las condiciones generales de la producción de los ideales socialistas en su sentido más amplio, y de los cuales formaba parte el cristianismo, como la concepción de otro tipo de sociedad, donde tales situaciones quedaran superadas. El problema y rol de los ideales en su carga ética y política pasaba a ser el verdadero problema expresado en el cristianismo, y no solo los elementos fetichistas de los cultos. (ILIÉNKOV, 1984)

Engels no solo toca el problema de la religión cristiana como reflejo de la realidad, sino que le asiste como compañero de Marx, la producción de un nuevo ideal de sociedad –el comunismo–, a ratos incluso de propia pluma, como sucede en “Los principios del comunismo” (ENGELS, 1973), independientemente de que todas sus propuestas se cumplieran o no después en la práctica; aunque efectivamente, hoy sean realidad en muchas sociedades que incluso no se autodenominan comunistas, y otras son una terrible realidad en sociedades autoconsideradas democráticas (por ejemplo, la eliminación del trabajo infantil, la sobreexplotación de las mujeres, etc.).

Por el momento, no interesa siquiera si el ideal del comunismo dibujado por Engels fructificó debidamente tal como fue concebido por él, sino de si la forma de la identidad sujeto-objeto, podía verificarse lógicamente solo de la forma en que se planteaba en la filosofía alemana, y si era posible la forma propuesta en el marxismo intentando reunir desde la práctica los momentos crítico-negativo y positivo del pensamiento. Se trataba de una cuestión tanto lógica como práctica, planteada sobre nuevas bases. Y esa fue la posición tanto de Engels como de Marx.

Que esa fue la esencia de la discusión de aquel momento lo evidencia también el rumbo que tomaron después de Marx y Engels las discusiones sobre la religión. Nos referimos a otras dos aristas del fenómeno religioso. Una, destacada por Antonio Gramsci en torno al “cesarismo” católico como concreción de la idea de Jesús en fuerza política de las grandes personalidades, tal como lo hace el catolicismo; y, de otra parte, a las posiciones de Ernst Bloch, en su regreso a “la religión como fenómeno eterno” (nótese que no casualmente, una vez más, en base a la identidad sujeto-objeto). O sea, que los motivos lógicos para el reconocimiento del carácter “eterno” de la religión a manos de Bloch, es nuevamente el problema de la identidad sujeto-objeto.

En las concepciones de Gramsci, se destaca ese otro aspecto importante presente en los fenómenos religiosos (no entendidos como supersticiones, o centrados solo en la comprensión del elemento fetichista heredado de las primeras protoreligiones). Esta posición no en balde es retomada por el marxista Antonio Gramsci, que trata de entender la orientación cosmopolita (universal) y clerical (que funciona como un partido) del catolicismo, por la que mantenía su vigencia la iglesia católica italiana en el siglo XX, a través de una identificación entre individuo y Estado. Al propio tiempo, explica cómo sigue siendo algo a comprender y que la “filosofía de la praxis” –como le llama él al marxismo– está buscando en un elemento diferente al del catolicismo, en este caso, en la filosofía –al decir del Gramsci–, ya que el clericalismo a la postre representaba una separación entre el Estado –entendido como ese gobierno universal– y la sociedad civil. (GRAMSCI, 2000).³

La religión –nos precisa Gramsci– se trata también de la comprensión de “elementos de historia ético-política”, que son de importancia en el marxismo tal como él lo veía, como es el caso de la forma heroica de la actividad, cuya solución arbitraria es confiada a una sola personalidad, generando el llamado *cesarismo* de la ideología católica, pero que genera a su vez la unidad individuo-Estado, tan fructífera para la unidad nacional burguesa italiana (GRAMSCI, 2000).⁴ Asimismo, la considera un asunto de “autoridad política y moral” donde “se funden la pasión y el mito”, no en forma de superstición, sino una vez más, para *producir la unidad intelectual* (GRAMSCI, 2000, p. 191). Este elemento, como se sabe, lleva a Gramsci a proponer un conocimiento filosófico como acto práctico de voluntad y unidad intelectual, no solo de conocimiento, el cual vendría a sustituir las religiones, pero a cuya comprensión habría llegado desde el análisis marxista (léase también: engelsiano) de la religión. (GRAMSCI, 2000, p. 208) De la misma forma, el Cuaderno 20 del tomo 6 analiza el contenido político y económico de partidos políticos católicos de la Italia de su época.

Es precisamente esta la idea a la que se refiere *La sagrada familia*, (MARX y ENGELS, 1967) especialmente en su capítulo V, redactado por Marx, y donde el tema que se trata es la relación entre la

masa y la personalidad. De esa relación tampoco nos dan ambos autores un reflejo mecanicista de la realidad. Esta visión se convirtió, como sabemos, en la comprensión materialista de la historia, desplegada en un sinnúmero de trabajos, donde las relaciones entre las grandes personalidades y las masas que impulsan un determinado cambio social deben ser comprendidas de manera concreta en relación con las condiciones específicas de esos movimientos sociales.

Finalmente, una importante obra bajo la rúbrica de Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (ENGELS, 1976a) nos remite a otro importante nexo de la obra de Engels con la comprensión de la religión en tanto momento de la producción espiritual, al tiempo que reflejo de la realidad. (FEUERBACH, 1976) Para Feuerbach, ya el cristianismo como religión constituía más bien un fenómeno antropológico, “[...] el contenido de la religión era humano ya que representaba el comportamiento del hombre consigo mismo”, (FEUERBACH, 1976, p. 40) y desde el punto de vista gnoseológico “el hombre no está por encima de su intuición esencial (la religión) sino a la inversa, está sobre ella” (FEUERBACH, 1976, p. 52), es decir, desarrolla su conocimiento de la realidad desde ella. La religión era una especie de conexión sensible con la realidad, ya que solo en la sensibilidad (en el sentimiento) pueden existir infinitos predicados en espacio y tiempo infinitos para perfecciones sin límites. (FEUERBACH, 1976, pp. 54-57)

Tal referente de la religión como “fenómeno antropológico” constituye el antecedente inmediato de la comprensión materialista de la historia, tanto en Marx⁵ como en Engels. En este último, especialmente en la mencionada obra, que no en balde lleva el nombre del filósofo alemán ligado al fin de todo un movimiento de ideas, el fin de la filosofía clásica alemana (ENGELS, 1976a); se remiten las religiones no ya solo a la explicación de los fenómenos de las primeras formas religiosas de los hombres (los reflejos fantásticos de la realidad), sino al tema incomprendido parcialmente por Kant, de las relaciones de los ideales sociales (el del cristianismo y el comunismo, en este caso) con las condiciones empíricas de su existencia. Y viceversa, sería inexacto hablar solo de las religiones más desarrolladas y subvalorar sus nexos con sus formas “positivas” (en lenguaje kantiano) de las mismas, aunque disten de esas formas, y a la inversa, se trata de comprender su movimiento histórico.

Sin embargo, el materialista Engels sabe que es necesario elevarse por encima de la visión meramente antropológica de la religión; o, más bien, es necesario ubicarla donde es posible relacionar al hombre con su propia esencia real: en su actividad vital, remontando la cuesta de la religión, la de la salida de la enajenación respecto a su propia esencia, no solo en los límites de una determinada comunidad religiosa, sino en la sociedad concreta que produce y reproduce esa enajenación:

Lo existente, lo que crea el comunismo, es precisamente la base real para hacer imposible cuanto existe independientemente de los individuos, en cuanto ese algo existente no es, sin embargo, otra cosa que un producto de la relación anterior de los individuos”. (MARX Y ENGELS, 1973, p. 68)

Engels no elude el análisis de “la relación de comunidad en que entran los individuos de una clase” comunidad que genera su espiritualidad, sino que asume junto con Marx que esta sea creada por los

propios hombres (proletarios, específicamente en un primer y urgente momento) en cuanto tales individuos, y no solo en cuanto miembros de una clase:

Esta comunidad no es otra cosa, precisamente, que la asociación de los individuos (partiendo, naturalmente de las fuerzas productivas tal y como ahora se han desarrollado) que entrega a su control las condiciones de libre desarrollo y movimiento de los individuos, condiciones que hasta ahora se hallaban a merced del azar y habían cobrado existencia propia e independiente frente a los diferentes individuos precisamente por la separación de éstos como individuos y que luego, con su necesaria asociación, merced a la división del trabajo, se habían convertido en un vínculo ajeno a ellos. (MARX Y ENGELS, 1973, p. 67)

En este punto es que desemboca el análisis engelsiano de la religión, por tanto, hacia la comprensión de las formas éticas que acompañan al cristianismo y a sus explicaciones a lo largo de su devenir histórico, y que son las que desembocan en la explicación resumida de la comprensión materialista de la historia. Para estas, no se trata solo de la comprensión de los reflejos ilusorios presentes en los embriones de las religiones humanas, aunque también de estas en cuanto gérmenes de religión, sino de la comprensión de las religiones en toda su carga ética y política en lo que hace al punto de vista filosófico de Engels, conforme lo es en la medida en que el análisis desemboca en la concepción de una nueva sociedad, con su propia espiritualidad opuesta a la enajenación de la esencia humana.

Conforme a ello, es cierto que en ambas obras se aleja Engels ya definitivamente del vínculo teórico-comprensivo con el cristianismo para buscar las tendencias económicas, sociales, políticas del comunismo que no quedaban reducidas así a un fenómeno ético o religioso, el cual podría tener o no lugar en la espiritualidad humana, sino que desembocaban en una visión materialista del mismo, generándose así una posición propia, práctica, heredera de la filosofía clásica alemana, pero diferente. O, lo que es lo mismo, diferente, pero heredera de esa filosofía clásica alemana.

Tan es esto así que el giro de la filosofía de la religión dentro de las filas marxistas alrededor del problema gnoseológico de la identidad sujeto-objeto, es el que ha conllevado a Ernst Bloch (BLOCH, 2007) a restablecer el carácter eterno de las religiones. En Marx y Engels las religiones se ven como naturales, pero, a la vez, históricas. También Bloch las ve con una carga mucho menos política que la que le había asignado Gramsci. Esta forma de Bloch de ver las religiones permite, eso sí, restablecerles la carga utópica que portan, cosa que es lícito y necesario reconocerle a las religiones, especialmente al cristianismo como prefiguración de una sociedad sin clases; como afirma Löwy:

Lo que está sugerido [...] no es solamente la función de protesta e incluso revolucionaria de un movimiento religioso sino también su dimensión anticipadora, su función utópica. (LÖWY, 1996, p. 82)

Del mismo modo, lo que pretende decirnos Bloch puede resumirse en la frase con que Kolakowski presenta su obra: “Dios no existe todavía, pero existirá”. (KOLAKOWSKI, 1983, p. 420)

El citado ensayo de Iliénkov (“Acercas del problema del ideal en filosofía”) está, efectivamente, más centrado en caracterizar la posición marxista ante el problema de los ideales, en su diferencia con el cristianismo, lo que hace brillantemente; mientras que la posición de Löwy pretende ubicar comprensivamente la historia de las ideas religiosas en la trayectoria de los movimientos políticos de carácter utópico (en este caso, socialistas). Esta idea de utopía que rescata Löwy consiste en reconocer que

en la representación de la realidad, no como es, sino cómo se desea que sea (la vida en el paraíso, por ejemplo), está contenida una crítica a esa realidad como efectivamente es, de donde redunda la llamada función crítica, digamos indirecta, de las utopías tan traída a colación también por el marxista inglés George Thompson, siguiendo a Karl Manheim. (THOMPSON, 2008, p. 184) Estas se reconocen a veces como un “desde dónde” se proyecta analizar la realidad, tanto como una proyección de sentidos y significados a la acción práctica y, en ese sentido, en absoluto no desechables. Aquí, sin embargo, Engels nos ha legado también su trabajo *Del socialismo utópico al socialismo científico*, (ENGELS, 1976b) cuyo sentido es precisamente ese, referido especialmente al caso del cristianismo, aunque obviamente, estableciendo la posición propia respecto a los problemas planteados por ese cristianismo.

Ubicar a Engels como padre de una línea que se centra solo en el carácter “reflejo” de los fenómenos espirituales y se aparta del momento de la “producción de lo espiritual”, es hacer una lectura necesaria, pero no de Engels, sino de la historia del marxismo, es decir, de sus seguidores, y donde la zona de discusión debe ubicarse debidamente en el análisis del movimiento político concreto en torno al cual realmente se bifurcaron las posiciones filosóficas, especialmente sobre las formas de la lucha política en el contexto del socialismo real, como ocurre en el llamado “marxismo soviético”, en las posiciones de los marxistas europeos de la época de posguerra, en la posición de la “filosofía de la praxis” o, en la actualidad, del llamado marxismo crítico latinoamericano en las luchas por el socialismo en las condiciones de América Latina, etc. La cuestión de qué es lo que se refleja en el pensamiento y la cuestión de cómo lo hace superándolo en una nueva idea común, no son, así, preguntas en modo alguno excluyente, sino necesarias. Es, además, hacer una lectura de las prácticas revolucionarias y políticas actuales en relación con sus condiciones, pero tomando distancia culta de las posiciones de Engels que no deben servir para enmascarar lógicas preocupaciones filosóficas, sino para ayudar a comprenderlas y desarrollarlas.

Referencias

- BARBAGALLO, A. Dialéctica engelsiana y recuperación del marxismo. *In: Marx Ahora*. La Habana, n. 19, pp. 97-108, 2005.
- BLOCH, E. **El principio esperanza**. Madrid: Trotta, 2007.
- CIRIA, A. Estudio preliminar. *In: Fichte, J.G. La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la religión*. Madrid: Tecnos, 1995.
- ENGELS, F. **Anti-Dühring**. La Habana: Pueblo y Educación, 1979.
- ENGELS, F. Bruno Bauer y el cristianismo primitivo. *In: Marx, C. y Engels, F. Sobre la religión*. La Habana: Editora Política, 1981, pp. 167-176.
- ENGELS, F. Contribución a la historia del cristianismo primitivo. *In: MARXIST INTERNET ARCHIVE*. Disponible en: marxist.org. Acceso en: 28 sept. 2020.
- ENGELS, F. Del socialismo utópico al socialismo científico. *In: Marx, C. y Engels, F. Obras escogidas*. 3tt. Moscú: Progreso, 1976b, t. III, pp. 247-272.
- ENGELS, F. **La guerra de los campesinos en Alemania**, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1974 (versión digital en www.omegalfa.es)

- ENGELS, F. Los principios del comunismo. *In: Marx, C. y Engels, F. Obras escogidas*. 3 tt. Moscú: Progreso, 1973, t. I, pp. 82-98.
- ENGELS, F. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. *In: Marx, C. y Engels, F. Obras escogidas*. 3tt. Moscú: Progreso, 1976a, t. III, pp. 353-395.
- FEUERBACH, L. **La esencia del cristianismo**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1976.
- FICHTE: **Los caracteres de la edad contemporánea**, Madrid: Revista de Occidente, 1976.
- GRAMSCI, A. **Cuadernos de la cárcel**. Puebla: Ediciones Era, 2000.
- HEGEL. **Enciclopedia de las ciencias filosóficas**. La Habana: Instituto del Libro, 1968.
- ILIÉNKOV, E.V. (1984): El problema del ideal en filosofía. *In: El arte y el ideal comunista. Artículos seleccionados de filosofía y estética*, Moscú: Iskustvo, 1984, pp.106-185.
- KANT, I. **La religión dentro de los límites de la mera razón**. Madrid: Alianza Editorial, 1981
- KOLAKOWSKI, L. **Las corrientes principales del marxismo**. 3 tt. Madrid: Alianza Editorial, 1983, t. III, pp. 406-434.
- LÖWY, M. Karl Marx y Friedrich Engels como sociólogos de la religión, *In: Marx Ahora*. La Habana, n. 2, pp. 76-87, 1996.
- MARX, C. Tesis sobre Feuerbach. *In: Obras Escogidas*. Moscú: Progreso, 1973, t. I, pp. 7-11.
- MARX, C. y ENGELS, F. Feuerbach. Oposición entre las concepciones materialista e idealista. *In: Obras Escogidas*. Moscú: Progreso, 1973, t. I, pp. 12-81.
- MARX, C. y ENGELS, F. **La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época**, México: Grijalbo, 1967.
- La Santa Biblia (antiguo y nuevo testamentos)**. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas, 1994.
- SÁNCHEZ VÁZQUEZ, A. **Filosofía de la praxis**. México: Siglo XXI Editores, 2003.
- THOMPSON, G. **Ideología y cultura modernas**, La Habana: Félix Varela, 2008.
- VARGAS LOZANO, G. La filosofía de la praxis en Marx. El conflicto de las interpretaciones, *In: Marx Ahora*, La Habana, n. 19 pp.110-117, 2005.

Notas:

- ¹ Doctora en Ciencias Filosóficas, Profesora Titular del Departamento de Filosofía, Universidad Central “Marta Abreu” de Las Villas (UCLV), ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2391-1387>; e-mail: mariavila@uclv.edu.cu
- ² Se refiere a *Los caracteres de la edad contemporánea*, obra de Fichte que recoge su peculiar filosofía de la historia (FICHTE: 1976).
- ³ Pueden consultarse de Gramsci el t. I de los *Cuadernos de la cárcel*: Cuaderno 5, pp. 174-175 y 424-425.
- ⁴ Esta idea aparece en varios momentos de los *Cuadernos de la cárcel*, de Gramsci: t. I, Cuaderno 3, pp.79-80; Cuaderno 5, pp. 314-315; t. III, Cuaderno 12, pp. 135, 163.
- ⁵ En las “Tesis sobre Feuerbach”, Marx somete a crítica radical las concepciones humanistas de Feuerbach, que no llegaban a la raíz del problema del hombre: “Feuerbach arranca 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 advierte que, después de realizada esta labor, queda por hacer lo principal. En efecto, el 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 lo tanto, lo primero que hay que hacer es comprender esta en su contradicción y luego revolucionarla prácticamente eliminando la contradicción.” (MARX, 1973, p. 8)

Recibido em: 04.10.2020

Aprovado em: 29.12.2020