

MARX, Karl (2018). *Sobre la religión (De la alienación religiosa al fetichismo de la mercancía)*. Edición y estudio introductorio de Reyes Mate y José A. Zamora. Madrid: Trotta. 346 pp.

Inscrita en el paradigma teórico del materialismo histórico, la crítica marxiana de la religión comparte con sus predecesores ilustrados rasgos decisivos (imperativo de comprender, e impulsar, el *novum* civilizatorio que la secularización moderna supone; voluntad emancipatoria de una *crítica* que denuncia en el hecho religioso la complicidad entre superstición y dominación), pero también incorpora ingredientes novedosos. Estos resultan de una axiomática, histórico-filosóficamente inédita, que proclama el primado de la *praxis* (su formulación paradigmática la ofrece la celeberrima undécima *Tesis sobre Feuerbach*) y, en consecuencia, abole el teoreticismo connatural a la tradición en beneficio de un pensamiento empeñado en la transformación de la sociedad: la filosofía al servicio de la revolución.

Ese empeño o compromiso define la trayectoria político-intelectual (en función de lo dicho, ya no cabe considerar ambos aspectos —elaboración teórica y acción política— como dimensiones independientes; antes bien, su entrelazamiento o sinergia constituye el nervio medular de la propuesta) de Karl Marx (1818-1883). En ella, como anticipamos, cobra un notable protagonismo la crítica de la religión. El volumen que reseñamos la aborda de dos maneras: a través una amplia selección («desde el examen de madurez realizado a la edad de diecisiete años hasta *El capital*» [p. 88]) de los principales textos de Marx sobre la religión (pp. 93-310) y mediante un extenso estudio introductorio («Sentido y actualidad de la crítica marxiana», pp. 11- 89) del que son co-autores los editores de la obra, Reyes Mate y José Antonio Zamora. Al contenido del mismo se referirá, en lo esencial, cuanto sigue.

Conviene advertir que, en realidad, estamos ante una reedición: en 1973, la editorial Sígueme publicó una obra homónima cuyos responsables fueron Reyes Mate y Hugo Assmann. De ahí que el estudio introductorio comience con una contextualización histórica atenta a los efectos que el curso del tiempo haya podido tener sobre la recepción de la crítica marxiana de la religión y, en general, sobre el corpus de Marx: «Lo nuevo y diferente entre 1973 y el 2018 es que la experiencia política del marxismo que entonces era una esperanza se ha revelado luego como un fracaso. Y eso afecta al sentido de la reedición.» (p. 11) Ese giro epocal (de unos años, los 70, en que el marxismo vertebraba, con casi indiscutida hegemonía, la política de la izquierda a la apoteosis neoliberal tributaria del desmoronamiento del «socialismo real») subyace al tono discursivo de la introducción, al que tampoco resulta ajeno el imperativo, simultáneamente filológico y político, de restablecer el genuino pensamiento de Marx, a menudo irreconocible en las simplificaciones de la vulgata soviética. Aunque para ello hayan de afrontarse sus sutiles ambivalencias (no está de más recordarlo: en un texto devenido canónico, la religión aparece como *expresión* de la miseria real, pero igualmente como *protesta* contra ella) y, ante todo, reactivar un legado que ni siquiera su creador («solo sé que no soy marxista», reconoció confidencialmente Marx a Engels) consideró definitivo. Si, más allá de las proclamas necrológicas, esa herencia político-intelectual sigue viva, si contiene todavía potencialidades de futuro, su actualización pasa, necesariamente, por un trabajo de reinterpretación: «La vuelta de

Marx solo es de recibo si, una vez aceptado el fracaso del movimiento que se inspiró en él, muestra y demuestra que su capacidad emancipadora trasciende el fracaso histórico, que las interpretaciones dadas no agotan todo su sentido» (p. 14).

Tal es la ambición teórica que alienta en la propuesta de Mate-Zamora: sin concesión alguna a los discursos estereotipados (por igual el favorable de un marxismo vulgar que sacraliza el corpus de Marx y el hostil de quienes identifican sin más la caída del Muro berlinés con la bancarrota del marxismo), explorar en toda su complejidad ese proyecto teórico-práctico. Con el propósito de rescatar sus elementos valiosos (de «perla oculta» [p. 17] llega a hablarse) tras someterlo a una relectura a la que no es extraño, por lo demás, el espíritu crítico. Ni execración categórica ni celebración incondicional: más bien, examen crítico que permita discriminar entre lo desechable y lo vigente del legado de Marx.

Esa tarea es emprendida con un enfoque genético, biográfico-intelectual, de la andadura del pensador alemán.

En el origen, la disertación doctoral *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* de 1841 donde ya irrumpe, desde supuestos materialistas, la crítica de la religión. El espíritu combativo de ese trabajo académico se prolongará en la producción periodística que, bajo los auspicios de Moses Hess, el joven Marx lleva a cabo como redactor de la *Gaceta Renana*. La línea editorial, afín al liberalismo ilustrado de la izquierda hegeliana, se radicalizará progresivamente. Desde la defensa de la libertad de expresión, Marx denuncia la mentira inherente al Estado prusiano por cuanto evidencia su traición al espíritu que presuntamente lo anima: la vocación universalista del cristianismo es incompatible con la confesionalidad del Estado. Además, esa

crítica laicista de la política se verá pronto acompañada por la denuncia de situaciones sociales de explotación, inaugurando con ello lo que será factor hegemónico en la crítica de Marx.

La frustrada experiencia de los *Anales franco-alemanes* promueve una agudización de esa conciencia social, que obliga a poner la producción filosófica (*Crítica del Derecho público hegeliano; Sobre «La cuestión judía»; Manuscritos de 1844; La sagrada familia*) al servicio de quienes son víctimas de la injusticia. Esa sensibilización extrema hacia el sufrimiento socialmente producido ya nunca abandonará la reflexión de Marx. De ella formará parte esencial la crítica *política* de la religión. Crecientemente, su objeto ya no será tanto la denuncia de la injusticia del Estado, autoritario o liberal, cuanto el análisis de los mecanismos con que un sistema socio-económico, el capitalista, genera irremisiblemente la desdicha de los más. Un punto de extrema relevancia para los editores: la religión no figura en esa elaboración teórica como mero blanco del ataque (eso sugeriría, engañosamente, la expresión «crítica de la religión»); opera asimismo como instancia hermenéutica (*interpretans*) desde la cual elucidar la producción social del sufrimiento (*interpretandum*). Con otras palabras: sin necesidad de un cuerpo doctrinario ni un aparato ritual explícito, la lógica o dinámica de la religión permite develar el secreto de la producción capitalista. Expresado con máxima contundencia: el capitalismo *es* religión. En ese sentido, el esfuerzo reflexivo que va de los *Manuscritos* (descripción del trabajo enajenado como trasunto laboral de la experiencia religiosa) a *El capital* (fetichismo de la mercancía) articula un *continuum* teórico. No exento de riesgos: la apuesta marxiana por la historización, en clave materialista, de lo humano puede derivar en un economicismo ciego

para aquellas formas de sufrimiento que no son efecto directo de la explotación fabril.

En todo caso, las páginas dedicadas al *fetichismo de la mercancía* (pp. 54-65) resultan decisivas en la economía discursiva del estudio introductorio. En esa esquivada noción culminaría la revelación marxiana de un capitalismo íntegramente sometido a una lógica religiosa, por paradójica que resulte esa conclusión aplicada a un universo social que, presuntamente secularizado, ha dejado atrás la creencia en lo divino: la producción y distribución de mercancías constituye una forma de *culto*, siendo la masa de creyentes, los productores-consumidores, adoradores idolátricos de la divinidad del Capital. Si la crítica del hecho religioso llevada a cabo por la izquierda hegeliana denunciaba en lo divino la hipóstasis de una sustancia antropológica, el Marx maduro teoriza cómo en el modo de producción capitalista las relaciones sociales se cosifican y sustancializan hasta oponerse a sus presuntos agentes como una divinidad omnipotente. También, extremo este crucial, como un *Deus absconditus*, cuya eficacia práctica reside justamente en su velamiento o encubrimiento: «El capital es relación social cosificada y autonomizada, y esto quiere decir que en la forma social desaparece el proceso de su constitución y se presenta reificada y con propiedades de sujeto.» (p. 57) Versión perversa del misterio de la cristología: «La fantasmagórico-metafísico posee un poder físico y una violencia real.» (p. 58)

Ese nexo entre especulación metafísica y economía política alcanzará, a partir de Marx pero también en parte contra él, su cenit en las enigmáticas reflexiones de uno de sus vástagos tardíos, Walter Benjamin. Aunque su figura se presente al final del texto introductorio, el lector pronto toma conciencia retrospectiva de que su aliento inspiraba en gran medida todo el desarrollo expositivo.

(Lo cual justifica también que la selección de textos incluya, a manera de apéndice —«Anexo. Walter Benjamin. Capitalismo, religión e historia», pp. 313-326—, una antología, breve pero muy enjundiosa, de escritos benjaminianos: junto a *Capitalismo como religión*, extractos de *El concepto de historia* y el *Fragmento teológico-político*.)

Esa nueva vuelta de tuerca sobre la crítica de la religión despeja un ámbito donde cabe repensar el sentido del proceso secularizador, sometiendo a escrutinio crítico los designios progresistas de las filosofías de la historia y activando la posibilidad, en sí misma alentadora, de recuperar imprescindibles promesas emancipatorias inherentes a tradiciones religiosas que la unilateralidad ilustrada desechó injustamente. De manera expresa, se invita a «movilizar los potenciales que albergan ciertas tradiciones religiosas contra una secularización malograda o insuficiente». (p. 66)

Ahí se impone la potencia, indisociablemente especulativa y política, del mesianismo de cuño apocalíptico reivindicado por Benjamin. Es la cara positiva (afirmativa, por más que lo sea con una «débil fuerza mesiánica») de un pensamiento cuyo reverso crítico-negativo lo ofrecen las páginas, fascinantes en su notoria dificultad, de *Capitalismo como religión*: el modo de producción capitalista no es sino religión consumada; una religión definida por cuatro rasgos (carácter cultural, que no dogmático; culto ininterrumpido, pues no distingue entre jornadas profanas y días santos; *Schuld*, a la vez culpa y deuda, como su núcleo teológico; ocultamiento de su misterio, la deidad monetaria).

«La trascendencia de Dios ha caído. Pero no está muerto, está incluido en el destino humano.» La tesis benjaminiana fecunda «una actualización de la crítica de la religión de Karl Marx» (p. 89). Eso

ofrece este valioso volumen: la conveniencia de releer a Marx desde una perspectiva que, lejos de dar por zanjado el proceso secularizador y la crítica de la religión, incita a prolongar la crítica de lo religioso (ya no en su configuración celeste, sino ante todo en su plasmación terrenal, en

la dinámica devastadora del capital) y a visitar las tradiciones religiosas con el ánimo de rastrear en ellas esperanzas que la Ilustración dominante omitió.

Alberto Sucasas
(Universidade da Coruña)

ARAGÜÉS, Juan Manuel (2019): *Deseo de Multitud. Diferencia, Antagonismo y Política materialista*. Valencia: Pre-Textos.

El último libro de Juan Manuel Aragüés, *Deseo de Multitud*, constituye uno de los mayores intentos realizados en nuestro país por sentar las bases de una ontología política que sirva como punto de apoyo para la construcción de un sujeto político antagonico con el actual modo de funcionamiento del capitalismo, identificado por el autor con aquello que Marx denominó en el famoso Capítulo VI del Libro I de *El capital* “la subsunción real del trabajo en el capital”. A diferencia de la subsunción formal en la que primaba la plusvalía absoluta como modo hegemónico de explotación laboral –es decir, la apropiación del valor por parte del capital a través de la prolongación del tiempo de trabajo del obrero-, la fase de subsunción real se caracteriza por una aplicación de la ciencia y la técnica como medio de incrementar la productividad del trabajo sin necesidad de alargar la jornada laboral. Mientras que al subsunción formal se basaba en la plusvalía absoluta, la subsunción real lo hace en la relativa.

Llevando el análisis de Marx, *más allá de Marx*, Aragüés subraya que esta subsunción real del trabajo en el capital ha sido acompañada de una subsunción mucho más importante políticamente que consiste en la subsunción real de la subjetividad del trabajador en el capital. Así, mientras que en

la subsunción formal el trabajador percibía fácilmente los medios de coacción empleados por el capital en la apropiación del plusvalor producido de modo que la generación de un sujeto antagonista se producía de una forma casi automática, en la subsunción real que nos invade –al menos en los países más desarrollados- se ha producido una cierta mejora en las condiciones laborales acompañada de un potente desarrollo de los medios de comunicación de masas en poder del capital cuyo único fin es “construir sujetos ajustados a sus necesidades reproductivas” hasta el punto que, de la mano de Jesús Ibáñez, el autor mantiene que “el sujeto es el objeto mejor producido por el capitalismo”. Desde este punto de vista, entiende Aragüés que “la política es, en lo fundamental, una estrategia para la construcción de subjetividad”. O lo que es lo mismo: “Hacer política es intervenir en los procesos de construcción de subjetividad”.

Si bien esta es una toma de postura que ya había mantenido con anterioridad –*Líneas de Fuga. Filosofía contra la sociedad idiota* (2002); *De la vanguardia al cyborg* (2012)-, el presente libro añade una crítica a la Forma-Partido. Dicha forma sería propia de una “concepción esencialista del sujeto político” inscrita dentro de una lógica de la representación y la identidad, necesaria