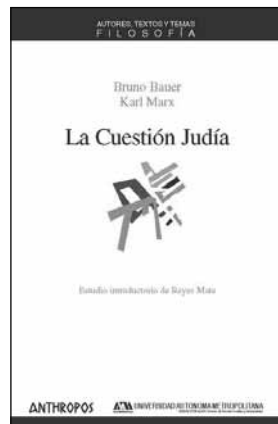




CRÍTICA DE LA POLÍTICA COMO RELIGIÓN

DANIEL BARRETO GONZÁLEZ



Bruno Bauer y Karl Marx, *La cuestión judía*, Anthropos, Barcelona, 2009.

Durante los primeros meses de la crisis económica se habló de la actualidad de Karl Marx. No del comunismo, sino de herramientas teóricas que ayudaran a comprender lo que estaba pasando. Se tomó nota del aumento de la venta de *El Capital* en Alemania. En las secciones culturales de los periódicos se repetía con variantes el titular de “La vuelta de Marx”. Algunos se atrevían incluso a sugerir que el capitalismo no era un destino natural. Otros, pura retórica, hablaron de “refundación del capitalismo”.

Desde el punto de vista mediático, ese interés ha durado poco. ¿Ha sido finalmente algo más que una anécdota periodística? Difícil dudarlo si se piensa en las respuestas dadas a la crisis, empezando por la recapitalización de los grandes bancos. Sin embargo, los titulares fugaces no deberían confundir. La actualidad de Marx tiene ramificaciones más sutiles, no tan visibles ciertamente, pero no por ello menos importantes que la letanía publicitaria. Entre esas ramificaciones destaca la recuperación de Marx para la reflexión filosófico-política. Muestra de ello son los trabajos de Miguel Abensour en Francia y ahora también la publicación de *La cuestión judía*, volumen que comprende el famoso texto de Marx “Sobre la cuestión judía” y, por vez primera, también aquellos trabajos objetos de la polémica, firmados por Bruno

Bauer: “La cuestión judía” y “La capacidad de ser libres de los judíos y cristianos de hoy”. El libro incluye un estudio de Reyes Mate, buen conocedor tanto de Marx (recordemos su edición, junto a H. Assmann, de los textos sobre religión de Marx y Engels en Ediciones Sígueme) como de la relación entre judaísmo y filosofía moderna.

El famoso texto de Marx se había presentado casi siempre como “texto de juventud”, de transición al Marx verdadero, maduro, que ha superado restos de idealismo y construye un conocimiento científico y revolucionario del capitalismo. Y, sin embargo, interpretaciones como la de Miguel Abensour, que reivindican este Marx joven para un nuevo pensamiento de la democracia, hacen aparecer este texto bajo otra luz. También la posición de Bauer tiene interés por sí misma, como muestra la lectura de Reyes Mate. La filosofía que se hace sin olvidar Auschwitz y la discusión sobre la teología política redescubren hoy en estos textos una problemática que incumbe plenamente al debate filosófico y político del presente.

Bruno Bauer, teólogo ateo de la izquierda hegeliana, quiere poner sobre la mesa lo que realmente está en juego cuando se habla de la emancipación de los judíos en 1843. El asunto no es sólo el reconocimiento de igualdad de derechos, sino el lugar de la religión en la sociedad ilustrada. Para Bauer, la religión es sinónimo de exclusión. Por eso es incompatible con la igualdad política que exige la época. Ahora bien, al mismo tiempo, la historia de la idea de universalidad tiene su genealogía en el judaísmo y el cristianismo. Un tramo de la evolución de la idea de universalidad va de los profetas a san Pablo. El progreso ascendente hacia la libertad política tiene raíces bíblicas. El modelo hegeliano es aquí evidente. Si bien los monoteísmos no son la realización plena de la verdad, sí son parte de la historia de la verdad. Hay un contenido racional en la religión.

Para Bauer, en el judaísmo se encuentra formulado —especialmente en los profetas— el ideal de universalidad que habrá de realizar la humanidad en el futuro, una vez asumida y superada la religión. A la vez, el pueblo judío vive en contradicción con este ideal, pues se separa de los demás pueblos como pueblo elegido. Según Bauer, el cristianismo es un paso adelante, realiza el judaísmo en cuanto acaba con la separación del pueblo elegido y enuncia una universalidad accesible a todos los hombres. Si la verdad no desplegada de la religión es la universalidad, aquí se habría subido un peldaño en la escalera de la historia. Pero no se habría llegado al final. ¿Por qué? Bauer responde: la universalidad cristiana también es excluyente. Abraza a todos los hombres sólo en la medida en que se hagan cristianos. Fuera de la Iglesia no hay salvación. La exclusión alcanza entonces también su mayor horizonte, se excluye al hombre en tanto que hombre. Bauer señala como pruebas históricas las Cruzadas, las conversiones forzosas durante la conquista de América y la expulsión de los judíos de España en 1492.

Para Bauer, un Estado donde los judíos sigan siendo judíos implica formas de discriminación. Igualmente, un Estado cristiano sería incompatible con la igualdad. Es más, un Estado no confesional, pero donde la mayoría de los ciudadanos sean cristianos, seguirá reflejando en las leyes formas de exclusión de las minorías no cristianas. Considerar el domingo como día de fiesta en el que se prohíba el trabajo infantil pone a los judíos en desventaja frente a los cristianos. Siguiendo esta argumentación, Bauer concluye que la religión debe desaparecer una vez que su semilla de verdad se realice políticamente. Y el signo de la época era precisamente ese cambio ilustrado, la disolución completa de la religión. Como en Feuerbach o Marx, para Bauer la religión tiene dos lados opuestos: sueño con la libertad y, al mismo tiempo, encadenamiento a la ilusión que mantiene la esclavitud. Eso precisamente quiere decir la famosa afirmación de Marx: “La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el alma de un mundo sin corazón, el espíritu en la situación carente de espíritu. Es el opio del pueblo”.

Ahora bien, si nos detenemos en ciertos pasajes del texto de Bauer, la nueva universalidad atea no parece inmune a la exclusión. Bauer indica claramente que el cristiano, en esta superación de la religión, tiene ventaja sobre el judío, puesto que el cristianismo habría ascendido más peldaños en el avance civilizatorio. No se le pide al judío que haga escala en el cristianismo, sino que llegue de un salto a la emancipación sin religión. Al mismo tiempo, sin embargo, se constata la dificultad. Es un tema que atañe de cerca al debate teológico-político. La ventaja del cristiano reside en que la sociedad que se seculariza traduce al idioma laico los valores del cristianismo (recordemos de dónde salen el calendario y las fiestas, así como la *fraternidad* reivindicada por Robespierre). Ese privilegio en las vías de acceso es un síntoma de que la pretendida superación ilustrada de la exclusión no es tan evidente. En el texto de Bauer ya se dibuja que esta vanguardia de la humanidad emancipada no va a tener reparos de ningún tipo con quienes no se pliegan al avance de su progreso: “los pueblos que no se sumen a este movimiento y no acepten la fe en la humanidad se castigarán a sí mismos, pues no tardarán en ser sobrepasados, situados fuera de la historia y reducidos al nivel de los bárbaros y parias” (p. 125). La fe ilustrada en la humanidad está preparada para crear nuevas exclusiones. Si prolongáramos la lógica de Bauer, diríamos entonces que la ilustración hereda esta exclusión de la religión. La justificación del colonialismo se servirá poco después de una idea semejante de humanidad y civilización. Y Max Weber empleará en el siglo XX la categoría de *pueblo paria* para hablar del pueblo judío. El “fuera de la historia” de aquellos que no se inserten en la humanidad ilustrada derivó en formas desconocidas de violencia y barbarie.

La presunta liberación humana anticipa ya que el pulso ilustrado no tiembla ante nuevas exclusiones. La historia de la barbarie del siglo XX hace necesario incluir en la crítica de Bauer el propio paradigma normativo que éste defendía como superación de la religión.

Por su parte, la respuesta de Marx a su antiguo maestro amplía el campo de visión. La crítica de Bauer se queda corta. No basta, dice Marx, que la religión confesional desaparezca del Estado y de la sociedad, pues el Estado burgués mismo es religioso, aunque se presente como laico. ¿Cómo es eso? La contradicción entre la igualdad formal ante la ley —el cielo— y la desigualdad material —la tierra—, la oposición entre la ilusoria figura de solidaridad ciudadana y la guerra real de todos contra todos del individualismo liberal, *reproduce* la escisión religiosa. Pero no se trata sólo de aplicar un peculiar concepto de religión, ni de la importancia que da la *izquierda hegeliana* a la crítica de la religión como modelo de toda crítica. También se trata de una relación genealógica e histórica. Siguiendo a Hegel, Marx recuerda que el Estado laico surge por encima de la división de las iglesias que persiguen sus fines particulares. De modo análogo actuaría la particularidad del burgués egoísta.

Marx activa esta crítica de la religión laica aplicando el escalpelo a la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. La ambivalencia entre derechos del ciudadano y del hombre expresa la contradicción religiosa. Los derechos inalienables del hombre, la noción individualista de la *libertad*, la *propiedad*, la *igualdad* y la *seguridad* son para Marx la consagración de la noción del individuo como mónada aislada, indiferente a la realización comunitaria y solidaria del ser humano. Dicho brevemente, el hombre de los Derechos Humanos estaría dibujado según el esquema restringido del individuo burgués. La propuesta de Marx será superar los límites de una emancipación insuficiente, por más que la igualdad política haya significado un progreso. A Marx le será necesario entonces encontrar un nuevo sujeto político que contenga verdaderamente la llave de la universalidad.

Hay mucho que mantener vivo de este texto de Marx. Al menos nos gustaría señalar lo siguiente: primero, la necesidad de comprender *también* la desmovilización política actual desde su relación estructural con la oposición entre el *cielo* ciudadano y la realidad de la desigualdad terrenal; segundo, la urgencia de poner en marcha una nueva secularización que logre profanar la religiosidad del liberalismo y el capitalismo como destinos míticos de la historia. ¿De dónde vendrá la inspiración para esa nueva crítica ilustrada de los mitos laicos?