

## Marxismo y religión

### 1. Introducción

Marxismo y religión, entendida en su forma tradicional, no son necesariamente un oxímoron. Las tradiciones existentes en una comunidad se infiltran en todos los estratos de ésta y constituyen, en mayor o menor medida, un *corpus* doctrinal definido y concreto. No se puede hablar de que el modo de producción sea el origen de todo, si bien el peso que recae sobre él es harto relevante. La religión ha tenido y tiene un papel fundamental en la construcción de las sociedades políticas. Esto es lo que se tratará de demostrar en el siguiente trabajo para luego poner en tensión distintos tipos de religión con la formación de diversos modos de producción.

Para lograr dicho objetivo necesitamos reinterpretar la cuestión de la religión en el marxismo. Nuestra propuesta es partir de Enrique Dussel y su desplazamiento del término ateo desde “negación de la existencia y esencia de Dios” hasta “negación del sistema fetichizado”, englobando a Marx en este nuevo tipo de ateísmo. Nuestra lectura de Dussel será complementada con el proceso de “inversión teológica” que propone Gustavo Bueno en su libro *Ensayo sobre las categorías de la Economía Política*. Bajo este prisma se nos presenta una nueva interpretación del fenómeno religioso en el marxismo: debido a la inversión teológica se cree que Dios ha sido superado, pues ahora está en el mundo. Criticar a la Divinidad de la teología tradicional es lo mismo que arremeter contra un enemigo invisible ya que Dios ya no está en el “cielo” sino en la “tierra”. Por tanto, ya no es trascendente sino inmanente: ser ateo en sentido tradicional sin negar la materialidad divina es una propuesta del todo fútil. Dios no opera “más allá”, opera en la tierra: por eso toda crítica atea debe ir dirigida hacia el estado de cosas imperante en el *hic et nunc*. Dios no es negado sino “trasladado”, y es desde ese movimiento hacia el mundo desde donde Marx trata de superarlo. Asumido esto estudiaremos la relación base-superestructura marxista para dilucidar si es unidireccional o si elementos existentes en la “superestructura” pueden condicionar a la “base”. Esto adquiere relevancia en tanto que si fuera unidireccional los fenómenos culturales como la religión quedarían enclaustrados en la forma de la “superestructura” y sin capacidad de acción, siendo un mero *reflejo* de la “base”. Sin embargo, si llegamos a la conclusión de

que la relación es recíproca podremos comenzar a analizar los puntos de conexión y desconexión entre religiones y modos de producción. Para estudiar dicha relación nos serviremos de los mismos Marx y Engels.

Una vez comprendido todo esto pondremos en tensión distintos tipos de religión con el modo de producción capitalista y marxista. De aquí no trataremos de extraer relaciones de identidad o exclusión sino de afinidad electiva, de refuerzo mutuo.

Partiremos de Weber para estudiar la relación entre el capitalismo y la ética protestante, examinando su ética ascética del trabajo y la doctrina del libre examen de Lutero, y lo compararemos con el modo de producción capitalista. Desarrollaremos esto apelando a las fuentes ya mencionadas y al mismo Marx. Tras esto pondremos en tensión el confucianismo y los dos modos de producción mencionados hasta ahora para vislumbrar su tipo de relación. Partiremos de Weber y su estudio sobre China y pasaremos por Kong Qiu, Mao Tse-Tung, y Deng Xiaoping. Por último, ejecutaremos el mismo proceso con el catolicismo: para esto nos serviremos de Weber y de varias encíclicas papales de Juan Pablo II o León XIII en aras de poner en relación capitalismo y catolicismo. Además, utilizaremos la Doctrina Social de la Iglesia y conceptos puramente ontológicos para tratar de dilucidar la tensión existente entre marxismo y catolicismo.

## 2. El objeto de la religión en Marx

Todavía hoy resuena la inveterada creencia de que marxismo y religión son un oxímoron. De que esta doctrina, por su *morphé*, deja totalmente anulado a Dios y al fenómeno religioso. En este apartado se problematizará con esta idea aseverando que la crítica religiosa de Marx no va dirigida hacia Dios sino a una suerte de entidad divina material, mundana. Además, que se niegue una realidad extramental no lleva implícita la negación de los efectos materiales que ésta produce en el mundo. Si bien es cierto que una entidad inmaterial no puede operar en el *hic et nunc* de manera directa, la creencia de ésta puede llevar a muchos sujetos a obrar según su mandato. De esto era muy consciente Marx, puesto que en ningún momento pretende *anular* o *suprimir* las religiones de su análisis histórico-materialista. Nuestro objetivo es simplemente releer ciertos textos y contextualizar la crítica marxista de la religión para concluir que el análisis de uno no tiene por qué excluir el estudio del otro.

Vemos en la obra de Enrique Dussel *Filosofía de la Liberación* una reinterpretación del término ateísmo fundada en un desplazamiento de la idea de Dios o

de *Divinidad*. Hasta ahora la religión había postulado la existencia de un ser perfecto, omnípotente e infinito, y ateo era aquel que negaba su existencia y esencia. Para Dussel el auténtico ateísmo es, no aquel que niega la existencia de un ser absolutamente perfecto, sino aquel que niega la divinidad del sistema fetichizado<sup>1</sup>: “el antifetichismo es un saber volver prácticamente las cosas a su lugar, a su verdad. La cuestión no es decir «¡Dios ha muerto!». La cuestión es: ¿Cuál Dios ha muerto?” (Enrique Dussel, 2013, p. 120).

Bajo esta premisa es posible seguir la estela de Marx, quién afirmaba que “la crítica de la religión es la premisa de toda crítica” (Karl Marx, 1967, p. 1). No obstante, el objeto de dicha crítica según Dussel no es la teología tradicional, sino la que diviniza el capital (sistema fetichizado). Lo divino ha sido desplazado desde Dios hasta el mundo y, concretamente, hasta el dinero, de tal forma que la tarea del ateo no radica ya en la confrontación directa con el teólogo, sino con las relaciones de producción que posibilitan la existencia de capital (Karl Marx, 1974a, p. 201):

[...] han de enfrentarse y entrar en contacto dos clases muy diversas de poseedores de mercancías; de una parte, los propietarios de dinero, medios de producción y artículos de consumo deseosos de explotar la suma de valor de su propiedad mediante la compra de fuerza ajena de trabajo; de otra parte, los obreros libres, vendedores de su propia fuerza de trabajo y, por tanto, de su trabajo.

Es la lucha contra esto lo que constituye la afirmación práctica del ateísmo. En palabras de Dussel, la *lucha por la justicia*: todo aquel que se entrega a la causa de la emancipación del desposeído sostiene de manera práctica que existe una injusticia inherente al sistema, desacralizándolo en su esencia e impugnando su supuesta divinidad.

Respecto a lo expuesto hasta ahora cabe preguntarse lo siguiente: ¿de dónde nace esta idea del desplazamiento del ateísmo desde “negar la existencia y esencia de Dios” hasta “negar la divinización del sistema fetichizado”? Dussel argumenta que el ateísmo sin la afirmación del Otro infinito (Dios) no es suficientemente crítico porque permite la fetichización de un sistema futuro. Así lo explica (2013, p. 122):

Sólo si se afirma que el Divino es otro que todo sistema posible, la revolución liberadora será igualmente siempre posible. Por ello, el ateísmo del fetiche debe afirmarse como exterioridad del

---

<sup>1</sup> Llamamos fetichización al proceso por el que una totalidad se absolutiza, se cierra, se diviniza. Con “sistema fetichizado” Dussel apela a cualquier sistema (sea político, erótico, o cultural) constituido como absoluto y únicamente válido en el que el discurso ha desaparecido. En este caso, el sistema (tanto político, como erótico, como cultural) al que remite es al capitalismo.

Absoluto y Origen. El centro (Europa, Estados Unidos, etc., unos como Idea, otros como Materia) se autoafirmó como divino: negó la exterioridad antropológica (el indio, africano y asiático) y por ello también la Exterioridad absoluta. El antifetichismo es negación de la negación de la Exterioridad.

Sólo mediante la afirmación de la Exterioridad absoluta es posible cerrar la posibilidad de una futura negación tautológica de la afirmación liberadora. El “centro”, al negar la exterioridad (tanto antropológica como absoluta), se percibe a sí mismo como divino: Dussel entiende que Dios está en el sistema fetichizado, es decir, en el mismo mundo y no en el exterior; por tanto, el ateísmo ya no es entendido en su significado tradicional, sino como afirmación (“*negación de la negación*”) de la Exterioridad absoluta; la afirmación de Dios permite “des-divinizar” el sistema fetichizado cerrando la posibilidad de una afirmación categórica que anule la filosofía liberadora.

La causa principal por la que el “centro” se autoafirma como divino puede leerse desde el materialismo filosófico de Gustavo Bueno y lo que él llamaba “inversión teológica”, proceso en el cual la teología toma como nuevo *referente* al mundo real. Bajo este prisma el “centro” niega la Exterioridad absoluta por encontrarse con Dios en el mundo mismo, es decir, por verter categorías divinas dentro de campos antropológicos o racionales. Leer a Dussel desde Bueno puede revelar el motivo de ese desplazamiento del término ateo que anteriormente señalaba. Dicho “centro”, además, es el que envuelve tanto la vida como la obra de Marx, por lo que no sería de extrañar que dispusiera su crítica a la religión desde unas coordenadas filosóficas imbuidas en dicha inversión. Por eso es relevante entender la tesis de Dussel del “centro”, tarea para la cual nos apoyaremos en la inversión teológica de Gustavo Bueno como centro neurálgico de comprensión.

### **Inversión teológica**

Inversión teológica es un término acuñado por el filósofo español Gustavo Bueno que indica una “transmutación de las conexiones de los conceptos teológicos en virtud de la cual éstos dejan de ser aquello por medio de lo cual se habla de Dios (como entidad trans-mundana) para convertirse en aquello por medio de lo cual hablamos sobre el Mundo” (Gustavo Bueno, 1972, p. 133). No se debe entender esto como un simple eufemismo ya que, aunque la *referencia* de la teología ahora sea el mundo, el sentido de los conceptos que ésta utiliza no se reduce al plano empírico de la física o la historia. Dicho de otro modo, tras la inversión teológica Dios pasa de ser el objeto central de referencia

a ser el fundamento desde el cual se constituye el nuevo objeto central: la Mecánica y la Economía Política. Dejamos de hablar “sobre” Dios para hablar “desde Dios” sobre el mundo.

Antes de la inversión teológica, incluso en sus albores, Dios era una entidad esotérica a la cual sólo podíamos acceder mediante la razón “desde el punto de vista del mundo”. Remitimos a Santo Tomás (una de las figuras más importantes para la escolástica) y a sus cinco vías para conocer la existencia de Dios: todas ellas parten del mismo mundo (impresiones/percepciones sobre el mundo) o de una racionalización de conceptos forjados en éste, pues sin concepto no hay *quididad*<sup>2</sup>. A partir de ahí se utiliza la razón como instrumento para llegar a Dios. La mencionada *inversión* lo redefine como un “punto de vista” (el “punto de vista de Dios”) desde el cual se contempla el orden intrínseco del mundo. Tal como dice Malebranche: “que nous voyons toutes choses en Dieu” (Nicolás Malebranche, 1842, p. 406). Al convertirse el mundo en el contenido esencial de la teología natural su propósito se concibe como la elucidación, desde lo Infinito, de la realidad finita (por ende, injusta o maligna).

El proceso de inversión teológica no es algo dado una sola vez, sino que se ha repetido en distintos contextos y ámbitos culturales. Sin embargo, el que hoy nos atañe es el que comienza en Descartes y culmina en Hegel, afectando así a la obra de Marx (directa e indirectamente, pues también afectó a autores de los que Marx se nutrió). Podría rastrearse un comienzo previo al autor del *Discurso del método* en Nicolás de Cusa o Giordano Bruno. No obstante, no es hasta el Siglo XVII gracias a Descartes (1995, p. 100) cuándo se empiezan a notar los efectos de este proceso:

De acuerdo con la segunda ley de la naturaleza cada parte de la materia, aisladamente considerada, no tiende a seguir su movimiento trazando líneas curvas, sino siguiendo líneas rectas, aunque varias de sus partes sean frecuentemente obligadas a desviarse, porque encuentran otras en su camino, y aunque cuando un cuerpo se mueva, siempre se forme un círculo o un anillo de toda la materia que es movida a la vez. Esta regla, como la precedente, depende de que Dios es inmutable y de que conserva el movimiento en la materia en virtud de una operación muy simple, pues no conserva el movimiento tal y como ha podido conservarlo en algún momento anterior, sino como precisamente lo hace en el mismo instante que lo conserva.

---

<sup>2</sup> “En primer lugar, digamos que cualquier procedimiento basado en el análisis de nociones (como el «argumento ontológico») es inadecuado por principio, ya que estamos hablando de algo de lo cual no puede haber concepto; el concepto, en efecto, representa una *quididad*, el contenido de una esencia [...] por tanto, toda prueba al respecto ha de partir de alguna afirmación de ese tipo”. Martínez Marzoa, F. (1994): *Historia de la filosofía I*. Madrid: Akal, p. 315.

Descartes apela constantemente a Dios para fundamentar los principios de la Física o las Matemáticas. Este ejercicio de recurrir a la divinidad como base del conocimiento era desdeñado por la escolástica por ser un “argumento perezoso”. Además, no remite a Dios como una causa eficiente externa, sino más bien como una causa formal a través de la cual se perciben las cosas bajo el prisma de la necesidad: “las verdades necesarias, las cosas que tienen que ser como son y no pueden ser pensadas de otra manera (como las verdades matemáticas) son necesariamente así porque Dios lo ha querido” (Felipe Martínez Marzoa, 2003, p. 61).

El proceso de inversión teológica no se reduce al dominio de la Física, sino que afecta también a la Economía de tal forma que las concepciones teológicas mismas moldean los pilares conceptuales de esta disciplina. Malebranche, a lo largo de su obra, aborda una cuestión acerca de los hijos de Eva que resultó central en las polémicas del jansenismo y del calvinismo: ¿Por qué motivo Dios permite que tantos hombres nazcan si no van a ser elegidos para “entrar en el templo”? Es decir, ¿cuál es la razón de ser de aquellos *hijos de Eva* que no van a ser elegidos para la Salvación? Gustavo Bueno (1972, pp. 137-138) argumenta:

Se diría que Malebranche no ve aquí una cuestión moral (compasión ante los no elegidos), o jurídica (por ejemplo, una injusticia) o metafísica (¿qué libertad puede atribuirse a los que no fueron elegidos?), ni siquiera religiosa (los insondables misterios de Dios). Malebranche percibe esta cuestión central como un problema económico: el problema del despilfarro implicado en el hecho de que tantos hijos de Eva han nacido y no van a ser elegidos.

Malebranche considera que la actividad creadora de Dios se sustenta en un criterio económico de modo que en el acto mismo de la creación no sólo se tiene en cuenta el resultado final, sino también el adherirse al axioma económico de la “simplicidad de medios”. Es decir, no sólo se ha de buscar la perfección del diseño, sino también la generalidad de los medios empleados en su producción y conservación. La justificación de esto radica en que el uso de los medios más simples, uniformes y universales refleja igualmente la divinidad tanto como lo hace la perfección de la creación. No obstante, ¿no sería un medio más simple para Dios (entendamos simple como menor gasto energético para igual resultado) el crear únicamente aquellos hombres que van a ser elegidos? No, puesto que esto contradice la manera divina de crear según “voluntades (voliciones) generales”: partimos de la base de que las personas que Dios crea (*“salen de la fábrica divina”*) no poseen todas el mismo “acabado”; ciertos individuos han de “quebrarse” y otros han de

salir dañados (siguiendo con la analogía de la fábrica), y por ello Dios debe multiplicar los hijos de Eva para que el Templo esté ocupado por los mejores. La racionalidad de esta obligación divina es aquí económica, remitiendo directamente a la teoría del “ejército industrial de reserva”<sup>3</sup> propia del sistema de producción capitalista (sistema que, durante la vida de Malebranche, se halla en proceso constituyente). Gustavo Bueno (1972, pp. 139-140) asevera:

El “punto de vista de Dios” que adopta Malebranche para comprender la superabundancia de los hijos de Eva no es sino el punto de vista “distanciado y frío” (por respecto de la perspectiva moral o psicológica) de la Economía política clásica, y que es constitutivo de su racionalidad transpsicológica.

Con lo dicho hasta ahora hemos tratado de demostrar cómo se da la inversión teológica en Malebranche. Nos limitaremos a citar a Miguel Alfonso Martínez-Echevarría, quién destaca esta relación (2016, p. 187), para después concluir con el autor parisino y dar paso a Leibniz:

La solución de los fisiócratas –de ahí lo paradójico de su nombre– fue volver a dar entrada a la naturaleza en su diseño, pero por una vía falsa y retorcida, considerándola algo exógeno pero perfectamente sometido al diseño de la razón. Van a sostener que cada hombre, moviéndose por el impulso natural del placer y el dolor, acabará por actuar de tal modo que, sin pensarlo ni prenderlo, dará lugar a un orden social racional, definitivo y estable. Una solución en la que es posible rastrear la influencia del ocasionalismo de Malebranche, según el cual Dios interviene de modo directo para asegurar la coincidencia de nuestras ideas con las cosas –o en este caso concreto– de las pasiones humanas con el resultado definitivo del orden social previsible.

El rasgo distintivo de la divinidad en Malebranche es su *economía*: actuar por “Voluntades (voliciones) generales” y por los “medios más simples” en aras de maximizar su propia gloria. Como mencionaba anteriormente, Dios ha creado un mundo que conjuga de manera sublime la perfección del diseño con la simpleza y generalidad de los medios empleados.

---

<sup>3</sup> Término desarrollado por Karl Marx en “*El Capital*”, que remite a la presencia inherente, dentro de las sociedades regidas por el sistema de producción capitalista, de un contingente poblacional que sobrepasa los requerimientos de mano de obra necesarios para el proceso de acumulación de capital.

El proceso de inversión teológica, siguiendo a Gustavo Bueno, puede dilucidarse en Leibniz estudiando la armonía entre su sistema monadológico y el liberalismo industrial o la economía neoclásica. La distinción principal entre el ocasionalismo y la armonía preestablecida se manifiesta de la siguiente manera: en el primero se admite la presencia del caos y, consecuentemente, la necesidad de una intervención ocasional de una fuerza externa al sistema (ya sea a través de un milagro o mediante la intervención subsidiaria del poder central). Por otro lado, en el sistema de armonía preestablecida se postula una ausencia total de entropía, lo que justifica la no intervención del Príncipe (Gobierno) en los asuntos económicos. En ambas hipótesis, ya sea en la armonía preestablecida o en el ocasionalismo, emerge una dicotomía entre las mónadas individuales y el orden que las conecta, siendo este orden emanado de la divinidad. Si esas mónadas se extrapolan al espacio económico vemos que el sistema de la armonía preestablecida, lejos de prefigurar el *corpus* de una sociedad basada en la colaboración ciudadana regulada por un órgano estatal, erige un modelo de organización moldeado por los principios del liberalismo y la no-intervención. Esto se puede ilustrar con el mismo Leibniz (1982, p. 469):

También posee la gran ventaja de que en vez de decir que sólo somos libres en apariencia y de un modo que basta para la práctica, como han creído muchas personas de espíritu, hay que decir más bien que somos arrastrados sólo aparentemente y que, empleando el rigor de las expresiones metafísicas, somos completamente independientes de la influencia de todas las demás criaturas.

Leibniz vislumbró en el ocasionalismo la prefiguración de un Estado interventor, aunque tanto Malebranche como los fisiócratas procurasen limitar la intervención de la Causa superior a circunstancias excepcionales. Mientras tanto, su sistema monadológico incide en la capacidad del sujeto operatorio de llevar a cabo su actividad al margen del resto de sujetos. No obstante, si las mónadas no pueden ser influenciadas unas por otras, ¿cómo es posible hablar de una interacción entre ellas? Según Bueno, esto sólo es plausible si entendemos que la interacción entre mónadas se da de manera no causal. Estas fueron creadas por Dios para que pudieran armonizar entre sí, pero sin entablar una relación causal. Por ende, aun cuando ninguna mónada pueda influenciar en otra estas pueden relacionarse gracias a la armonía preestablecida con la cual Dios las creó. Todo esto está estrechamente ligado tanto con el *individualismo* y la independencia del *yo* respecto al resto de sujetos o entidades reguladoras como con la concepción económica de equilibrio: la economía neoclásica, al responder a esta cuestión (¿cuáles eran las condiciones de la

coordinación mercantil de los individuos descentralizados?), remite directamente a Adam Smith (1994, pp. 626-627), primer economista que ideó el concepto de *teoría general del equilibrio*:

En consecuencia, y sin ninguna intervención de la ley, los intereses y pasiones privados de los hombres naturalmente los inducen a dividir y distribuir el capital de cualquier sociedad entre sus diversas inversiones de la forma más ajustada posible a la proporción que resulta más adecuada al interés de la sociedad en su conjunto.

El individuo que piensa en su propio beneficio es *conducido* por una “mano invisible” a promover un fin beneficioso para la sociedad que, en principio, no entraña en sus intenciones. Siguiendo la estela de Smith el equilibrio se alcanza gracias al egoísmo individual y no a un ente externo *coercitivo*. En este sentido es posible vislumbrar una analogía entre la noción de armonía pre establecida de Leibniz y el concepto económico de equilibrio, dado que las mónadas no requieren de una coerción externa para que dicha armonía se manifieste: Dios ha configurado las mónadas de tal manera que, aunque no exista una relación causal entre ellas, el orden del universo parece surgir de manera espontánea. Como asevera Bueno, en la “mano invisible” de Adam Smith se puede apreciar la prefiguración de la realización de la armonía pre establecida de Leibniz.

Por otra parte, Dios es concebido por Leibniz como aquel que siempre elige lo mejor, concretamente como aquel que elige el mejor de los mundos posibles (el mundo máximamente perfecto). Si Dios no persigue lo mejor posible estaría imponiendo límites a su benevolencia, o tal vez a su sapiencia y su omnipotencia, dado el escenario plausible de que carezca del discernimiento necesario para identificar lo óptimo y hallar los medios para alcanzarlo. Se podría trazar una analogía entre el comportamiento que Leibniz atribuye a Dios y el comportamiento del *agente maximizador*, el cual se define como un individuo o entidad que ostenta la facultad de deliberar y tomar decisiones conforme a sus metas y la información accesible teniendo como fin maximizar su utilidad esperada.

En conclusión, la lectura de Gustavo Bueno del modelo monadológico (incluso en sus aspectos más abstractos) exhibe una notable saturación de conceptos que son en rigor económicos. Ya los principios de la física leibniziana, contrarios al mecanicismo de los cartesianos, postulan como principio rector un principio de economía: el principio de la simplicidad de las leyes de la naturaleza. Este principio no se limita a algo moral o estático, sino precisamente a un principio económico. Por último, la utilización del sistema

monadológico para describir las relaciones entre los individuos humanos nos acerca a un marco teórico que guarda una notable afinidad con el que Adam Smith esboza en *La riqueza de las naciones*. Con esto no pretendemos solamente señalar que el modelo monadológico anticipa ciertos conceptos categoriales que aún no han sido formalizados, sino que las propias categorías económicas están intrínsecamente imbuidas de las ideas monadológicas.

Mediante el proceso de inversión teológica todo criterio de ordenación del mundo es expulsado del dominio divino para pasar a manos del “mercado”. Por este motivo los grandes templos de la Modernidad no se elevan a Dios, sino a este ente organizativo: en la Modernidad “el mercado” es un dios empíricamente constatado. Como he mencionábamos anteriormente, este proceso culmina en Hegel, y, siguiendo a Bueno (1972, pp. 132-133), lo hace de la siguiente manera:

[...] culminando en el sistema de Hegel, en donde la Teología, cuyo tema es la Idea divina en sí y por sí, será ya explícitamente definida como la exposición del Mundo 'antes de la creación'. O, lo que es equivalente, la referencia de la Teología llega a ser precisamente el Mundo real (natural e histórico), entendido como realización de la Idea racional y divina.

Que en el sistema de Hegel haya culminado todo este proceso no es algo que se deba tomar como baladí, dado que la influencia que ejerció en la filosofía alemana de la época es incuestionable. Entre los *jóvenes hegelianos* se encontraba un hombre cuya obra posteriormente inspiraría la crítica de la religión de Marx: Feuerbach, quien afirma que el ser humano (en el tejido íntimo de la existencia y de forma involuntaria) crea a Dios a su imagen y semejanza. Posteriormente este Dios crea al ser humano a su imagen y semejanza también, pero de forma voluntaria, lo que no deja de ser una fértil hipótesis fruto de la escolástica. Es decir, el autor le da la vuelta a la teología tradicional, la pone *patas arriba*. De esta manera Feuerbach está ubicando la totalidad del espacio divino (espacio infinito) en la dimensión humana: la idea de Dios, al ser este un mero producto del hombre es subsumida en el mundo; la *referencia* de Dios pasa a ser el Ser Humano.

Es en la filosofía de Feuerbach donde nuestra lectura del proceso de inversión teológica desarrollado por Gustavo Bueno alcanza su punto cumbre, pues Dios ha perdido totalmente su trascendencia para instalarse en el mundo humano: “La conciencia de Dios es la conciencia que tiene el hombre de sí mismo, el conocimiento de Dios es el conocimiento que tiene el hombre de sí mismo” (Ludwig Feuerbach, 2018, p. 26).

Feuerbach establece como punto de partida que la reconciliación entre lo infinito y lo finito (entre la necesidad y la contingencia, entre lo inmutable y el devenir sensible) no debe buscarse en lo infinito, sino más bien en lo finito. La idea de Dios es la *idea del Hombre objetivada* en un ente suprasensible que implica una ruptura entre ambos. La religión considera a Dios como un ser opuesto al Hombre: mientras el primero encarna la infinitud de ser, la perfección, la eternidad, la omnipotencia y la santidad, el segundo se halla limitado por su finitud, su imperfección, su temporalidad, su impotencia y su tendencia al pecado. Dios emerge como la encarnación de lo absolutamente positivo, el núcleo de todas las realidades, mientras que el Hombre se revela como la negación: el concepto mismo de la nada en comparación con la magnificencia divina. No obstante, es desde el mismo Hombre desde dónde nace la existencia de Dios: “la conciencia que el hombre tiene de su propio ser infinito es la conciencia de Dios, sólo que a esa conciencia le permanece oculto su propio carácter de conciencia de sí” (Felipe Martínez Marzoa, 2003, p. 230). Dios deja de ser *causa sui* para ser causa de la propia existencia humana.

El autor desarrolla la idea de que “el ser humano es el ser supremo para el ser humano” de la que posteriormente beberá Marx. Esta idea aparece en Occidente en los albores de la Revolución Francesa y se extiende en el tiempo. Menciono esto sucintamente por varios motivos: por un lado, es una clara consecuencia de los efectos que trae consigo la inversión teológica (aunque todavía no hubiese culminado, sus consecuencias eran ya notables). Por otra parte, y en tanto que es una reflexión llevada al límite en Feuerbach, aparecerá de forma manifiesta en Marx, sólo que con ciertas modulaciones coherentes con el resto de su método.

### **Reinterpretación de la crítica de la religión marxista**

Lo que trataremos de demostrar en este apartado es, a partir de todo lo expuesto hasta ahora, como en la obra de Marx no hay una crítica desarrollada y sistemática que permita anular la importancia de la religión en la sociedad. A causa de la inversión teológica y el desplazamiento de Dios al mundo se cree que éste ha sido superado. No obstante, esto no ha sido así. Criticar la Divinidad propia de la teología tradicional es criticar a la misma nada, pues Dios ya no está “arriba”, sino “abajo”. En el marxismo se cree superada la teología tradicional porque no se encuentra a Dios en el sitio que le corresponde (“fuera de la realidad”) pero se ataca fervientemente al lugar al que ha sido desplazado: el mundo. Todo materialismo niega la existencia y esencia de un ser trascendente, omnisciente y causa de toda la realidad: sin embargo, la inversión teológica ha hecho que este Dios sea

desplazado hacia el mundo; por tanto, ya no es trascendente, sino inmanente. No es negado, sino “trasladado”. Marx no ve un Dios “arriba” y por eso lo considera superado. Sin embargo, elabora una sistematizada crítica a su representación Divina en el mundo, ataca a Dios en tanto que materia divinizada. Por ende, la crítica a la religión de Marx no radica tanto en sus alusiones al Dios de la teología clásica sino a la divinización del mercado o, como decía Dussel, del sistema fetichizado. La filosofía marxista no elabora una crítica original a la teología clásica: su rasgo distintivo se encuentra en cómo desafía y supera (en sentido dialéctico) las estructuras que rigen el sistema capitalista, es decir, a Dios en el mundo.

Las pocas alusiones que Marx hace a la religión en su obra las fundamenta, esencialmente, en la obra de Feuerbach (Karl Marx, 1967, p. 1):

El fundamento de la crítica irreligiosa es: “el hombre hace la religión, la religión no hace al hombre. Y la religión es, bien entendido la autoconciencia y el auto-sentimiento del hombre que aún no se ha adquirido a sí mismo o ya ha vuelto a perderse”.

El marxismo parte del mismo punto que Feuerbach: la religión es un producto de la conciencia humana. Sin embargo, en las *Tesis sobre Feuerbach* Marx asevera que este no se ocupa de la esencia real del ser humano, que no es algo abstracto e inherente a cada individuo sino el conjunto de las relaciones sociales (Marx y Engels, 1980a). Esto provoca que la crítica de la religión de Feuerbach sea contemplativa y no pueda transformar el mundo social. Sin embargo, la crítica marxista siempre se halla en conexión con la crítica social y del Estado: en la Alemania de la época el rey era el cabeza de la Iglesia, por lo que toda crítica a la religión era, para Marx, el socavamiento de los fundamentos políticos de la sociedad. Como señala Erich Fromm (1962, p. 126):

La crítica de la religión desemboca en la doctrina de que el hombre es la esencia suprema para el hombre y, por consiguiente, en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable...

Es justamente aquí dónde se conecta la inversión teológica con la crítica transformadora de Marx: Dios no ha sido estrictamente superado, sino que ha sido *transformado* en categorías económicas y diluido en una esencia que es capaz de cambiarlas y superarlas en sentido dialéctico. La teología tradicional no ha sido superada puesto que ahora está en el

“mundo”, y es precisamente este “mundo” en el que Marx centra el grueso de su crítica (1967, pp. 1-2):

Y, en primer término, la misión de la filosofía, que se halla al servicio de la historia, consiste, una vez que se ha desenmascarado la forma de Santidad de la autoenajenación humana, en desenmascarar la autoenajenación en sus formas no santas. La crítica del cielo se convierte con ello en la crítica de la tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política.

Con la inversión teológica se produce una divinización del mercado. Por ende, la fórmula mencionada anteriormente de “el ser humano es el ser supremo para el ser humano” queda sustituida por “el mercado es el ser supremo para el ser humano”. Como toda crítica de la religión debe desembocar en la primera fórmula, el ateísmo de Marx no se orienta tanto a acabar o suprimir la existencia del Dios escolástico, sino en criticar toda estructura económica que impida al ser humano ser dueño de sí mismo. En este sentido, Marx elabora una crítica de la religión similar a la de Dussel: no es tanto una crítica a la divinidad en sí, sino al sistema fetichizado, al mercado divinizado. No es de extrañar que en *El Capital* remita al capitalismo como *religión de la vida cotidiana* (Marx, 1990).

Una vez analizada la cuestión de la religión en el marxismo cabe preguntarse si ésta puede jugar un rol importante dentro del análisis de las relaciones de producción. En su concepción original, como hemos visto hasta ahora, Marx no le dedica un análisis muy prolífico puesto que la considera superada. No obstante, en *El Capital* se puede dilucidar la relación entre protestantismo (o actitud protestante) y capitalismo, tesis que luego extendería Weber. Esto puede significar que las tendencias o actitudes impresas en el *corpus doctrinal* particular de determinadas religiones pueden desempeñar un papel de cierta relevancia en la configuración del modo de producción. Es decir, ¿tiene la religión tradicional verdadera importancia dentro del análisis marxista? ¿Merece la pena llevar a cabo un estudio de la influencia que las religiones pueden tener sobre el modo de producción o con centrar la vista en el “mundo divinizado” es suficiente? Para resolver esta cuestión atenderemos a la distinción marxista de base-superestructura.

### **3. Importancia de la religión: problema base-superestructura**

En la teoría marxista se presenta una dicotomía entre “base” y “superestructura”: la “base” es constituida por el conjunto de fuerzas productivas y sus respectivas relaciones

de producción, mientras que la “superestructura” son aquellas instituciones o formas de conciencia que se erigen sobre la “base”. Así lo narra Marx (2001b, p. 2):

[...] en la producción social de su vida los hombres establecen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una fase determinada de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se levanta la superestructura jurídica y política y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social.

Por mor de su origen en una “base” económica específica las “superestructuras” exhiben cierto grado de autonomía respecto a ella. Por lo tanto, cada producción intelectual o artística refleja en ella las condiciones de su época, de su marco situado (aunque partan del legado ideológico dejado por sus predecesores y lo amplíen). Marx lo resume de manera sublime cuando afirma que “el modo de producción de la vida material condiciona el proceso de la vida social, política y espiritual en general” (Karl Marx, 2001b, p. 2). Es sobre la “base” desde donde se *crea* conciencia, los individuos se hallan en una *posición situada*<sup>4</sup> causada por la configuración de las relaciones de producción.

El lugar que ocupa la religión en todo este entramado se hace evidente al aprehender que la religión es una forma de conciencia. Es en la *Ideología alemana* dónde Marx estudia este fenómeno como parte de la “superestructura”, como una de las diversas manifestaciones de *ideología*. Esto tiene unas implicaciones que no han de tomarse como baladí: la religión, al ser un elemento constituyente de la “superestructura”, o, mejor dicho, un producto de la “base” material, “pierde así la apariencia de su propia sustantividad. No tiene su propia historia ni su propio desarrollo, sino que los hombres que desarrollan su producción material y su intercambio material cambian también, al cambiar esta realidad, su pensamiento y los productos de su pensamiento” (Karl Marx, 1974b, p. 26). La religión estaría totalmente supeditada a la producción material y sus correspondientes relaciones sociales.

Esto dejaría a la religión como un mero producto del modo de producción y, aunque no quedase anulada (como demostramos anteriormente), sí constituiría un hecho fútil. Por lo tanto, cualquier intento de establecer conexiones causales entre religión y modo de

---

<sup>4</sup> “Se trata de un cierto, aunque muy limitado, reconocimiento de la finitud en el sentido de que el marco ontológico que podemos reconocer no va más allá de cierto punto y de que no podemos tener con respecto a ese marco otra distancia que la estrictamente implicada en el hecho mismo de reconocerlo”. Martínez Marzoa, F. (2003): *Historia de la filosofía II*. Madrid: Istmo, p. 235.

producción quedaría limitado a ser un proceso unidireccional: *de abajo hacia arriba* (de la “base” a la “superestructura”). No obstante, toda esta lectura de la relación base-superestructura es una visión simplista.

Nuestra interpretación es que el núcleo de la sociedad política no es exclusivamente lo económico, sino que se conforma y desarrolla de forma circular mediante determinaciones sintéticas que provienen tanto de la “base” como de la “superestructura”, siendo todas estas partes estructurales de la sociedad política. Hay tal relación y co-determinación entre “base” y “superestructura” que hablar de relaciones unidireccionales sólo soslaya el verdadero *quid* de la cuestión: “base” y “superestructura” se comunican e influyen recíprocamente para constituir una sociedad política concreta, siendo ambas partes las que conforman su *morphe*.

En aras de fundamentar esta interpretación mostraremos ciertos pasajes que Marx y Engels dedicaron a esta cuestión desde los cuales se puede elucidar como estos ya entendían la relación base-superestructura como algo recíproco y dual.

En los *Grundrisse* (1971, p. 168) Marx escribe:

El culto del dinero tiene su ascetismo, sus renuncias, sus sacrificios: la frugalidad y la parsimonia, el desprecio por los placeres mundanos, temporales y fugaces, la búsqueda del tesoro eterno. De aquí deriva la conexión del puritanismo inglés o también del protestantismo holandés con la tendencia a acumular dinero.

Se revela aquí una estrecha conexión (aunque no identidad) entre el protestantismo (una configuración religiosa) y la tendencia a acumular dinero, es decir, una actitud cuya deriva y perpetuación puede conducir al origen de las relaciones de producción capitalistas. Dicha conexión vuelve a aparecer en *El Capital* de diversas formas:

En primer lugar, hace referencia a la contribución del protestantismo en el proceso de acumulación originaria de capital por medio del incentivo a la expropiación de prados comunales y propiedades eclesiásticas (Marx, 1974a). En segundo lugar, afirma que para una sociedad cuya producción está basada en la fabricación de mercancías como trabajo objetivado (en la que sus relaciones sociales se definen principalmente por la interacción con esas mercancías como valores económicos) la forma de religión más adecuada es el cristianismo (Karl Marx, 1990, pp. 84-85):

Para una sociedad de productores de mercancías, cuya relación social general de producción consiste en comportarse con respecto a sus productos como ante mercancías, o sea, como ante valores, y vincular recíprocamente sus trabajos privados bajo esta forma cosificada como trabajo humano igual, el cristianismo, con su culto al hombre abstracto, en particular su variante burguesa, el protestantismo, el deísmo, etc., es la forma religiosa más adecuada.

Lo realmente interesante aquí radica en como Marx distingue la deriva protestante del cristianismo como aquella *variante burguesa*, suscribiendo una vez más la relación entre protestantismo y capitalismo. En tercer lugar, en *El Capital* también se hace alusión a cómo el protestantismo concibe la pobreza como algo inherente a la generación de riqueza: “Aproximadamente diez años después de Ortes, el cura anglicano protestante Townsend glorificó muy burdamente la pobreza como condición necesaria de la riqueza” (Karl Marx, 1990, p. 593). Así, el protestantismo justifica en nombre de la acumulación de capital la creación de dos clases antagónicas, una dueña de dinero y otra poseedora únicamente de su fuerza de trabajo, una rica y otra pobre, una *burguesa* y otra *proletaria*. Por último, también se destaca que el protestantismo está promoviendo la generación y acumulación de capital al convertir las festividades en días laborales.

Queda así claro que Marx, en su *magnum opus*, ya postulaba ciertos puntos de conexión entre la deriva protestante de la religión cristiana y las relaciones de producción capitalistas. Es decir, ya advertía que la “superestructura” y la “base” se encuentran ligadas en un esquema circular donde la influencia va tanto *de abajo hacia arriba* como *de arriba hacia abajo*. Para cerrar este apartado ofreceremos una cita de Engels (Marx y Engels, 1980b, pp. 275-276) que, pese a ser considerablemente larga, resume a la perfección cómo el socialismo científico en su concepción original entendía la relación base-superestructura:

Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades, acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado [...] Somos nosotros

mismos quienes hacemos nuestra historia, pero la hacemos, en primer lugar con arreglo a premisas y condiciones muy concretas. Entre ellas, son las económicas las que deciden en última instancia. Pero también desempeñan su papel, aunque no sea decisivo, las condiciones políticas, y hasta la tradición, que merodea como un duende en las cabezas de los hombres [...] En segundo lugar, la historia se hace de tal modo, que el resultado final siempre deriva de los conflictos entre muchas voluntades individuales, cada una de las cuales, a su vez, es lo que es por efecto de una multitud de condiciones especiales de vida; son, pues, innumerables fuerzas que se entrecruzan las unas con las otras, un grupo infinito de paralelogramos de fuerzas, de las que surge una resultante --el acontecimiento histórico--, que a su vez, puede considerarse producto de una fuerza única, que, como un todo, actúa sin conciencia y sin voluntad [...] El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones...

Cualquier construcción del marxismo vulgar se cae a jirones en cuanto el análisis de la lectura escapa de lo superficial. Queda demostrado que el socialismo científico postulado por Marx y Engels no trata la relación base-superestructura como algo unidireccional, sino como una relación circular de reciprocidad sobre la que se configura la sociedad política. La “base” influye a la “superestructura” al mismo tiempo que la “superestructura” influye a la “base”. Por lo tanto, la religión no sólo no es anulada por el marxismo, sino que puede constituir un fenómeno capaz de afectar (en un caso extremo, configurar) a la “base” económica. La religión (y toda la “superestructura”) pasa de ser algo fútil a un principio activo que potencialmente puede influir sobre las relaciones de producción mismas, sea para legitimar su orden o intentar transformarlo<sup>5</sup>.

En el siguiente apartado nos centraremos en Weber, autor que no solo trabajó sobre esta asunción de interdependencia de la relación base-superestructura, sino que desarrolló y extendió la relación entre protestantismo y capitalismo que Marx atisbaba en *El Capital*. Lo consideramos importante porque se trata de un ejemplo histórico de alguien que ya vislumbró lo que acabamos de explicar (que la religión puede afectar a la “base”) y lo desarrolló tomando de ejemplo la relación entre capitalismo y protestantismo. Nosotros

---

<sup>5</sup> “Mientras en el campo católico conservador se juntaron todos los elementos interesados en la conservación de lo existente [...] la reforma luterana burguesa y moderada agrupa a los elementos pudientes de la oposición, la masa de la pequeña nobleza, la burguesía y hasta una parte de los príncipes seculares que querían enriquecerse incautándose de los bienes del clero y que aprovecharon esta oportunidad para lograr una mayor independencia frente al poder imperial”. Engels, F. (2011): *La guerra de los campesinos en Alemania*. Biblioteca virtual Omegalfa, p. 46.

trataremos de profundizar más en dicha relación y utilizarla como punto de partida para explicar la tensión entre el marxismo y las distintas religiones.

#### 4. Capitalismo y protestantismo

Uno de los problemas que Weber trató en su obra fue, desde una influencia marxista, el de la importancia de la religión en la configuración de las sociedades políticas. En nuestra lectura el socialismo científico no trata a la religión como superada ni como un hecho intrascendente, sino que, al ser esta parte de la “superestructura”, tiene poder de influencia sobre la “base”. Por su parte, Weber tilda de ingenuo el intento de reducir las *ideas*<sup>6</sup> a meros *reflejos* de una situación económica concreta y confiere total independencia a la “superestructura” respecto a las relaciones de producción que constituyen el sistema económico presente. Así lo justifica (2021, p. 52):

Para nuestro objetivo, será suficiente recordar que en el suelo natal de Benjamín Franklin (Massachusetts) el <espíritu capitalista> (con el significado que nosotros le hemos acordado) ya existía antes del <desarrollo capitalista>.

Weber habla de la existencia de lo que nosotros hemos acotado como “superestructura” como precedente a la “base”: las ideas imperantes, lejos de ser una imagen reflejada del modo de producción, pueden gestar la destrucción o reproducción de este. Los fenómenos de naturaleza cultural (como la religión, la filosofía, o la ética) son trascendentales a la hora de constituir una sociedad política; por mor de esto podemos aseverar que en el análisis social weberiano la religión tiene una gran influencia sobre lo que el marxismo llama “base”.

Aceptando este principio fundamental Weber escribe su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en el que tiende puentes para entender el desarrollo de dicho modo de producción en países preminentemente protestantes. Es decir, señala que la ética y las ideas puritanas guardan una estrecha relación con lo que él denomina “espíritu del capitalismo”. Para definir esto primero habría que ver a qué se refiere Weber con “capitalismo”: él asevera que no comparte identidad con el afán de lucro ilimitado; dicho

---

<sup>6</sup> Ideas entendido no en sentido cotidiano o platónico, sino como fenómeno social histórico, como concepciones cosmológicas y ontológicas concretas sustentadas por grupos humanos enteros.

sistema económico podría ser más bien una racionalización de ese impulso irracional y se encuentra asociado al anhelo de procurar una ganancia en el contexto de la continuidad de la empresa capitalista; su aspiración se dirige hacia una ganancia siempre renovada, hacia una "rentabilidad" perpetua, a obtener ganancias por medio del intercambio (normalmente de mercancías a cambio de capital) de forma pacífica. Así pues, el “espíritu del capitalismo” puede definirse como el conjunto de ideas y hábitos que favorecen la búsqueda racional de ganancias económicas. Dicho espíritu puede encontrarse de forma individual y aislada en cualquier cultura, no sólo en la occidental. No obstante, dichos individuos no podrían por sí solos alterar las relaciones de producción existentes para dar paso a las de tipo capitalista. Para este cambio es necesario que exista una idiosincrasia común a toda la sociedad que impulse este espíritu:

Para que pudiese "seleccionarse" la forma de vivir y de trabajar que se adapta a la particularidad del capitalismo — es decir: para que esa forma pudiese triunfar sobre las demás — la misma tuvo que haber existido previamente y no precisamente en individuos aislados sino como una concepción particular sustentada por grupos humanos enteros (Max Weber, 2021, p. 45).

Así sucede en Occidente, lugar dónde durante años se ha gestado este espíritu como una tendencia generalizada que abarca a gran parte de la sociedad. El capitalismo como tal no es el problema, sino esta forma de capitalismo occidental cuyas máximas se han extendido en ciertos Estados. Esto, dice Weber, guarda una estrecha relación con la ética protestante y cómo ésta configura la capa basal <sup>7</sup> de la sociedad. Es decir, existe una correlación entre la expansión de ese “espíritu capitalista” y las ideas protestantes. ¿En qué se basa para hablar de esta conexión?

La ética protestante se construye esencialmente sobre dos pilares: la doctrina de la predestinación de Calvin y la obligación ascética a ahorrar de Richard Baxter. El dogma más distintivo del calvinismo es la doctrina de la predestinación. Esta consiste en que Dios, por motivos inescrutables, ha decidido otorgar a una minoría selecta de individuos el don de la gracia eterna. Este designio divino le es totalmente incognoscible al ser humano, el cual sólo conoce que una parte de la humanidad se salvará y otra no. Ante esta doctrina a todo creyente le surgen las mismas dudas: “¿He sido elegido yo? Y ¿cómo puedo yo estar seguro de esa elección?” (Max Weber, 2021, p. 102). Para esta pregunta

---

<sup>7</sup> En la teoría del Estado de Gustavo Bueno, la capa basal remite al poder gestor, planificador y redistribuidor.

Calvino ofrecía la siguiente respuesta: “debemos conformarnos con el conocimiento de la decisión de Dios y con la confianza permanente en Cristo que otorga la fe verdadera” (Max Weber, 2021, p. 102). El motivo de la selección es totalmente desconocido y no puede inferirse si alguien será salvado o no por el comportamiento que lleve en su vida terrenal. Dicho de otro modo, “los elegidos no se diferencian en nada de los condenados y todas las experiencias subjetivas de los elegidos son posibles también entre los condenados; con la única excepción de aquella "finaliter" permanente confianza creyente” (Max Weber, 2021, p. 102).

Los calvinistas, dada la angustia psicológica generada por la incapacidad de controlar su propio destino, buscaron señales de gracia: por un lado, considerarse a uno mismo elegido se convierte en un deber, pues la falta de certeza respecto a esta convicción se interpreta como una deficiencia en la fe y, por ende, como una manifestación insuficiente de la gracia divina; parafraseando a Weber, es menester conquistar y justificar en la cotidianidad la certeza subjetiva de ser un elegido. Por otro lado, Calvino incidió en que la dedicación incesante a una actividad profesional (al trabajo) sumada a la evasión de todo tipo de ocio era la mejor manera de acercarse a esa consideración de sí mismos como elegidos (1967, pp. 394-395):

Porque todos aquellos a quienes el Señor ha adoptado y recibido en el número de sus hijos, deben prepararse a una vida dura, trabajosa, y llena de toda clase de males. Porque la voluntad del Padre es ejercitar de esta manera a los suyos, para ponerlos a prueba.

Son profusas las remisiones que hace Calvino al trabajo duro como acto que debe llevar a cabo todo creyente, pero también al ascetismo y la renuncia de placeres relacionados con la carne (1967, p. 337):

[...] por tanto, mientras habitamos en la cárcel de nuestro cuerpo, debemos luchar continuamente contra los vicios de nuestra naturaleza corrompida, e incluso contra cuanto hay en nosotros de natural [...] La vida del cristiano es un perpetuo esfuerzo y ejercicio por mortificar la carne, hasta que muerta del todo, reine en nosotros el Espíritu de Dios.

Estas actividades son capaces de ahuyentar las dudas religiosas y ofrecer al creyente la seguridad de poseer el mencionado estado de gracia. Básicamente los calvinistas creían que podían reconocer la auténtica fe mediante la dedicación a una profesión específica, la cual se consideraba como un medio para magnificar la gloria de Dios. Además, se

sometían a un intenso autocontrol para así destruir el goce inmediato e impulsivo. Esa devoción por el trabajo y destrucción de los placeres extrasomáticos provocaban que se acumulase una gran cantidad de capital: la extrema dedicación a una actividad profesional hacía que las ganancias fueran elevadas y el ascetismo permitía a los individuos tener un menor gasto, lo que conllevaba una mayor acumulación. Así lo narra Weber (2021, p. 177):

Si a este desencadenamiento del afán de adquisición le agregamos la ya mencionada limitación del consumo, el resultado visible se hace casi obvio: es la formación de capital a través de una ascética imposición del ahorro. Las restricciones que se oponían al consumo de lo adquirido no podían sino favorecer su empleo productivo como capital de inversión.

La doctrina de la predestinación favorece la acumulación de capital y, de cierta manera, una actitud burguesa y económicamente racional frente a la vida.

El otro pilar sobre el que descansa la ética protestante es “la obligación ascética a ahorrar” de Richard Baxter. El teólogo puritano inglés nacido en 1615 en Rowton (Shropshire) nos permitirá ilustrar con nitidez la conexión entre el ascetismo profesado por el protestantismo y la conducta económica cotidiana. Baxter, al igual que Calvino, loaba el trabajo duro y el mantenerse activo en una profesión. No obstante, condena moralmente *regodearse en la riqueza, relajarse en la propiedad* (Weber, 2021). Es decir, si el fruto del trabajo duro trae consigo cierta acumulación de capital, Baxter asevera que uno no debe nunca caer en la tentación del descanso o los placeres mundanos y debe seguir trabajando, pues es solamente la acción (y no el ocio) la que contribuye a aumentar la gloria de Dios. La consecuencia de esto, dice Weber (2021, p. 168), es la siguiente:

Perder el tiempo es, por lo tanto, el primero y en principio el más grave de todos los pecados. El lapso de una vida es demasiado corto y precioso para “consolidar” nuestra vocación. Perder el tiempo en actividades sociales, “habladurías”, lujos, incluso durmiendo más de lo necesario para la buena salud es absolutamente condonable desde el punto de vista moral.

En consonancia con esto, en la obra de Baxter pueden hallarse constantes alusiones al trabajo duro y constante tanto en la parte física como espiritual. Por una parte, el trabajo es “el medio ascético más eficaz” (Max Weber, 2021, p. 169): constituye el medio preventivo para no llevar una vida “impura”. Por ejemplo, el protestantismo sólo valora la actividad sexual como medio para engendrar descendencia y, por lo tanto, aumentar la gloria de Dios, siendo todo lo que se escape de ese estrecho margen un pecado. Para frenar

estas tentaciones se recomienda trabajar duro, pero la importancia del trabajo no se limita a ser un medio de contención para evitar la tentación, sino que es el *telos* mismo de la vida. Sólo trabajando arduamente podrá el ser humano alcanzar el estado de gracia, finalidad absoluta de todo creyente. A esto se le suma la tendencia puritana al ahorro: los fieles en su fe son meros custodios de los dones que Dios les confía. No deben derrochar de manera negligente ni imprudente; más bien, tienen la responsabilidad de cuidar las posesiones que les han sido otorgadas.

Los mandatos del protestantismo (tanto desde Calvin como desde Baxter) a favor del ascetismo y del trabajo duro provocaron que sus adeptos racionalizaran su vida cotidiana sobre la base de la idea de profesión. Dicha racionalización tiene que ver con la transformación de la vida diaria en un método basado en el trabajo y el ascetismo capaz de acumular cada vez más y más capital. Éste es, según Weber, el “espíritu del capitalismo” profundamente vinculado con la ética protestante.

Hay una última cuestión que no puede ser soslayada: ¿qué papel desempeña en todo esto el precursor de la Reforma, Martín Lutero? Según Weber, el objetivo que todo adepto luterano quiere alcanzar (su vivencia suprema) es la *unio mystica*<sup>8</sup> con la divinidad. Dicha experiencia se basa en sentir la presencia real de lo divino penetrando en el alma del creyente de forma pasiva (pues se busca encontrar la paz en Dios) y puramente íntima. Esto implica que, desde el luteranismo, la gloria de Dios no se alcanza por medio de una actividad específica como en el calvinismo, sino que es una vivencia en la que el creyente recibe el espíritu divino. El buen feligrés, independientemente de su parroquia, puede afirmar su condición de gracia considerándose receptor pasivo o instrumento activo del poder divino: en el primer escenario, su experiencia religiosa se enmarca dentro de una esfera de misticismo afectivo; mientras que en el segundo se inclina hacia una práctica ascética. Martín Lutero se aproxima más al primer tipo de experiencia mientras que el calvinismo se adscribe al segundo.

Por todo esto Weber no encuentra en Lutero ese ideal ascético que conforma la ética protestante, pues la relación con Dios no se basa tanto en una actividad, sino en recibir su gracia. Además, la concepción del trabajo del iniciador de la Reforma estaba impregnada de tradicionalismo:

---

<sup>8</sup> Traducido al español como “Unión mística”: término derivado de neo-platonismo popularmente conocido como Unión con Dios o el absoluto.

[...] en principio, el individuo debe permanecer en la profesión y el estamento social en el cual Dios ha decidido colocarlo, y debe mantener sus afanes terrenales dentro de los límites de esta posición en la vida que le ha sido dada [...] De esta manera, de ningún modo Lutero llegó a relacionar, sobre bases nuevas o sobre cuestiones esenciales en absoluto, al trabajo profesional con principios religiosos (Max Weber, 2021, p. 63).

El luteranismo no relaciona el trabajo duro y el ascetismo con la vivencia suprema y la gloria divina. Por ende, desde este punto de vista no es posible conectar a Lutero con el surgimiento del capitalismo. No obstante, podemos ver en él un principio fundamental que entronca a la perfección con el desarrollo del capitalismo y, concretamente, del liberalismo: el libre examen. Huelga decir que, aunque este principio no forme parte de la “ética protestante” es aceptado de buena mano por todo aquel creyente que se adhiera a dicha doctrina, por lo que también tiene una notable relevancia (aunque no se enmarque en el campo de la ética).

El libre examen consiste en la creencia de que la fuente de la verdad religiosa se halla en el Evangelio y su interpretación corresponde a cada fiel particular, directamente inspirado por Dios. El Espíritu Santo no se muestra a través de la Iglesia, sino a través de la Biblia. Es decir, cualquier persona puede interpretar a su manera la Sagrada Escritura, lo cual puede verse en frases como: “la Sagrada Escritura no hace diferencias entre cristianos”, “todos los cristianos son sacerdotes” (Martín Lutero, 1520, p. 5), o en la siguiente cita (1520, p. 2);

Acaso preguntés: ¿qué palabra es esa que otorga una gracia tan grande y cómo deberé usar tal palabra? He aquí la respuesta: La Palabra no es otra cosa que la predicación de Cristo, según está contenida en el Evangelio. Dicha predicación ha de ser –y lo es realmente– de tal manera que al oírla oigas hablar a Dios contigo...

De este modo se rechaza la enseñanza moral de la Iglesia desdeñando la patrística y toda la obra de los filósofos escolásticos, dejando la verdad en manos de cada particular: esto se conoce como “inviolabilidad de la conciencia”, la cual argumenta que la religión no debe formar parte de ningún sistema subyugado a una autoridad religiosa y debe mantenerse en el plano de la experiencia personal. Lutero considera la relación con Dios algo personal donde ningún poder institucionalizado deba interferir.

Por lo tanto, lo único que necesita todo creyente es su conciencia subjetiva y su sentimiento de unión personal con Dios, noción que constituye una actitud subjetivista en la

que se acepta más de una verdad (pues todas las interpretaciones son válidas) aunque se carezca de razones para justificarla: de la Verdad de Dios se desprenden el resto de verdades del mundo (las verdades contingentes); puesto que esta se conoce de forma individual y subjetiva, podemos afirmar que toda verdad contenida en mundo será cognoscible de la misma manera. Lutero sólo es la semilla para que otros filósofos del ámbito germánico protestante desarrollasen esa idea de conciencia subjetiva: la distinción sujeto-objeto es la piedra de toque sobre la que el idealismo alemán basa su construcción doctrinal; su perspectiva respecto a ésta es una clara primacía de la conciencia frente al mundo exterior, una constante apelación al “Yo” o a la “Voluntad” (es decir, al sujeto) como fuente de conocimiento que culmina en Fichte, dónde el sujeto se erige como “Ego Absoluto”.

De este modo podemos considerar que el libre examen de Lutero desemboca en una suerte de individualismo y en el ensalzamiento de la conciencia subjetiva frente a la objetividad del mundo.

Es bien conocida la estrecha relación que guardan individualismo y capitalismo. Dicho modo de producción lo impulsan dos imperios: el británico, y de manera más refinada, el estadounidense (ambos anglosajones); en estos países la libertad individual se muestra como principio incuestionable. Ya Adam Smith señalaba, en su obra *La Riqueza de las Naciones*, que la búsqueda de interés individual conducía al mejor funcionamiento y beneficio de la sociedad en su conjunto. La economía capitalista y el libre mercado precisan que los individuos se sientan libres y actúen conforme a sus deseos y pasiones particulares, creyendo que así construyen una sociedad mejor.

El luteranismo también se puede conectar con el liberalismo (tanto político como económico): propone la separación entre la vida privada (en la que ningún poder puede intervenir) y la vida “pública” (el individuo como parte constituyente de la sociedad). Esta ideología mantiene un vínculo de reciprocidad con el capitalismo: al mismo tiempo que el liberalismo le proporciona las bases políticas (propiedad privada y ausencia de coacción), este (el capitalismo) le ofrece un marco económico plenamente ajustado a sus necesidades. John Locke, fundador del liberalismo, defendió la propiedad privada como principio esencial para que el capitalismo funcione: “cada hombre tiene, sin embargo, una propiedad que pertenece a su propia persona: y a esa propiedad nadie tiene derecho, excepto él mismo. El trabajo de su cuerpo y la labor producida por sus manos podemos decir que son tuyos” (John Locke, 2006, p. 34).

El luteranismo desemboca en el individualismo y en la conciencia subjetiva. Aplicado al campo económico, esto favorece la implantación del capitalismo y del liberalismo económico, cuyo núcleo doctrinal se basa en esos valores que enarbolan el sujeto como individuo soberano. De esto se derivan también teorías económicas como la del valor subjetivo o la distinción de mundos de Carl Menger: teorías neoliberales que llevan estos principios al límite. Por tanto, aunque la concepción del trabajo de Lutero no es ascética y no puede considerarse como parte de la ética protestante, el principio de libre examen comporta un individualismo subyacente que, pasando por numerosos filósofos protestantes (quiénes aceptan de buena mano dicho principio), germinará en un claro impulso del capitalismo y de la ideología liberal.

Además, la doctrina de la predestinación de Calvin que mencionábamos anteriormente otorga la salvación sólo a unos pocos, es decir, es exclusivista (no para todo el mundo). El capitalismo, al ser un modo de producción que requiere de una gran masa de obreros asalariados para funcionar sólo permite llevar una vida digna a unos pocos (y en ocasiones simplemente llevar una vida) poseedores de dinero, dejando a el grueso de la población en condiciones de miseria. Aquí vemos otro punto de conexión entre ambas doctrinas.

El cisma protestante rompe con el universalismo y el objetivismo comunes a toda la cristiandad, que perdurarán en el catolicismo. Esta ruptura permite, entre otras cosas, que se conforme una relación de refuerzo mutuo entre la ontología protestante y los principios rectores del capitalismo.

## **5. Marxismo y protestantismo**

Hasta ahora no hemos tratado de establecer una identidad entre protestantismo y capitalismo ni hemos afirmado que el primero lleve necesariamente al segundo. El vocabulario utilizado ha sido generalmente: “relación”, “conexión”, “favorece” o “impulsa”; y esto no ha sido con otro propósito que el de mostrar que no existe una cadena causal entre estos dos fenómenos, sino que se trata de una afinidad electiva; una relación de atracción y refuerzo mutuo. Si hubiese identidad no podrían existir movimientos de corte socialista dentro del protestantismo. Sin embargo, que exista esa afinidad electiva es bastante revelador a la hora de estudiar la relación entre esta vertiente burguesa del cristianismo y el marxismo.

Por un lado, la ética protestante impulsa a los individuos a amasar capital que luego reinvertirán generando aún más: puesto que el capital tiende a acumularse, de esta

actitud protestante nacerá aquel poseedor de dinero que, en una relación dual con un “obrero libre”, comprará su fuerza de trabajo; éste es el núcleo de las relaciones de producción capitalistas dónde nace la contradicción que Marx pretende superar. Esta acumulación permite que se creen las dos clases necesarias para que se del capitalismo:

En tiempos muy remotos —se nos dice—, había, de una parte, una élite trabajadora, inteligente y sobre todo ahorrativa, y de la otra, un tropel de descamisados, haraganes, que derrochaban cuanto tenían y aún más. Es cierto que la leyenda del pecado original teológico nos dice cómo el hombre fue condenado a ganar el pan con el sudor de su rostro; pero la historia del pecado original económico nos revela por qué hay gente que no necesita sudar para comer. No importa. Así se explica que mientras los primeros acumulaban riqueza, los segundos acabaron por no tener ya nada que vender más que su pelleja. De este pecado original arranca la pobreza de la gran masa que todavía hoy, a pesar de lo mucho que trabaja, no tiene nada que vender más que a sí misma y la riqueza de los pocos, riqueza que no cesa de crecer, aunque ya haga muchísimo tiempo que sus propietarios han dejado de trabajar (Marx, 1974a, pp. 101-102).

En definitiva, podemos afirmar que la ética protestante facilita y reproduce la creación de relaciones de producción capitalistas, por lo que en ningún caso será un terreno fértil para la implantación de la filosofía marxista.

Por otro lado, el libre examen de Lutero genera una primacía del sujeto frente al objeto y, por tanto, postula la existencia de una conciencia subjetiva. Esto choca frontalmente con Marx, quien creía que “no es la conciencia del hombre la que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia” (Karl Marx, 2001b, p. 2). El nacido en Tréveris no considera que la conciencia subjetiva o individual tenga primacía sobre el mundo, sino que es éste (la sociedad) el que en última instancia determina al sujeto. De esta esencial diferencia se desprenden, a mi parecer, dos consecuencias significativas.

En primer lugar, para el luteranismo la verdad no es objetiva, depende de cada individuo y no se rige por ningún criterio. Si la conciencia subjetiva luterana considera que Javier Milei es la manifestación terrenal del Emperador de Jade nadie podrá tildarla de estúlida, pues no existe ninguna herramienta para quitarle la razón. En el marxismo, sin embargo, la verdad es objetiva y se basa en la práctica: “El marxismo considera verdad objetiva el contenido de nuestras representaciones que refleja correctamente la Naturaleza, el mundo objetivo. Por ejemplo, la afirmación de las ciencias naturales de que la tierra existió antes que el género humano es una verdad objetiva” (Rosental y Ludin, 1946, p. 314).

Esta distinción se materializa con vehemencia en las teorías del valor desarrolladas por las corrientes liberales (influenciadas por el individualismo luterano) y por el mismo Marx: las primeras aseveran que el valor de una mercancía es subjetivo, es decir, que depende exclusivamente del criterio particular de una conciencia que, en su afán por satisfacer sus necesidades o generar dinero, dota de valor a las mercancías; la teoría del valor de Marx (teoría del valor-trabajo), por el contrario, es objetiva; pues busca un criterio único ubicado fuera de la conciencia<sup>9</sup> (en las condiciones de producción de la mercancía) que determine su valor y sea accesible para todo individuo. En segundo lugar, el luteranismo exalta al individuo y su libertad de acción como sujeto soberano mientras que en el marxismo queda supeditado a la de sociedad: “el individuo, pues, está completamente determinado por la sociedad” (Karl Marx, 1971, p. 186). Un individuo no es tal cosa si no va aparejado a una comunidad que, en última instancia, lo determina. La idea de individuo como átomo independiente de la totalidad es inconcebible en el marxismo. Esto desemboca en una suerte de tensión entre el subjetivismo luterano y lo “comunal” en Marx: mientras que el primero busca el beneficio particular, el segundo orienta su acción a la totalidad de la sociedad. De todo lo mencionado aquí se puede inferir que la forma de comprensión de la conciencia, por sus consecuencias, supone otro punto de ruptura entre protestantismo y marxismo. Esto pone otra vez de manifiesto su escasa afinidad electiva.

El exclusivismo calvinista también choca frontalmente con el marxismo, concretamente con su universalismo: el protestantismo es para unos pocos y el socialismo científico aspira a ser un movimiento internacional, para todos y todas sin ningún tipo de discriminación.

Con todo esto, reitero, no pretendemos afirmar que sea imposible la implantación de un Estado socialista en un país cuyas raíces religiosas se hunden en las enseñanzas luteranas o calvinistas, sencillamente queremos ilustrar como la ética protestante impulsa la acumulación de capital en mano privadas y su individualismo permite tanto el libre mercado como otros preceptos liberales: ambas enseñanzas del protestantismo chocan frontalmente con lo que propone el marxismo. Por ende, es más que evidente que no hay una afinidad electiva entre ambas coordenadas de pensamiento: el protestantismo, por su afinidad por el capitalismo, no es un terreno fértil para el desarrollo del marxismo.

---

<sup>9</sup> Dicho criterio es “el tiempo socialmente necesario para producir una mercancía”.

## 6. Marxismo y confucianismo

Weber también estudió el motivo que impidió el desarrollo del capitalismo en China, pues era un país cuya coyuntura presentaba una situación idónea para que esto sucediera. Apela a la religión predominante en esa China industrial, el confucianismo, para explicar la no-aparición del capitalismo occidental moderno. La tradición de la Escuela de los Letrados, al carecer de contenido metafísico rechaza la idea de salvación (como una salvación transmundana), lo que trae consigo la renuncia de todo hábito orientado a poder alcanzar dicho objetivo. Ese trabajo duro y ese ascetismo promulgados por el protestantismo siempre se encontraba orientado a la salvación y en el gigante asiático negaban esta idea, por lo que no es de extrañar que no haya surgido un *ethos* propiamente capitalista. Dicho de otro modo, el confucianismo no impulsó el surgimiento de dicho modo de producción al no plantear una tensión entre el mundo real y las aspiraciones trascendentes de los individuos. Una vez comprendido esto cabe hacerse la misma pregunta que antes: puesto que el confucianismo no guarda una afinidad electiva con el capitalismo, ¿la guardará con el marxismo? Para dar una respuesta nos centraremos en dos términos fundamentales de la filosofía de Kong Qiu: el *Ren* y el sentido práctico.

Observemos un par de aforismos acerca de cómo concebía Kong Qiu la virtud, la bondad:

[...] El hombre bueno facilita a los demás lo que desea obtener para sí mismo. La receta de la bondad consiste simplemente en la capacidad de tomar las propias aspiraciones como guía (2019, 6.30.).

El Maestro dijo: la virtud no es solitaria, siempre tiene vecinos (2019, 4.25.).

En el confucianismo existe un concepto fundamental: el *Ren*. Este suele traducirse como “bondad”, “virtud”, o “benevolencia”. Apela al bien supremo, al *telos* de la humanidad. Como se aprecia en las citas, la relación entre ese bien supremo y la vida social es manifiesta. Se da un sentido a la existencia que orbita en torno a la vida en comunidad, a la primacía del todo frente al individuo. Esto se puede ver con más nitidez en la concepción del *tao* que tenía Kong Qiu, pues este creía que el *tao* era “el camino que los hombres debían seguir por encima de todos los demás caminos”, cuya meta era “la felicidad en esta vida, aquí y ahora, para toda la humanidad” (Herrlee Glessner Creel, 1976, p. 47). Kong Qiu establece el *Ren* como piedra angular del humanismo chino. Aquí estriba una gran diferencia respecto al comunismo soviético y a la socialdemocracia imperante en la Europa de los Siglos XIX y XX: lo que se persigue no es la justa distribución de los bienes extrasomáticos, sino la igualdad de los desiguales en la cooperación en la gran familia

comunista. Esta noción de colectividad entronca a la perfección con la filosofía marxista, al sostener que el individuo sólo es tal en tanto que se encuentra en una comunidad. Tanto es así que Mao Tse-Tung (2019, p. 201), marxista y claro heredero de las enseñanzas confucianas, escribió:

Los comunistas chinos, que en todas nuestras acciones partimos de los intereses supremos de las grandes masas del pueblo chino, estamos convencidos de la completa justicia de nuestra causa, no nos detenemos ante ningún sacrificio personal y estamos dispuestos en todo momento a dar nuestras vidas por esta causa...

El Gran Timonel, educado en un sistema dibujado por la “Escuela de los Letrados” (que fue la norma de la educación en China hasta 1921), lleva al límite la idea de “colectividad” que puede extraerse del pensamiento marxiano, y la causa de esto no es otra que la herencia confuciana. La noción de bien supremo de Kong Qiu muestra una clara afinidad elecciva respecto a la doctrina desarrollada por Marx y Engels.

Otro atributo presente en el confucianismo es el sentido práctico. Al ser una tradición muy poco metafísica se inclina a tratar con el mundo tangible y sus permutaciones, lo que le permite resolver problemas de corte cotidiano. En la lectura de las *Analectas* se puede observar que apenas hay una veintena de apelaciones directas a los dioses. Aún con todo esto, las aseveraciones que hace Kong Qiu (2019, 11.12.) acerca de estos parecen verse eclipsadas por una mayor importancia de lo humano:

Zilu preguntó cómo servir a los espíritus y a los dioses. El Maestro respondió: Tú no eres capaz de servir a los hombres, ¿cómo podrías servir a los espíritus? Zilu inquirió: ¿Puedo preguntarte sobre la muerte? El Maestro respondió: Todavía no conoces la vida, ¿cómo podrías conocer la muerte?

La consecuencia lógica de dar prioridad al *hic et nunc* y a lo que acaece frente a lo divino radica en que toda la filosofía de Kong Qiu se basa en la práctica y la acción real. Incluso los ritos, cuya naturaleza podría tildarse de sobrenatural, eran muy equivalentes a lo que hoy llamaríamos “civilización”. Bajo esta noción resuena el eco de la celeberrima frase marxista “los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de transformarlo” (Marx, 1980a, p. 3); y es que esta doctrina aspira a ser una filosofía cuya verdad sea tal en caso de que pueda ser aplicada de forma práctica. No se trata tanto de desdeñar la teoría, sino de “bajar a la tierra” y darla como

válida en caso de que su funcionamiento pueda comprobarse prácticamente. En la obra *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* Engels critica duramente el papel que hasta ese momento y en parte gracias al idealismo alemán (dónde la filosofía aspiraba a ser un sistema cerrado, completo y coherente) había tenido la teoría respecto a la práctica:

Si podemos demostrar la exactitud de nuestro modo de concebir un proceso natural reproduciéndolo nosotros mismos, creándolo como resultado de sus mismas condiciones, y si, además, lo ponemos al servicio de nuestros propios fines, damos al traste con la “cosa en sí” inaprensible de Kant (Marx y Engels, 1980b, p. 192).

La verdad en el marxismo se obtiene mediante criterios objetivos en la práctica, no en la teoría. De nada sirve un extenso desarrollo sistemático repleto de relaciones causales y engalanados aforismos si este no puede probarse en el mundo real, en la vida. Además, es también en la práctica dónde el ser humano transforma la naturaleza y la dota de valor, dónde los objetos del mundo son convertidos en mercancía; y podríamos decir que la mercancía es la piedra de toque de toda la ontología marxista. La conexión vuelve a ser evidente, pues tanto confucianismo como socialismo científico dan a la práctica una importancia medular dentro de sus respectivos marcos históricos. Este “pragmatismo”, heredado tanto del propio Marx como de Kong Qiu, se puede dilucidar tanto en Mao como en Deng Xiaoping: el primero escribió un libro titulado *Sobre la práctica*, dónde analizaba la relación entre el “saber” y el “hacer”; el segundo, ante el advenimiento de una crisis que asolaba al gigante asiático, ofreció una solución pragmática y real que, aunque hiciese que otras cuestiones importantes fuesen relegadas a un plano de cuasi trivialidad, provocó un crecimiento económico sin parangón en toda la historia y sacó de la pobreza a más de ochocientas millones de personas.

La tradición de la Escuela de los Letrados no sólo actúo como freno del capitalismo, sino que resultó ser una “ideología” afín con el marxismo. Por supuesto, el devenir de la historia y la propia *morphé* del socialismo científico han hecho que éste se configure en una relación dialéctica con el confucianismo hasta el punto de adquirir una “nueva forma” que los estudiosos etiquetan como “socialismo con características chinas”. He aquí el ejemplo de cómo una religión o tradición (un producto de la “superestructura”) ha conseguido, dada su afinidad electiva (o la falta de ella), influir en el desarrollo de las relaciones de producción. En China se gestaban las condiciones industriales idóneas para que el capitalismo se desarrollase. Sin embargo, la tradición confuciana supuso un terreno

hostil para que este modo de producción (junto con otras causas) no pudiera extenderse y generó un ambiente propicio para la absorción e implantación de la doctrina marxista. Reiteramos en que no se trata de establecer una relación causal entre el confucianismo y el socialismo científico. Que el gigante asiático haya adoptado el marxismo como ideología oficial es una cuestión multifactorial y demasiado prolífica como para tratarla aquí en su totalidad. No obstante, consideramos que queda claro como ciertas características del pensamiento de Kong Qiu se encuentran muy cercanas a ciertos postulados marxistas, lo que engendra una afinidad electiva que, en última instancia, hace que entre ambas coordenadas de pensamiento haya una relación de atracción y refuerzo mutuo.

## 7. Capitalismo y catolicismo

La contribución de Weber al análisis del papel de las religiones en el campo de la política es incuestionable: desbrozó el camino para entender la conexión entre capitalismo y protestantismo (de la cual se puede inferir la poca afinidad que tiene dicha vertiente cristiana con el socialismo) y estudió cómo el confucianismo puso trabas para el desarrollo del capitalismo moderno en China, además de analizar los fenómenos religiosos *per se*. Sin embargo, también dio unas pequeñas pinceladas sobre la relación entre catolicismo y capitalismo. Refiriéndose al catolicismo, Weber (2021, p. 56) afirma lo siguiente:

Nunca desapareció por completo la sensación de que la actividad orientada al lucro como fin en sí mismo constituía un **pudendum** tolerado tan sólo por obligación, dado el ordenamiento de la realidad imperante [...] rechazó al "espíritu" de la ganancia capitalista calificándola de **turpitud** o bien, al menos, le resultó imposible valorarla de un modo éticamente positivo.

Es cierto que no aborda este tema de forma prolífica, no hace una valoración sistemática, pero en el conjunto de su obra existe un “subtexto” evidente que nos muestra cómo el catolicismo constituye un ambiente hostil para el desarrollo del *ethos* capitalista. Weber, en *Economía y Sociedad* habla de la lucha obstinada de la Iglesia católica contra las tasas de interés y la racionalización económica de la vida, la que, por cosificar las relaciones interpersonales (en aras de la búsqueda de beneficio) las vuelve precisamente impersonales y genera que exista una irracionalidad ética de la vida. Es decir, la racionalidad económica, al crear relaciones meramente comerciales, relega a un plano de inexistencia la dimensión ética:

Toda relación puramente personal de hombre a hombre, sea como fuere, incluso la de la más completa esclavitud, puede reglamentarse éticamente; pueden insertarse en ella postulados éticos, puesto que su forma depende de la voluntad individual de los que participan en la relación; por consiguiente, da margen para la virtud de la caridad. Pero no ocurre así en las relaciones racionales de negocio; y tanto menos cuanto más racionalmente diferenciadas estén (Max Weber, 1993, p. 458).

Las relaciones de producción de tipo capitalista no permiten ningún espacio para una inclinación caritativa, pues son esencialmente una relación impersonal que trata a las personas como mercancía: el tipo de circulación predominante en una economía capitalista es Dinero-Mercancía-Dinero; es decir, con un dinero previamente adquirido se puede comprar una mercancía que, al venderla, sea capaz de retribuir más dinero; y la única mercancía capaz de generar valor es la fuerza de trabajo. De este modo, la ética católica profesa una profunda aversión hacia cualquier iniciativa de este tipo. Weber coloca la ética católica en una oposición a la esencia capitalista e insinúa que entre ambas existe una antipatía cultural, una versión negativa de esa afinidad electiva que existía entre el capitalismo y el protestantismo. Además de Weber existen otros pensadores que han puesto en relieve esta relación de antipatía, como Michael Novak o Amintore Fanfani, quién creía que la concepción católica de la vida entendía la acción capitalista como algo erróneo, reprobable y condenable por la fe.

En la encíclica *Laborem exercens*, Juan Pablo II define el capitalismo como una “inversión del orden” de la noción católica del trabajo, pues trata al hombre como un instrumento de producción cuando él debería ser considerado un *sujeto eficiente, verdadero artífice y creador* (Juan Pablo II, 1981). Es decir, el error del capitalismo consiste en comprender al ser humano como un medio material más de producción y no como sujeto y autor de su trabajo, el cual no puede ser tratado como una mercancía *sui generis* (como hace el capitalismo). La iglesia católica entiende el trabajo como una acción necesaria y transformadora, pero trata de disociar este de ser un mero medio de producción. Así lo expresa Juan Pablo II (1981):

Se debe ante todo recordar un principio enseñado siempre por la Iglesia. Es el principio de la prioridad del «trabajo» frente al «capital». Este principio se refiere directamente al proceso mismo de producción, respecto al cual el trabajo es siempre una causa eficiente primaria, mientras el «capital», siendo el conjunto de los medios de producción, es sólo un instrumento o la causa instrumental. Este principio es una verdad evidente, que se deduce de toda la experiencia histórica del hombre.

Otra cuestión esencial del capitalismo que es criticada en esta encíclica es la de la propiedad privada. Es cierto que el catolicismo, desde la escolástica salmantina, defiende la propiedad privada como un derecho natural. Sin embargo, se pueden ver notables diferencias en la justificación de este derecho por parte de ambas corrientes. El capitalismo trata la propiedad privada como un principio inamovible, como algo que encuentra su propia justificación en el derecho individual. Es decir, fundamenta la propiedad privada en el mismo individuo. Por el contrario, Francisco de Vitoria, fraile dominico español nacido en 1483, dejaba la puerta abierta a la posibilidad de limitación de propiedad si así lo exigía el bien común. En la tradición católica el derecho a la propiedad siempre ha estado supeditado a la comunidad, y es así también como lo concibe Juan Pablo II (1981):

La diferencia consiste en el modo de entender el derecho mismo de propiedad. La tradición cristiana no ha sostenido nunca este derecho como absoluto e intocable. Al contrario, siempre lo ha entendido en el contexto más amplio del derecho común de todos a usar los bienes de la entera creación: el derecho a la propiedad privada como subordinado al derecho al uso común, al destino universal de los bienes.

Todas estas razones nos dan pie a aseverar que allí donde la doctrina católica impere el capitalismo se encontrará con numerosas trabas para desarrollarse y extenderse como lo ha hecho en países de anglo-germanos.

## **8. Marxismo y catolicismo**

Que el catolicismo no sea un terreno fértil para la implantación del capitalismo no quiere decir que sea imposible una adaptación o acomodo de instituciones católicas a dicho modo de producción. Como dice Michael Lowy, la crítica de la Iglesia no suele ir tanto contra el capitalismo en sí, sino contra los excesos del liberalismo. No obstante, y teniendo en cuenta la estrecha relación entre ambos, habría que analizar si la implantación de uno lleva necesariamente al otro. Sea como fuere, queda claro que no existe entre la ética católica y el espíritu del capitalismo una afinidad electiva. Es pertinente ahora indagar en la relación entre marxismo y catolicismo preguntándonos si entre estas dos coordenadas de pensamiento puede existir una afinidad electiva. En aras de resolver esto haremos un breve recorrido histórico.

A lo largo de la historia ha existido un claro vínculo entre la derecha y la identidad católica, visible en los carlistas españoles e hispanoamericanos y en los legitimistas borbónicos franceses. Las derechas<sup>10</sup>, en el materialismo filosófico, surgen como una reacción a la aparición de movimientos políticos englobados en la izquierda definida, los cuales pretenden superar el orden existente del Antiguo Régimen: la unión del trono y del altar y la sociedad estamental. Es decir, las derechas nacen como intento de volver al orden institucional que las izquierdas definidas han superado. Estas derechas, por definición, están en contra de las izquierdas políticamente definidas y a favor de la unión entre el trono y el altar: son derechas profundamente religiosas, entre las cuales podríamos incluir, por ejemplo, al nacionalcatolicismo. Sin embargo, la ética católica también ha influido de manera significativa en las izquierdas y en la lucha contra las derechas: en Chile la Iglesia asumió el rol de defensa de los derechos humanos frente al régimen de Pinochet; en Nueva York, en 1933, surgió un movimiento anarquista impulsado por Dorothy Day denominado “Catholic worker movement”; “Justicia Social” es un término propiamente católico que todavía hoy sigue en boga entre los discursos políticos de izquierdas, cuyo origen se sitúa en la encíclica *Quadragesimo anno* de Pío XI; y un largo etcétera de ejemplos.

No obstante, y como venimos diciendo hasta ahora, nuestro objetivo no es establecer una conexión causal entre catolicismo y marxismo, sino que trabajamos bajo la única pretensión de analizar si existe una afinidad electiva entre estas dos doctrinas. Es evidente que se da una clara desconexión entre materialismo/idealismo (religioso) que arrastra consigo fuertes tensiones entre ambas doctrinas y que sustenta la base de toda crítica que el catolicismo puede arremeter contra el marxismo: la crítica al derecho positivo. Sin embargo, en las encíclicas papales y en la Sagrada Escritura puede verse cierta afinidad con el socialismo científico, sobre todo en la Doctrina Social de la Iglesia y en determinadas cuestiones ontológicas.

La Doctrina Social de la Iglesia se define como un conjunto de enseñanzas y principios éticos desarrollados por la Iglesia católica para abordar temas sociales, económicos y políticos desde una perspectiva moral. Es presentada a través de diversos escritos y pronunciamientos, tanto por parte del Papa como de organizaciones eclesiales y obispos. En palabras de Juan Pablo II, la Doctrina Social de la Iglesia es la “cuidadosa

---

<sup>10</sup> Hablo de las derechas “alineadas con el Antiguo Régimen”. Es cierto que hay derechas no alineadas, como el fascismo o el liberalismo, pero no interesan para esta parte de la exposición.

formulación del resultado de una atenta reflexión sobre las complejas realidades de la vida del hombre en la sociedad y en el contexto internacional, a la luz de la fe y de la tradición eclesial” (Juan Pablo II, 1987). Los valores por los que la DSI se guía son la verdad, la libertad y la justicia. Antes de profundizar en cuáles son sus principios fundamentales, consideramos preciso destacar que la metodología de la DSI tiene una dimensión histórica, teórica y práctica: de nada sirve observar y analizar las desigualdades, hay que luchar por cambiarlas conociendo el contexto que las envuelve. Antes ya hemos hablado de la dimensión práctica que tiene la filosofía marxista.

El primer principio de la DSI en el que nos queremos centrar es el principio de la dignidad del hombre. La Iglesia sostiene que la dignidad de cada individuo es sagrada, pues esta emana de su condición como reflejo de la divinidad. Al ser portadora de la imagen de Dios, la vida de cada individuo es sagrada y no debe ser profanada en ninguna circunstancia, otorgándole un valor absoluto. La igualdad esencial entre los seres humanos frente a la divinidad implica la imposibilidad de justificar cualquier forma de discriminación, por lo que defender al prójimo de cualquier intento social que pretenda negarle, suprimirle o limitarle se erige como un deber. Podría discutirse aquí si las relaciones de producción capitalistas, por su propia naturaleza, suprimen a todo aquel individuo que sea un “obrero libre”; si el marxismo es quién pretende superar estas relaciones estaría más cerca de otorgar dignidad al hombre que el capitalismo. No obstante, no es este el tema en el que nos centramos. En *Laborem exercens* (1981) Juan Pablo II afirma lo siguiente:

El trabajo es un bien del hombre [...] y es no sólo un bien «útil» o «para disfrutar», sino un bien «digno», es decir, que corresponde a la dignidad del hombre, un bien que expresa esta dignidad y la aumenta.

Podría parecer que de esta vinculación entre trabajo y dignidad que efectúa la ética católica se desprende algo similar a la concepción calvinista del trabajo. Nada más lejos de la realidad, pues mientras la ética protestante tenía un claro afán de adquisición, la católica considera que “mediante el trabajo el hombre no sólo transforma la naturaleza adaptándola a las propias necesidades, sino que se realiza a sí mismo como hombre, es más, en un cierto sentido «se hace más hombre»” (Juan Pablo II, 1981). Esa noción de “acción transformadora de la naturaleza” es de vital importancia en toda la obra de Marx

y Engels, dado que “el trabajo no sólo produce mercancías; se produce también a sí mismo y al obrero como mercancía, y justamente en la proporción en que produce mercancías en general” (Karl Marx, 2001a, p. 56). El trabajo en Marx constituye la actividad esencial del ser humano debido a que en esta el individuo sea crea a sí mismo, proyecta su esencia en el mundo, la materializa en un producto externo a él. Así pues, el trabajo *dignifica* en tanto que permite al ser humano autorrealizarse, siempre y cuando no se encuentre alienado respecto al fruto de su trabajo (cosa que sucede en las relaciones de producción capitalistas). En una sociedad cuya noción preeminente acerca del trabajo sea la de dignificarte y no la de acumular capital germinará con mucha más facilidad el marxismo que el capitalismo.

Otro principio destacable de la Doctrina Social de la Iglesia es el del bien común: este abarca el conjunto de condiciones que permiten a todas las personas y asociaciones pertenecientes a un Estado alcanzar su pleno desarrollo. Si bien es cierto que cada individuo tiene la obligación de obrar siguiendo esta máxima, la responsabilidad última de garantizar que así sea recae en el Estado. Lograr el bien común es, para la DSI, el fin último que debe guiar toda acción política y social. En la encíclica *Rerum Novarum* León XIII pone de manifiesto que “un número sumamente reducido de opulentos y adinerados ha impuesto poco menos que el yugo de la esclavitud a una muchedumbre infinita de proletarios” (León XIII, 1891). Lo que narra León XIII choca frontalmente con la aspiración católica de permitir a todos los individuos desarrollarse plenamente. Si se vive en condiciones de miseria cercanas la esclavitud esta se vuelve una tarea harto compleja. La solución a esto, si es que existe, será expuesta de muy distintas maneras. No queremos afirmar que basta con implantar el marxismo para que esto se arregle. No obstante, la colectivización de los medios de producción sería un medio más eficiente que cualquiera que el capitalismo pueda ofrecer para borrar esta desigualdad. Por ende, el *corpus* doctrinal de la DSI, en su principio del bien común, tiene cierta afinidad con el socialismo científico y la redistribución de la riqueza. Siguiendo esta estela puede verse también la relación del marxismo con otro principio católico: el principio del destino universal de los bienes; este afirma que, siguiendo el plan de Dios, todos los bienes que se hallan en la creación pertenecen a la humanidad entera por igual y deben repartirse de manera equitativa.

La Iglesia católica también aboga por la justicia entre los pueblos y las personas y la defiende como parte de su misión liberadora. Sin embargo, es destacable que para lograr dicha justicia sean fundamentales los trabajadores:

Para realizar la justicia social en las diversas partes del mundo, en los distintos Países, y en las relaciones entre ellos, son siempre necesarios nuevos movimientos de solidaridad de los hombres del trabajo y de solidaridad con los hombres del trabajo. Esta solidaridad debe estar siempre presente allí donde lo requiere la degradación social del sujeto del trabajo, la explotación de los trabajadores, y las crecientes zonas de miseria e incluso de hambre (Juan Pablo II, 1981).

La defensa de la clase trabajadora entronca a la perfección con el socialismo científico. Un rasgo distintivo del cristianismo es preocuparse por los desfavorecidos: en este sentido, no habría diferenciación entre protestantismo y catolicismo. Sin embargo, la ética católica, en lugar de enarbolar el amasamiento de capital considera que el trabajo dignifica por la actividad en sí misma. Bajo el capitalismo esto es inconcebible, razón por la cual Juan Pablo II considera a los proletarios personas desfavorecidas y aboga por crear movimientos de solidaridad con ellos. Esta defensa de los derechos de los trabajadores frente al gran capital ya podía vislumbrarse en León XIII, quien aseveraba que la obligación de los ricos pasaba por no considerar al trabajador como un esclavo, respetando su dignidad ennoblecida por el carácter cristiano. Marx, por su parte, estaba convencido de que la relación entre un señor capitalista y un obrero libre era una suerte de “esclavismo moderno” basado en la extracción del plusvalor, sólo que engalanado con una falsa sensación de libertad.

Es evidente que la Doctrina Social de la Iglesia defendió, aunque a su modo, la propiedad privada (contraria al marxismo), además de condenar el comunismo realmente existente y la filosofía marxista. Los ríos de sangre que vertieron los movimientos revolucionarios de corte marxista en el Siglo XX no fueron motivo de agrado para el papado, por eso los criticó. Además, la filosofía marxista arremete duramente contra el derecho natural y toda concepción de la vida no-material, por lo que no es de extrañar que la Iglesia la condenase también. Nuestra pretensión no es entablar una relación de identidad entre el marxismo y la DSI. Aun con todo, y salvando estas distancias, consideramos que el catolicismo tiene un contenido social que guarda una estrecha afinidad con el socialismo científico. Su caridad, su solidaridad, su metodología, y su concepción del trabajo totalmente ajena a las relaciones de producción capitalistas (el

capitalismo afirma que el trabajo humano es solamente instrumento de producción, y que el capital es el fundamento, el factor eficiente, y el fin de la producción) nos llevan a afirmar que esta parte del catolicismo podría constituir un terreno fértil para la superación de las relaciones capitalistas y posterior implantación del marxismo.

A nivel ontológico, puesto que ambas doctrinas parten de presupuestos distintos, no existen numerosas convergencias. El marxismo, en virtud de su materialismo, niega la creación de la realidad *ex nihilo* (cosa que afirman la mayoría de las religiones monoteístas). Además, el materialismo no habla de cuerpos inmateriales: no puede haber entidades espirituales racionales que hagan modificaciones en el mundo. No obstante, existen puntos de conexión de suma importancia para entender la relación ontológica entre marxismo y catolicismo. Nótese que no trataremos aquí de demostrar una afinidad electiva, pues no es tan claro que estas convergencias ontológicas lleven implícitas ese “refuerzo mutuo”. No obstante, que ambas doctrinas presenten similitudes de tal trascendencia es algo que, ni en el peor de los casos generaría un distanciamiento entre ellas. Por el contrario, es algo beneficioso que podría mostrar, no tanto un terreno fértil, pero sí uno “allanado”.

“Iglesia” procede del término latino *ecclesia*, el cual proviene del griego ἐκκλησία (*ekklēsia*) y remite a las asambleas realizadas en Atenas para discutir asuntos políticos. San Pablo utilizó esta palabra para referirse a las cofradías o reuniones entre creyentes. “Católico” (en latín tardío, *catholicus*) viene del adjetivo griego καθολικός, (*katholikos*) que significa “universal”. Por ende, etimológicamente “Iglesia católica” significa literalmente “asamblea universal”. La primera mención de este término en este contexto aparece en una carta de Ignacio de Antioquía a los esmirneanos, en el Siglo II d.C.: “tal como allí donde está Jesús, allí está la iglesia universal” (San Ignacio de Antioquía, 115 d.C.). La doctrina católica es una doctrina universalista, un proyecto vital y social que pretende implantarse a escala global (a toda la humanidad); no hace restricción de edad, de género, de etnia.... Dicho universalismo significa vivir un Evangelio que es para todos igual, no para los poderosos o adinerados, y en ningún caso debe ser confundido con la globalización. Esta pretensión aparece explicitada en la Biblia: en Mateo 28:19 Jesús instruye a sus discípulos a ir y hacer “discípulos a todas las naciones, bautizándolos en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo” (*Santa Biblia: Reina Valera*, 2009, p. 1567), dónde se aprecia un claro mandato universal de llevar el mensaje de salvación a todas las personas sin importar su origen o ubicación; en Juan 3:16 se destaca el amor

universal de Dios hacia todo el mundo, lo que implica la salvación de todos. Los teóricos escolásticos también afirman dicho universalismo: San Agustín de Hipona asevera que Dios anhela la salvación de toda la humanidad, motivo que le lleva a ofrecer la gracia a todo individuo, sin distinción; Santo Tomás de Aquino, en la *Suma Teológica*, dice que “Dios quiere de forma antecedente que todos los hombres se salven” (Santo Tomás de Aquino, 1988, p. 279).

Podría argumentarse en contra que estos son principios comunes a todo el cristianismo, pues las fuentes aquí utilizadas son la Biblia, Santo Tomás y San Agustín. Sin embargo, y como mencionábamos anteriormente, la Reforma protestante supone una ruptura con todo aquello que se consideraba común a la cristiandad: la doctrina de la predestinación de Calvin rompe con el principio universalista y el libre examen de Lutero supone un ataque frontal al objetivismo cristiano. El protestantismo se definió respecto al cristianismo desprendiéndose de ciertos principios fundamentales. Por ende, es el catolicismo el que sigue reproduciendo los valores que en un principio defendía el cristianismo.

El marxismo también es una doctrina universalista. El internacionalismo obrero llama a los trabajadores de todos los países a unirse en la lucha contra la opresión capitalista. Marx y Engels siempre abogaron por el apoyo de los comunistas al movimiento revolucionario de diferentes países. La lucha de clases es un fenómeno global y que la emancipación de la clase trabajadora debe ser internacional. Así lo demostró Lenin al crear, en 1919, la Komintern. El Estado burgués debe servir como plataforma para la revolución socialista universal.

Marxismo y catolicismo comparten ese universalismo, ese afán de llegar y ser para todo el mundo. Huelga decir que no parten del mismo sitio, pues mientras una doctrina es profundamente materialista, la otra es espiritualista, lo que implica que el marxismo se desconecta de cualquier religión porque, según su racionalidad, no puede haber un ente inmaterial capaz de operar en el mundo. Sin embargo, consideramos el universalismo un punto de conexión evidente. Recordemos que contrario al catolicismo, el protestantismo es exclusivista: el libre examen confía la verdad divina a la lectura particular de la Biblia, impidiendo que las personas iletradas pudieran acceder a ésta; además, la salvación era sólo alcanzable para unos pocos seleccionados arbitrariamente, no para la humanidad en su conjunto.

Otro punto de convergencia es la cuestión de la verdad. Como demostramos anteriormente, el marxismo considera esta algo objetivo y dado en la práctica. El catolicismo concibe que Dios es la verdad en grado sumo, de donde se desprende la experiencia cotidiana de la verdad de los entes particulares. Sin embargo, esto engloba también al protestantismo. La principal diferencia estriba en que este último cree que cada sujeto puede alcanzar “la Verdad de Dios” de forma individual, bajo su propia interpretación. Esto implica que la verdad no es sólo una, sino que se da en cada sujeto: hay una subjetivación de la verdad. El catolicismo, por su parte, cree que la verdad religiosa se encuentra tanto en la Biblia como en la Tradición, transmitida a través de la sucesión apostólica y la enseñanza del Magisterio de la Iglesia que incluye al Papa y a los obispos en comunión con él. La idea de que el catolicismo es objetivo está fundada en el Papa y en la tradición, que están por encima de la voluntad individual de los hombres. En el catolicismo existe una conciencia objetiva supraindividual que va más allá del propio sujeto: existe una norma objetiva frente al libre examen. San Agustín asevera que la verdad es superior a la mente humana, que juzga todas las cosas conforme a ella.

El catolicismo también es crítico con el individualismo extremo, entendiendo que los hombres sólo se realizan como personas en una comunidad política donde la virtud pública es estrictamente necesaria: “En cada sociedad, los individuos constituyentes están unidos, como también lo están los miembros de un cuerpo, para lograr un fin común; mientras que los roles que desempeñan separadamente corresponden a las funciones de los órganos corporales” (Enciclopedia Católica Online: *Cuerpo Místico de la Iglesia*, 2020).

Además, es la religión que políticamente hablando es más realista, puesto que no desdeña el cuerpo (no lo considera superfluo) y, a diferencia de otras religiones, la importancia del establecimiento del bien común no está enfrentada con la necesidad de organizar el Estado de una forma racional.

Podemos afirmar convencidos que el catolicismo es un ambiente hostil para el desarrollo del capitalismo. Sin embargo, al examinar su relación con el marxismo, su afinidad electiva no es tan clara. Consideramos que los presupuestos de la Doctrina Social de la Iglesia sí constituyen una base propicia para la implantación del marxismo, pero no respecto a su ontología existen dudas. Es evidente que existen, en este campo, puntos de convergencia que no han de tomarse como baladí: no obstante, no podemos aseverar que estos puedan reforzarse mutuamente. No cabe duda de que el marxismo tiene mucho más

en común con el catolicismo que con el protestantismo, pero hablar de afinidad electiva es cuanto menos pretencioso. Lo que queda subrayado es que esos vínculos están ahí, y eso tiene su importancia.

Si bien es cierto que el marxismo es materialista y no puede aceptar a ningún Dios como entidad transmundana, las enseñanzas que el catolicismo vierte sobre el mundo presentan bastantes convergencias con la doctrina marxista. Más allá de esa diferencia ontológica fundamental, hay notables puntos en común que, si bien no nos permiten hablar de afinidad electiva, nos conceden la posibilidad de poner en relieve los puntos en común de ambas doctrinas: ambas rechazan que el individuo constituya la base de la ética y critican el individualismo, poniendo en relieve la importancia de la comunidad y el reparto comunitario de bienes, son universalistas, objetivas, y tienen de frente un enemigo común; el capitalismo. Por ende, desconocemos si el sintagma católico-marxista supone una relación de refuerzo mutuo (dada su ontología), pero defendemos y aseveramos la afinidad electiva del catolicismo con el contenido social del marxismo (no tanto el ontológico).

## 6. Conclusión

La religión no es, de ninguna manera, un elemento anulado por el marxismo. Es relevante en tanto que su profunda comprensión nos permite acercarnos al análisis de la configuración de ciertos modos de producción. Por lo tanto, para un correcto análisis de la realidad material concreta es menester integrar el fenómeno religioso. En el complejo proceso de constitución de una sociedad política, la religión juega un rol fundamental.

Al analizar las configuraciones doctrinales de diversas formas religiosas podemos percibir ciertas relaciones entre éstas y el modo de producción capitalista: el protestantismo es un terreno fértil para la producción y reproducción de éste, el confucianismo supone un terreno completamente hostil, y el catolicismo tampoco es precisamente afín. En base a esto podemos reconocer, de cierta manera, cuáles de ellas guardan una relación de afinidad electiva con el marxismo. Es decir, qué tipo de configuración religiosa facilita o impulsa la superación de las relaciones de tipo capitalista y nos acerca más a ese “movimiento real que anula y supera el estado de cosas actual” (Marx, 1974b, p. 37). Hemos visto que el protestantismo supone un escollo para la superación del capitalismo (pues lo refuerza), que el confucianismo es un emplazamiento óptimo para que esto suceda, y que el catolicismo se halla ecléctico respecto a estas dos

doctrinas, *in medias res*. En él se encuentra cierta hostilidad frente al capitalismo y cierta similitud (sobre todo en contenido social) con el marxismo, pero no hay una conexión tan evidente.

Tampoco es preciso aseverar que optar por una u otra posición religiosa constituye un acto político (pues es un acto de fe) pero es cierto que aceptando tu orientación religiosa puedes reivindicar (o no) ciertos principios políticos acordes con ella. El ateísmo es un claro ejemplo de esto en relación con las “izquierdas”. No obstante, deberíamos plantearnos si el ateísmo tradicional es realmente reivindicativo. A lo mejor la potencia transformadora de éste se ha *agotado o marchado*, y es preciso que encontremos, como decía Dussel, otro tipo de ateísmo.

## 7. Bibliografía

- Alfonso Martínez-Echevarría, M. (2016): “Suárez y la teoría económica moderna”. *Revista Empresa y humanismo*, VOL XIX (Nº 1), pp. 181-198. Disponible en <https://revistas.unav.edu/index.php/empresa-y-humanismo/article/view/3711/3457> [Consultado 30-05-2024].
- Armesilla, S. (2020): *La vuelta del revés de Marx*. Barcelona: El Viejo Topo.
- Bueno, G (1972): *Ensayo sobre las categorías de la Economía Política*. Barcelona: la Gaya Ciencia.
- Calvino, J. (1967): *Institución de la religión cristiana*. Barcelona: fundación Editorial de Literatura Reformada.
- Confucio (2019): *Analectas*. Madrid: Edaf.
- Descartes, R. (1995): *Los principios de la Filosofía*. Barcelona: Alianza.
- Dussel, E (2013): *Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires: Docencia.
- De Antioquía, San Ignacio (115 d.C.): *Carta a los esmirneanos*. Disponible en: [https://www.mercaba.org/FICHAS/Escrituras/carta\\_san\\_ignacio\\_ESMIRNEANOS.htm](https://www.mercaba.org/FICHAS/Escrituras/carta_san_ignacio_ESMIRNEANOS.htm) [Consultado 30-05-2024].
- De Aquino, Santo Tomás (1988): *Suma de Teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España.
- Enciclopedia Católica Online (revisado por última vez 26-05-2020): *Cuerpo Místico de la Iglesia*. Disponible en: [https://ec.aciprensa.com/wiki/Cuerpo\\_M%C3%ADstico\\_de\\_la\\_Iglesia](https://ec.aciprensa.com/wiki/Cuerpo_M%C3%ADstico_de_la_Iglesia) [Consultado 30-05-2024].

-Engels, F. (2011): *La guerra de los campesinos en Alemania*. Biblioteca virtual Omegalfa.

-Fanfani, A. (1953): *Catolicismo y protestantismo en la génesis del capitalismo*. Madrid: Rialp.

-Feuerbach, L. (2018): *La esencia del cristianismo*. Biblioteca virtual Omegalfa.

-Fromm, E. (1962): *Marx y su concepto del hombre*. México: Fondo de Cultura Económica.

-Glessner Creel, H. (1976): *El pensamiento chino desde Confucio hasta Mao Tse-Tung*. Madrid: Alianza.

-Juan Pablo II (1981): *Laborem exercens*. Disponible en:

[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091981\\_laborem-exercens.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.html) [Consultado 30-05-2024].

-Juan Pablo II (1987): *Sollicitudo Rei Socialis*. Disponible en:

[https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_30121987\\_sollicitudo-rei-socialis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html) [Consultado el 30-05-2024].

-Leibniz, G. (1982): *Escritos filosóficos*. Buenos Aires: Charcas.

-León XIII (1891): *Rerum Novarum*. Disponible en: [https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf\\_l-xiii\\_enc\\_15051891\\_rerum-novarum.html](https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html) [Consultado 30-05-2024].

-Locke, J. (2006): *Segundo tratado sobre el Gobierno Civil; un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Bogotá: Tecnos.

-Löwy, M. (2019): *Cristianismo de liberación*. Barcelona: El Viejo Topo.

-Lutero, M. (1520): *La Libertad Cristiana*. Disponible en: <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://enelbalconyelcmino.com/wp-content/uploads/2020/10/la-libertad-cristiana-lutero.pdf&ved=2ahUKEwjezKjnw7WGAxWKVqQEHXobAsAQFnoECBMQAQ&usg=AOvVaw1LFK0csgZz1e6DSD0f0-SF>  
[Consultado el 30-05-2024]

-Malebranche, N. (1842): *De la recherche de la vérité*. París: Charpentier.

-Martínez Marzoa, F. (1994): *Historia de la filosofía I*. Madrid: Akal.

-Martínez Marzoa, F. (2003): *Historia de la filosofía II*. Madrid: Istmo.

-Marx, K. (1977): *Crítica del Programa de Gotha*. Moscú: Progreso.

-Marx, K (1967): *Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel – Obras selectas XI*. México: Grijalbo.

-Marx, K. (1971): *Elementos fundamentales para la crítica de la Economía Política (Grundrisse)*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.

-Marx, K (1974a): *El Capital. Capítulo XXIV, La llamada acumulación originaria*. Moscú: Progreso.

-Marx, K (1990): *El capital: crítica de la economía política*. Madrid: Progreso.

-Marx, K. (1974b): *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.

-Marx, K. (2001a): *Manuscritos económicos y filosóficos de 1944*: Alicante: biblioteca virtual Espartaco.

- Marx, K. (2001b): *Prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Biblioteca virtual Marxists Internet Archive.
- Marx, K. y Engels, F. (2021): *Manifiesto comunista*. Madrid: Librero.
- Marx, K. y Engels, F. (1980a): *Obras escogidas – Tomo I*. Moscú, Progreso.
- Marx, K. y Engels, F. (1980b): *Obras escogidas – Tomo III*. Moscú: Progreso.
- Rosental, M. y Ludin, P. (1946): *Diccionario Filosófico Marxista*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- Santa Biblia: Reina-Valera (2009). Madrid: SUD.
- Smith, A. (1994): *La riqueza de las Naciones*. Madrid: Alianza.
- Tse-Tung, M. (2019): *El libro rojo de Mao Tse-Tung*. Sevilla: Espuela de Plata.
- Weber, M. (1993): *Economía y sociedad*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, M. (2021): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Biblioteca virtual Omegalfa.

