

FRANCESCA IZZO*

LA RELIGIONE SECONDO MARX:
“OPPIO DEL POPOLO” E “COSCIENZA DELLA TRASCENDENZA”

Abstract: Marx's Thought on Religion: “the Opium of the People” and “Consciousness of Transcendence”

In recent years there has been a renewed interest in the theme of religion in Marx at an international level. This article documents its centrality and development outside of obsolete dogmatism or forced ideology. The reconstruction of Marx's itinerary follows the contradictions and turning points that mark his thought from the initial Young Hegelian criticism to Feuerbachism, on the first outline of his historical-materialistic theory in the *The German Ideology* and finally the theory of fetishism in the *Capital*. For Marx, overcoming religious alienation is not the outcome of the conflict between philosophy and theology, as atheism proposes. Religion is a necessary mythology which is not dissolved by the enunciation of its illusory nature. Religion persists as long as non-transparent relationships persist between men and between things and men. In the meantime, full religious freedom must be guaranteed and any coercive intervention in the field of consciousness must be rejected.

Keywords: Alienation, Fetishism, Philosophy, Ideology, Religion

In premessa vorrei rammentare che il mio contributo riprende, ampliandole, pagine di un saggio già edito¹ nato dall'esigenza di illustrare il referente marxiano delle elaborazioni di Antonio Gramsci e Ernesto De Martino sulla religione. I due pensatori, come si sa, hanno diversamente contribuito alla riflessione sulla persistente rilevanza del fatto e dell'esperienza religiosa nel mondo della modernità dispiegata e sulla necessità di riconoscerli.

In questo senso i loro scritti costituiscono magistrali anticipazioni di quel rinnovato interesse per il pensiero di Marx sulla religione (non del marxismo nel suo complesso, come era accaduto all'epoca del dialogo tra credenti e non credenti) che si è registrato sul finire del secolo scorso. Invece di assistere al tramonto o alla scomparsa del fenomeno religioso, come le teorie della modernizzazione autorizzavano a prevedere, abbiamo visto diffondersi credenze e fedi religiose in vesti integralistiche e militanti capaci di mobilitare intere popolazioni e di orientarne l'azione anche in forme violente o terroristiche.

Nello stesso tempo scomparivano dalla scena storica regimi politici che avevano sostenuto una dogmatica dottrina marxista-leninista che era giunta a imporre l'ateismo come credo di Stato.

Così, per un verso, si è riaffacciato l'interrogativo cruciale: se il fenomeno religioso rappresenti un momento transeunte della storia dell'umanità, destinato, con lo sviluppo del sapere filosofico e scientifico e l'affermarsi di moderne condizioni di vita, a declinare oppure si tratti di «un'attività simbolica che ha la propria consistenza, il che significa che per quanto sia socialmente determinata [...] gode di una relativa autonomia»².

Mentre, per un altro, un clima favorevole ha propiziato letture di Marx libere da rigide maglie ideologiche tanto da dar vita a un “Marx revival”³ filologicamente rigoroso e in pari tempo aperto a temi e conflitti del nostro tempo. Dentro questa “riscoperta” è stato facilitato

* Università degli Studi di Napoli L'Orientale.

¹ Izzo (2020).

² Willaime (2006), p. 188.

³ Come recita il titolo del volume curato da Musto (2019).

«[u]n avvicinamento neutrale a Marx»⁴ che ha consentito approcci più attenti allo specifico contenuto della sua critica della religione tradizionalmente trattata come una sorta di “passerella” verso la critica dello Stato e dell’economia politica⁵.

Nonostante non si possa rintracciare in Marx una teoria del religioso, le sue riflessioni sembrano offrire, come scrive Gilbert Achcar, «indizi indispensabili per comprendere questa “rivincita di Dio”»⁶ perché sfuggono a una semplicistica negazione e si misurano invece con la ricerca del suo nocciolo di “verità”.

Una ricerca questa strettamente legata, come vedremo, a quella, teoricamente inquieta e aperta a risultati via via superati, intrapresa da Marx per rinvenire le reali radici dei fenomeni della “falsa coscienza”, delle “illusioni”, delle “ideologie”.

L’evolversi della sua prospettiva ricalca le contraddizioni, gli sviluppi e le svolte che attraversano l’impianto filosofico del suo pensiero dall’iniziale criticismo giovane-hegeliano al feuerbachismo dei *Manoscritti*, al primo delinearsi della sua teoria storico-materialistica nell’*Ideologia tedesca*, fino alla teoria del feticismo nel *Capitale*. L’itinerario marxiano approda alla comprensione che il superamento dell’alienazione religiosa – obiettivo mai scalfito da dubbi o incertezze sia chiaro – non si decide nella sfera della teoria, non è l’esito del conflitto, nel cielo delle idee, tra filosofia e teologia. La religione germina da un bisogno umano alimentato da determinate forme di vita e sono queste che vanno studiate e mutate. L’esistenza del fatto religioso non chiede di essere contrastata sul suo terreno, come intende fare l’ateismo, ma, compreso intellettualmente, va superato nella sfera pratica con il progressivo rivoluzionamento delle relazioni sociali. Sul piano politico, Marx rimarrà sempre fedele al principio che vada comunque garantita la piena libertà religiosa e respinto qualsiasi intervento coercitivo nel campo della coscienza.

1. Marx e i giovani hegeliani

La costellazione politico-intellettuale dei “giovani hegeliani”, a cui aderisce il giovane Marx, rappresenta, nel contesto della Germania “arretrata”, il tentativo di dare al liberalismo e in seguito a un democratismo radicale basi teoriche autonome ricavate dal sistema hegeliano. L’hegelismo che li contraddistingue si manifesta nel convincimento che la filosofia di Hegel rappresenti il momento in cui lo “spirito”, la ragione, la verità-libertà assoluta, che ha animato l’intero svolgimento della storia, giunge alla piena consapevolezza di sé nella trasparenza del concetto. A questo punto la filosofia è compiuta.

Per i giovani hegeliani si tratterà [...] di adeguare ad essa la “vita” [...] Tra il “reale” e il “razionale” si riapre un divario acuto e attuale in cui può inserirsi la critica: la “critica del sussistente” [...] Ma a fondamento di questa critica rimane il razionale e l’idea, di cui è portatore e scopritore il filosofo⁷.

La critica interviene a misurare la distanza tra l’idea e la realtà, completare il disegno che Hegel non ha voluto o potuto condurre a termine mettendone in luce i limiti “conciliativi” che emergono nella sua stessa filosofia, soprattutto in relazione alla religione e alla politica e al rapporto di Stato e Chiesa.

Si tratta di svolgere il principio della libertà che si è affermato nel mondo moderno sino alle sue più concrete implicazioni, criticando quelle istituzioni e quelle forme dello spirito che non corrispondono alla ragione, non sono razionali come lo Stato prussiano e la religione cristiana, o meglio la teologia che vuole affermare il suo predominio sulla filosofia. In Hegel la filosofia, metabolizzando i risultati della Riforma protestante, dell’Illuminismo e della Rivoluzione francese, porta a compimento ciò che, in veste immaginativa, la

⁴ Quante (2018), p. 43; neutrale sì, ma non esente da «pregiudizi perché lo sguardo del lettore sarà sempre guidato dalle esperienze storiche e dai tentativi di trasformare in realtà le teorie marxiane».

⁵ Cfr. Bertrand (1979); La Rocca (1985), Toscano (2010); McKinnon (2005); Boer (2012), (2014); Garsten (2010), pp. 4-33.

⁶ Achcar (2019), p. 380.

⁷ Luporini (1967a), p. XXVI.

religione assoluta, il cristianesimo, aveva annunciato⁸. Sia nella religione che nella filosofia (come anche nell'arte) si tratta sempre del processo dello spirito umano che conosce sé stesso come coscienza della libertà. Ciò che distingue questi diversi momenti è la forma attraverso cui lo spirito consegue la conoscenza di sé: nella religione attraverso rappresentazioni, nella filosofia attraverso concetti. La religione permane e convive con la filosofia in quanto entrambe, soddisfacendo esigenze differenti dello spirito, sono momenti della verità, anche se è nella filosofia che essa raggiunge la assoluta trasparenza del concetto, libera dal condizionamento della rappresentazione sensibile che invece affetta la religione. Ma nello stesso tempo la permanenza della rappresentazione religiosa, del sentimento del divino deve essere assicurata non solo perché gli uomini tutti vivano "la domenica della vita" ma perché si dia filosofia, comprensione concettuale dell'infinita opera dello spirito⁹.

Tra i giovani hegeliani, in prevalenza di formazione teologica, alcuni orientarono la critica verso la rigorizzazione filosofica di Hegel¹⁰. In particolare Bruno Bauer piega il pensiero del maestro verso l'assolutizzazione dell'autocoscienza, la potenza critica che consuma ogni oggettività sostanziale, in particolare quella religiosa. «Solo l'io è per lui [Hegel] la sostanza, è per lui tutto, ma quell'io che ha il diabolico orgoglio di porsi come autocoscienza universale, infinita»¹¹. «La sua [di Hegel] era in se stessa e proprio in quanto tale, la prassi più illimitata e più distruttiva. Essa era già la rivoluzione»¹². Questa lettura di Hegel porta Bauer a considerare la filosofia, ovvero i filosofi, la sola, effettiva energia trasformativa dell'esistente. «La filosofia è critica dell'esistente».

Nella religione i giovani hegeliani vedevano l'ostacolo principale alla realizzazione della libertà e nella sua critica l'oggetto eminente della filosofia, nonché una leva atta ad innescare il processo rivoluzionario di rinnovamento della società tedesca. Se la vera libertà dell'uomo non sta nella libertà religiosa, ma nella libertà dalla religione, la missione dei filosofi critici è di predicare l'ateismo perché solo l'ateismo assicura la vera libertà. Marx condivide questa impostazione che definisce il campo di intervento dei nuovi filosofi-politici, la loro *prassi* specifica e si getta a capofitto nell'attività di critico come giornalista e saggista.

Come scrive a Arnold Ruge: «Due fatti sono indiscutibili: prima di tutto la religione e poi la politica, polarizzano gli interessi principali dei tedeschi d'oggi»¹³ facendo propria la distinzione che assegna la religione alla sfera teoretica dell'uomo mentre la politica ne è il momento pratico¹⁴. E si impegna a condurre la battaglia per la riforma delle coscienze in entrambi i campi.

La riforma della coscienza consiste solo nel rendere il mondo consapevole di se stesso, nel ridestarlo dal suo ripiegamento trasognato, nello *spiegargli* le sue proprie azioni. Come per la critica della religione di Feuerbach, il nostro scopo non è altro che condurre alla forma umana autocosciente tutte le questioni religiose e politiche" Il nostro motto sarà

⁸ Il cristianesimo è la religione assoluta in quanto è l'unica, secondo Hegel, in cui il concetto della religione è divenuto "oggettivo a se stesso" ovvero, nel simbolo trinitario, l'identità risulta mediata in sé stessa.

⁹ Hegel (2003), p. 64.

¹⁰ Una rigorizzazione filosofica che se contesta l'unione di divino e umano in una sola figura e nega sul piano storico e filologico la divinità di Cristo, attua di fatto una dislocazione della filosofia dall'idealismo all'umanesimo. Se il senso fondamentale di tale operazione «volge nel verso di un processo di laicizzazione e di desacralizzazione dell'intera cultura tedesca, implica, viceversa, anche un processo di idealizzazione e spiritualizzazione dell'umano» (Finelli, 1994, p. 138).

¹¹ Bauer (1966), p. 126.

¹² Ivi, p. 141 e più avanti: «Non ci possiamo quindi stupire per il fatto che Hegel veda nella Rivoluzione francese, in questa opera di una filosofia atea, il più grande evento della storia, che la consideri la redenzione dell'umanità e l'azione nella quale la filosofia ha pienamente dimostrato la sua vocazione a dominare il mondo» (ivi, p. 144).

¹³ Marx (1976), p. 155.

¹⁴ Ivi, p. 156: «Come la religione è l'indice delle battaglie teoretiche degli uomini, lo *Stato politico* lo è delle loro battaglie pratiche».

quindi: riforma della coscienza non mediante dommi, bensì l’analisi della coscienza mistica oscura a se stessa, sia che si presenti in modo religioso, sia in modo politico¹⁵.

Ma già in questa fase iniziale di intensa collaborazione egli segna una presa di distanza piuttosto significativa proprio in tema di critica della religione. Nella lettera a Ruge del novembre 1842 Marx segnala il suo dissenso dalla battaglia “teologica” condotta contro la religione:

Richiedevo poi che la religione fosse criticata entro la critica della situazione politica, anziché la situazione politica entro la religione [...] poiché la religione, in sé priva di contenuto, vive non del cielo, ma della terra, e con il dissolversi della realtà distorta, di cui essa è la *teoria*, crolla da sé. Infine volevo che, se si doveva parlare di filosofia, ci si baloccasse meno con l’*etichetta* “ateismo” [...] e si portasse piuttosto il contenuto della filosofia tra il popolo. Voilà tout¹⁶.

In questo brano si affaccia già il motivo della dimensione terrena a partire dalla quale intendere il fenomeno religioso, ma appena alluso mentre è chiaro e forte il dissenso dalla chiusura della filosofia nell’ambito della disputa teologica e dalla riduzione del suo potere critico alla proclamazione dell’ateismo, mentre è all’ordine del giorno, dopo Hegel, la sua realizzazione. Ne risulterebbe una negazione della religione soggettiva, intellettualistica e non invece, hegelianamente, il risultato di sviluppi della cosa stessa.

La filosofia si è mondanizzata, e la dimostrazione più convincente di tale fatto è che la coscienza filosofica è coinvolta non solo esteriormente, ma anche interiormente, persino nel tormento della lotta¹⁷.

Se la filosofia, e lo Stato, non possono rimanere appannaggio dei pochi che nel pensiero attingono la grandezza dello Spirito (la costituzione finita/infinita dell’uomo), la filosofia deve realizzarsi (e lo Stato deve democratizzarsi) ma ciò comporta il contatto con la sfera del sentire, dell’immaginazione, cioè con la necessità della rappresentazione sensibile dell’idea, da qui l’inevitabile e inquieto interrogarsi sulla religione e il suo rifiuto dell’ateismo.

Atteggiamento che Marx conservò lungo tutto l’arco della sua attività. Quando si trattò di decidere l’affiliazione alla Prima Internazionale dell’Alleanza bakuniniana, il cui programma prevedeva al suo primo punto, la dichiarazione di ateismo¹⁸ la domanda, come è noto, fu respinta dal Consiglio generale all’unanimità. «L’Internazionale dei lavoratori non ha alcuna confessione religiosa», pare avesse sentenziato il suo membro più influente. «Nepure l’ateismo»¹⁹.

Mais, à la différence des ces théoriciens, sa [de Marx] préoccupation est moins de dénoncer la fausseté de la religion que de montrer la vérité qu’elle recèle, en quelque sorte, de façon indirecte²⁰.

2. Dalla *Questione ebraica* ai *Manoscritti*: Feuerbach

Il confronto con Bauer, che segnerà il suo definitivo allontanamento dalla critica giovane-hegeliana, Marx lo sviluppa nei due articoli sulla *Questione ebraica*²¹ e nelle feroci

¹⁵ Ivi, pp. 82-83.

¹⁶ Marx (1980), p. 414.

¹⁷ Marx (1976a), p. 80.

¹⁸ «L’Alleanza si dichiara atea; persegue l’abolizione dei culti, la sostituzione della scienza alla fede e della giustizia umana a quella divina».

¹⁹ Disegni (2023), p. 97.

²⁰ Bertrand (1979), p. 46.

²¹ Marx sottopone a una puntuale analisi critica i due articoli *Il problema ebraico* e *La capacità degli ebrei e dei cristiani d’oggi di diventare liberi* in cui Bruno Bauer sostiene che lo Stato cristiano non può per la sua

polemiche che ne seguirono di cui è documento di particolare brillantezza la *Sacra famiglia*, scritta in collaborazione con Engels.

Nel primo articolo compare per la prima volta la distinzione tra “emancipazione politica” dalla religione ed “emancipazione umana”, un concetto nuovo che unito a quello di specie (*Gattung*) segnala il crescente influsso delle categorie feuerbachiane sull’impianto critico di Marx. La via battuta da Bauer per risolvere la questione ebraica, ovvero il contrasto religioso tra ebrei e cristiani, consiste nell’idea della rinuncia di entrambi alla religione così da accedere entrambi alla emancipazione politica. In realtà, secondo Marx, egli «identifica la soppressione politica della religione con la soppressione semplice e immediata di essa», scambia cioè l’emancipazione dalla religione del moderno Stato politico con la reale emancipazione umana dalla religione. Il soggetto che si libera dalla religione è lo Stato non l’uomo.

La religione è appunto il riconoscersi dell’uomo per via indiretta. Attraverso un *mediatore*. Lo Stato è il mediatore tra l’uomo e la libertà dell’uomo. Come Cristo è il mediatore che l’uomo carica di tutta la sua divinità, di tutto il suo *pregiudizio religioso*, così lo Stato è il mediatore nel quale egli trasferisce tutta la sua mondanità, tutta la sua *spregiudicatezza umana*²².

Nel secondo scritto la polemica contro Bauer è specificamente rivolta a criticare il carattere esclusivamente religioso della questione ebraica cercando, anche qui, di portarne alla luce il fondamento mondano, storico. È interessante accennarne perché, nello sforzo di sfuggire al terreno religioso su cui Bauer trattiene la questione dell’ebraismo, Marx dilata e allegorizza la presenza dell’ebreo nel mondo moderno fino a farne la sostanza reale della società civile borghese. Il problema sta nello spiegare il mistero dell’esistenza e conservazione della religione ebraica. Infatti dal punto di vista teologico cristiano l’ebraismo avrebbe dovuto esaurirsi con la comparsa del cristianesimo. Ma l’opinione ortodossa sostiene che l’ebraismo si è conservato malgrado la storia a conferma della maledizione divina. Trattando l’ebraismo come questione esclusivamente religiosa, questa superstizione, sostiene Marx, si ripresenta in Bauer come prova sensibile contro la rivelazione cristiana.

Attingendo alla filosofia della storia di Hegel²³, Marx delinea una diversa spiegazione della presenza della questione ebraica nel mondo moderno: l’ebreo si è conservato non malgrado la storia ma grazie alla storia. Egoismo, particolarità, atomismo e dominio del bisogno pratico i tratti che definiscono la figura marxiana dell’ebreo²⁴, sono diventati le potenze esclusive di una società governata e mediata dal denaro.

Questa è la traduzione realistica dell’esistenza e conservazione dell’ebraismo, invece di spiegare l’ebreo moderno con la religione come fa Bauer, occorre per Marx spiegare la tenace vita ebraica con gli elementi pratici della società civile moderna i quali trovano «in quella religione un riflesso fantastico»²⁵.

Bauer doveva restaurare «l’opposizione religiosa nella opposizione tra il rapporto dell’ebreo e quello del cristiano con la religione critica: l’ateismo, l’ultimo grado del teismo, il riconoscimento negativo di Dio»²⁶.

Mentre occorre superare l’ebraismo della società civile, cioè il sistema del denaro.

stessa natura emancipare l’ebreo che, a sua volta, per sua natura non può essere emancipato. «La forma più rigida del contrasto tra l’ebreo e il cristiano è il contrasto *religioso*. Come si risolve un contrasto? Rendendolo impossibile. Come rendere impossibile un contrasto *religioso*? *Eliminando la religione*» (Marx, 1976b, p. 160).

²² Marx (1976b), p. 165.

²³ Hegel definiva l’ebraismo “la religione del bisogno pratico e dell’egoismo”.

²⁴ Il principio mondano dell’ebraismo è il “bisogno pratico, l’egoismo” (Marx, 1976b, p. 184).

²⁵ Marx-Engels (1972a), p. 122.

²⁶ *Ibidem*.

L’alienazione è la pratica dell’espropriazione. Come l’uomo, fino a che è schiavo del pregiudizio religioso, sa oggettivare il proprio essere soltanto facendone un *estraneo* essere fantastico, così sotto il dominio del bisogno egoistico, egli può operare praticamente [...] ponendo i suoi prodotti, come la propria attività, sotto il dominio di un essere estraneo [...] il denaro²⁷.

Appare qui il parallelo tra alienazione religiosa in Dio e alienazione/espropriazione dell’attività umana nel denaro. La ricerca del fondamento mondano della alienazione religiosa ha condotto Marx, supportato dall’antropologia essenzialistica di Feuerbach, sulla soglia della critica economica, alle soglie dei *Manoscritti economico-filosofici*. Infatti il modello di critica è cambiato. È nell’armamentario critico e positivo della filosofia di Feuerbach che Marx trova ciò che gli appare garantire la fuoriuscita definitiva dal cielo della speculazione e un integrale approdo terreno, umanistico-antropologico. Il concetto di essenza generica umana (la *Gattung*) e i moduli logici dell’alienazione o oggettivazione di essenza e del rovesciamento di soggetto e predicato costituiscono appunto la chiave feuerbachiana con cui Marx intende svelare il “segreto” della religione. E liberarsi in un colpo da Bauer e da tutti i “critici critici” ma anche dal peso speculativo della dialettica del *Geist* hegeliano, così presente nella critica giovane-hegeliana.

Marx fa proprio il nucleo centrale della critica di Feuerbach della religione: l’idea che sia una manifestazione dell’alienazione umana, una proiezione fantasiosa di bisogni, capacità e poteri umani, nonché una confessione dei desideri umani di sovranità, libertà e unione con gli altri.

Da un lato, essa scaturisce dal potere della coscienza umana di trascendere la finitezza dell’esistenza individuale e di aprire all’uomo la consapevolezza di sé come specie (*Gattung*). Dall’altro questo stesso potere, peculiare dell’uomo, di comprendere sé stesso come specie è, paradossalmente, ciò che induce l’invenzione di Dio.

L’umanesimo essenzialistico di Feuerbach “svela” che Dio non è altro che la proiezione alienata dell’essenza umana, della natura universale dell’uomo riflessa in un ente estraneo:

L’uomo – questo è il mistero della religione – proietta il proprio essere fuori di sé e poi si fa oggetto di questo essere metamorfosato in soggetto, in persona; egli si pensa, ma come oggetto del pensiero di un altro essere, e questo essere è Dio²⁸.

Gli esseri umani, grazie alla infinità del genere, sono perciò capaci di commettere quello che Feuerbach concepisce come l’“errore” della religione.

Il cuore della critica teorica di Feuerbach consiste nella scoperta che al centro della filosofia speculativa e della religione agisce la logica dell’inversione soggetto predicato e che è compito della filosofia positiva invertire l’inversione e restaurare i reali rapporti.

La nuova storia inizierà con la presa di coscienza di questa oggettivazione estraniante e con il suo ribaltamento: l’umanesimo al posto della teologia e della filosofia teologizzante:

Una nuova era nella storia del mondo inevitabilmente ha inizio con l’aperto riconoscimento che la coscienza di Dio null’altro è che la coscienza della specie; che l’uomo può e deve superare i limiti della propria individualità e personalità, ma non le leggi e gli attributi essenziali della propria specie [...] ciò che per la religione è il termine secondo, l’uomo, deve perciò essere posto e riconosciuto come termine primo... *Homo homini deus est*: questo è il nuovo punto di vista, il supremo principio pratico che segnerà una svolta decisiva nella storia del mondo²⁹.

²⁷ Marx (1976b), p. 189.

²⁸ Feuerbach (1994), p. 35.

²⁹ Ivi, pp. 285-286.

Il contenuto di verità che Marx trattiene della critica feuerbachiana è che la religione, in particolare il cristianesimo, sia la forma “alienata” della autocomprendione della natura infinita dell’umanità e quindi della sua non risoluzione nella mera dimensione dell’empirico, dell’utile, insomma del suo carattere immanente trascendente.

La *Gattung*, l’essenza generica, è la traduzione “umanistica” del *Geist* hegeliano, che non trovando realizzazione sul piano storico viene perciò proiettata nell’al di là, in un ente estraneo.

Tuttavia, Marx non condivide la via relativamente semplice, e in ultima analisi idealistica, che Feuerbach indica per il superamento della religione. Anche in lui il processo di disalienazione rimane chiuso dentro il circolo della coscienza che appare indipendente dagli assetti sociali storicamente determinati. In altri termini Feuerbach non può dare seguito alla sua intuizione secondo cui la religione riflette, capovolgendola, la vita materiale dell’uomo, perché il suo materialismo si rivela rozzo e astorico nel trattare bisogni e desideri degli uomini in termini metafisici anziché come storicamente prodotti e organizzati. Quindi Marx non si arresta al disvelamento feuerbachiano, ma avanza l’interrogativo del perché gli uomini avvertono la necessità di alienare la propria essenza generica in un’entità estranea e dominatrice:

Il fondamento della critica irreligiosa è: *l'uomo fa la religione*, e non la religione l'uomo. Infatti, la religione è la coscienza di sé e il sentimento di sé dell'uomo che non ha ancora conquistato o ha già di nuovo perduto se stesso. Ma *l'uomo* non è un’entità astratta posta fuori del mondo. L'uomo è il *mondo dell'uomo*, lo Stato, la società. Questo Stato, questa società producono la religione, una *coscienza capovolta del mondo*, poiché essi sono un *mondo capovolto*. La religione è la teoria generale di questo mondo, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo point d'honneur spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne completamento, il suo universale fondamento di consolazione e di giustificazione. Essa è la *realizzazione fantastica* dell’essenza umana, poiché l’essenza umana non possiede una realtà vera. La lotta contro la religione è dunque, mediamente, la lotta contro *quel mondo*, del quale la religione è l’*aroma spirituale*.

La miseria *religiosa* è insieme *l'espressione* della miseria reale e la *protesta* contro la miseria reale. La religione è il sospiro della creatura oppressa, il sentimento di un mondo senza cuore, così come è lo spirito di una condizione senza spirito. Essa è l’*oppio* del popolo.

Eliminare la religione in quanto *illusoria* felicità del popolo vuol dire esigerne la felicità *reale*. L'esigenza di abbandonare le illusioni sulla sua condizione è *l'esigenza di abbandonare una condizione che ha bisogno di illusioni*. La critica della religione, dunque, è, in germe, la critica della *valle di lacrime*, di cui la religione è l’*aureola*³⁰.

La religione è «coscienza capovolta» del mondo perché il mondo è capovolto.

Il fondamento della religione è mondano, reale, va cercato nella realtà sociale, come Marx aveva scritto riguardo all’ebraismo «il mistero della religione ebraica» va spiegato «con gli ebrei reali [...]. L’ebraismo reale è prodotto dalla vita civile moderna, dal sistema del denaro»³¹.

Se la filosofia (hegeliana) ha mostrato la potenza creatrice e costruttrice del pensiero, dello spirito, calando il divino dal cielo sulla terra, dall’eterno alla storia consentendone la mondannizzazione, l’opera critica non consiste, come fanno Bauer e Feuerbach, nel dissolvimento della religione nella filosofia attraverso lo svelamento della sua radice umana ma nella attivazione del contenuto di verità della religione in funzione critica verso l’apparente universalismo filosofico. La filosofia non è davvero tale, cioè non è piena e reale universalità, se permane accanto ad essa il “grido” e il “sogno” della religione. Non si produce coincidenza di individuale e universale, solo perché è stato svelato il meccanismo

³⁰ Marx (1976c), pp. 190-191.

³¹ Marx-Engels (1972a), p. 121.

di alienazione della *Gattung* in un ente estraneo, secondo il modulo critico feuerbachiano. Non ci si può appropriare realmente dell’essenza umana, innalzando effettivamente il particolare a universale, dal momento che il mondo reale è effettivamente alienato, è scisso al suo interno e la religione ne è la denuncia.

E proprio per questo la posizione di Marx è molto più complessa e ricca di quanto una vulgata semplificatrice abbia voluto leggere in espressioni famose come la religione «oppio dei popoli»³², insomma la religione rappresenta per lui una questione per certi aspetti aperta sia sul piano storico che su quello teorico. E infatti si ripresenterà in altra forma quando Marx abbandonerà la dialettica semplificata del rovesciamento di soggetto e predicato e di disvelamento del meccanismo di alienazione di sé nell’altro da sé che vede protagonista un soggetto umano metafisicizzato³³.

3. *Ideologia tedesca* e abbandono della *Gattung*

Con la critica dell’essenzialismo naturalistico di Feuerbach (soprattutto con le *Tesi* e l’*Ideologia tedesca*) a vantaggio di una visione contraddittoria del fondamento mondano e di un’idea storico relazionale della natura umana – una realtà ontologicamente aperta, non predeterminata ma plasmata dalla cultura e dalla storia-, si apre un orizzonte del tutto nuovo e l’impianto della critica della religione costruita sulla *Gattung* viene travolto.

Feuerbach prende le mosse dal fatto dell’auto-estraneazione religiosa, della duplicazione del mondo in un mondo religioso e in uno mondano. Il suo lavoro consiste nel risolvere il mondo religioso nel suo fondamento mondano. Ma il fatto che il fondamento mondano si distacchi da se stesso e si costruisca nelle nuvole come un regno fisso e indipendente è da spiegarsi soltanto con l’auto-dissociazione e con l’auto-contraddittorietà di questo fondamento mondano. Questo fondamento deve essere perciò in se stesso compreso nella sua contraddizione, quanto rivoluzionario praticamente³⁴.

E nella VI Tesi si sostiene: «Feuerbach risolve l’essere religioso nell’essenza *umana*. Ma l’essenza umana non è qualcosa di astratto che sia immanente all’individuo singolo. Nella sua realtà essa è l’insieme dei rapporti sociali»³⁵.

La VI tesi colpisce in radice l’essenzialismo naturalistico di Feuerbach: l’universalità non è una astrazione immanente al singolo, ma è data dall’insieme dei rapporti sociali, dalle connessioni storico-sociali in cui l’individuo è collocato e con cui interagisce. Da questo momento in poi per Marx non si tratterà più di dedurre da un’essenza umana presupposta i processi e i meccanismi di alienazione e estraneazione ma di produrre la teoria dei rapporti sociali la cui contraddittorietà è all’origine di fenomeni alienanti.

³² Quando Marx si servì della metafora, l’oppio era usato come farmaco, quindi la religione, oppio dei popoli, non significa tanto uno stordimento quanto un lenitivo delle sofferenze.

«In the nineteenth century opium expressed the immiserization of the people. Opium use increased with declining conditions for the working class: more health problems, and the outbreaks of epidemics such as cholera. As Engels, for example, pointed out in *The Condition of the English Working Classes* (1845), declining health was directly related to the ravages of capitalist relations. Opium thus “expressed” in an indirect way the ravages of capitalism on the health and well being of the population, but most particularly the workers. Similarly, the “dosing” of children with opium, expressed the miserable lot working class children, due to their parents prolonged and ever increasing hours of labour outside the home» (McKinnon, 2005, p. 25).

³³ Nella lettura di Löwith «Hegel stabilisce le determinazioni propriamente *metafisiche* dell’uomo, che lo pongono ancora come qualcosa di incondizionato, e non lo determinano *antropologicamente* secondo il punto di vista condizionato dell’uomo finito, come avverrà da Feuerbach in poi. Soltanto con questo uomo, riferito a se stesso, sorge la vera e propria *problematica* dell’uomo [...] La determinazione universale ed essenziale dell’uomo è e rimane quindi, secondo la teologia filosofica di Hegel, nel fatto che l’uomo è spirito (*logos*) inteso cristianamente, e non un semplice uomo terreno e indigente. L’essere uomo secondo la rappresentazione, in quanto soggetto di diritti e di bisogni terreni, si subordina alla determinazione “ontologica” in senso cristiano dell’uomo, che è il suo “conceitto”» (Löwith, 1974, pp. 458-459). Al di là della torsione teologizzante di Löwith, rimane che il *logos*, meglio il *Geist*, hegeliano è pensiero che costruisce storia ed è il divino dell’uomo. Il *Geist* non è direttamente traducibile nella *Gattung*, non è antropologizzabile, pena la cattiva infinitizzazione del finito.

³⁴ Marx (1972), p. 4.

³⁵ *Ibidem*.

Ne *L'ideologia tedesca* Marx e Engels si misurano con questo inedito compito e provano a elaborare la teoria del materialismo storico evitando il supporto dell'essenzialismo e dell'antropologismo filosofici per cogliere nei rapporti sociali di produzione la specifica logica contraddittoria generatrice dell'immagine capovolta della realtà³⁶. Comincia a prendere corpo la teoria marxiana delle ideologie.

In questo quadro concettuale mutato come definire la specificità delle rappresentazioni religiose? La religione appartiene alla sfera ideologica, ma l'ideologia non è *ipso facto* religione. C'è una differenza che nasce dalla specificità del contenuto religioso. Benché prometta una felicità illusoria, la religione non è totalmente immaginaria. Non è né un artificio né un semplice ausiliario dell'alienazione economica, pur non avendo alcuna forza propulsiva storica³⁷.

Una enigmatica frase-frammento dell'*Ideologia tedesca* è tesa a definire il proprio del fenomeno religioso collocato nella «coscienza della trascendenza» che corrisponde all'istanza del “dovere” «La religione è a priori la coscienza della *trascendenza*, [ciò]risulta dal dovere *reale*»³⁸. Il problema che ora viene a configurarsi viene così espresso da Marx:

Gli individui sono sempre partiti da se stessi, prendono sempre le mosse da se stessi. I loro rapporti sono rapporti del loro reale processo di vita. Come accade che i loro rapporti si rendano autonomi contro di loro? che le potenze della loro stessa vita diventano strapotenti contro di loro?³⁹

Anche se Marx, a differenza di Engels, non riprenderà in modo esplicito il tema, la religione continua a rappresentare per lui l'ambito privilegiato in cui smontare il meccanismo dell'ideologia in generale o più esattamente egli avverte che l'analogia religiosa costituisce un potente ausilio per illustrare il processo di autonomizzazione che caratterizza la società capitalistica in cui gli uomini sono dominati da un'astrazione⁴⁰.

Una considerazione particolare va fatta riguardo al *Manifesto* dove, come ben si sa, Marx e Engels enfatizzano la forza travolgente con cui il capitale strappa il velo ideologico della religione che copriva lo sfruttamento feudale presentando tutte le condizioni di vita nella fredda e brutale luce dei rapporti monetari. Ricordiamo uno degli iniziali e più famosi passaggi:

Dove ha raggiunto il dominio, la *borghesia* [...] ha lacerato spietatamente tutti i variopinti vincoli feudali [...] e non ha lasciato fra uomo e uomo altro vincolo che il nudo interesse,

³⁶ Marx-Engels (1967a), p. 13: «La coscienza non può mai essere qualche cosa di diverso dall'essere cosciente, e l'essere degli uomini è il processo reale della loro vita. Se nell'intera ideologia gli uomini e i loro rapporti appaiono capovolti come in una camera oscura, questo fenomeno deriva dal processo storico della loro vita, proprio come il capovolgimento degli oggetti sulla retina deriva dal loro immediato processo fisico».

³⁷ «En fait, les représentations religieuses ont pour fondement une double exigence. Cette exigence est le besoin pratique des hommes de s'assurer la maîtrise de leur propre vie, et le besoin théorique de comprendre leurs rapports avec la nature, les autres hommes, la société tout entière [...] L'étrangeté et l'extériorité sont la contrepartie, l'expression inversée du sentiment qu'ont les hommes de ne pas être les auteurs des processus où ils sont engagés» (Bertrand, 1979, p. 66).

³⁸ Marx-Engels (1967a), p. 69.

³⁹ Ivi, pp. 69-70. Löwith (1974), pp. 517-518: «La religione diventa una parte integrante nella dottrina delle «ideologie». La religione per altro può mostrarsi come ideologia solo quando il mondo in quanto tale sia mondano [...] Mentre quindi Feuerbach aveva voluto scoprire soltanto il cosiddetto nucleo terreno della religione, per Marx tutto sta nello sviluppare in direzione inversa, da una analisi storica dei rapporti terreni di vita, quali miserie e quali contraddizioni nel campo dei rapporti di questo mondo rendono possibile e necessaria la religione. Si tratta di spiegare perché la base terrena si stacchi in genere da sé, per innalzarsi a un mondo diverso da questo terreno. Feuerbach non poté spiegare ciò, poiché teneva ancora per certo che l'«essenza» umana, cioè qualcosa di essenziale nell'uomo, si esprima nella religione, per quanto «indirettamente»».

⁴⁰ Nell'articolo *Beyond Abstractions...* l'autore condivide l'indicazione di Derrida riguardo a «the absolute privilege that Marx always grants to religion, to ideology as religion, mysticism, or theology, in his analysis of ideology in general; at least if by privilege we understand the necessity of the religious “analogy”, for grasping the process of autonomisation that characterises a society – that of capitalism – in which men are dominated by abstractions» (Toscano, 2010, p. 25).

il freddo “pagamento in contanti” [...] In una parola: ha messo lo sfruttamento aperto, spudorato, diretto e avido al posto dello sfruttamento mascherato d’illusioni religiose e politiche⁴¹.

Si potrebbero intendere questi giudizi sulla forza desacralizzante del capitale come riconoscimento del fatto che il capitale non si maschera ma si presenta in forma laica e trasparente o che la sua azione di secolarizzazione del mondo rivela la verità della storia e dell'esistenza umana. Ma in realtà, ciò che è ritenuto sacro non viene rivelato, riportato alla sua verità mondana dal capitale, ma profanato, violato con brutalità in nome del profitto, del suo ordine e dei suoi valori.

E in effetti questa “profanazione” (Wendy Brown)⁴² non ha il potere di eliminare il bisogno religioso, si limita a trasformarlo.

4. *Il feticismo delle merci*

Il tema del feticismo, con l'analogia tra il denaro e Dio che emerge negli scritti di critica dell'economia politica, rinvia alla teoria dell'ideologia, in quanto teoria delle “astrazioni reali” prodotte da determinate relazioni sociali. Teoria dell'alienazione religiosa teoria dell'ideologia e teoria del feticismo compongono una sequenza teorica che dà conto di quanto la meditazione di Marx si sviluppi intorno alla questione di come e perché il fondamento reale (essenza) produca immagini distorte (apparenza), di come e perché la coscienza (sia comune che filosofica e scientifica) si inganni o sia ingannata su di sé e sul mondo.

Il feticismo è termine e tema ripreso da un testo di Benjamin Constant, da lui letto già nel 1842⁴³, ma con un significato opposto a quello del francese⁴⁴. Constant valuta positivamente il feticismo nella formazione del sentimento religioso dei selvaggi in quanto alimenta la capacità di distanziarsi dalle proprie immediate inclinazioni e di affermare se stessi contro tali inclinazioni, e quindi il feticismo suggerisce l'idea di autonomia e autosacrificio, di trionfo sull'immmediatezza degli appetiti. Per Marx, invece, il feticismo è la forma opaca e “cosale” ma necessaria dell'apparire di determinate relazioni sociali, quindi non illusione della coscienza, ma reale manifestazione fenomenica di un'essenza (struttura).

Nel libro I del *Capitale* Marx, per svelare l'arcano della forma di merce, una cosa «sensibile sovrasensibile», si vede costretto a ricorrere all'analogia con il fenomeno religioso – a quella complessa struttura che aveva appreso a decrittare in gioventù – dato che non trova calzante il paragone con il fenomeno visivo che è un «rapporto fisico tra cose fisiche», mentre con la merce si ha un rapporto tra una cosa fisica e qualcosa che fisico non è:

A prima vista, una *merce* sembra una cosa triviale, ovvia. Dalla sua analisi risulta che è una cosa imbrogliatissima, piena di sottigliezza metafisica e di capricci teologici. Finché è valore d'uso non c'è nulla di misterioso in essa [...] Ma appena si presenta come *merce*, il tavolo si trasforma in una cosa sensibilmente sovrasensibile⁴⁵.

⁴¹ Marx-Engels (1967b), p. 103.

⁴² Cfr. Brown (2017-2018).

⁴³ Constant (1999). Marx conosce questo testo, prova ne è l'articolo sulla *Rheinische Zeitung* supplemento del 10 luglio 1842 dove sviluppa la critica all'articolo di fondo del n. 179 della *Kölnische Zeitung* e accenna al feticismo religioso. Marx lo aveva letto in preparazione di un saggio con Bauer sulla Dottrina della Religione e dell'arte in Hegel valutata dal punto di vista della fede, mai realizzato.

⁴⁴ A sua volta Constant aveva attinto all'opera di Ch.de Brosse (1760), *Du culte des dieux fétiches* dove si legge «I negri dell'Africa occidentale sino alla Nubia adorano divinità che gli Occidentali chiamano *feticci*, termine che i nostri commercianti in Senegal hanno forgiato dal portoghese *Fetisso*, cioè *cosa fatata, incantata, divina o che dà oracoli*, dalla radice latina *Fatum, fanum, fari*. Questi feticci sono i primi oggetti materiali che questi popoli scelsero e fecero consacrare dai sacerdoti» (Brosse, 1760, p. 18). Sulle avventure del concetto di feticismo da De Brosse a Marx e Freud, attraverso il complesso processo che trasforma l'etnografia in storiografia, è da vedere il sempre valido volume di Alfonso M. Iacono (1985).

⁴⁵ Marx (1964), p. 103. Scrive Iacono (1985) «La funzione critica e descrittiva del feticismo dipende direttamente dal suo valore analogico» (p. 235), infatti «Applicare il feticismo al mondo delle merci significa

È la forma di merce, cioè il presentarsi della cosa tavolo non per l'uso ma per lo scambio, ad attuare questa metamorfosi, a trasformare un oggetto sensibile nel guscio di una sostanza invisibile, sovrasensibile, una sostanza “metafisica”, “teologica”.

L'arcano della forma di merce consiste [...] nel fatto che tale forma, come uno specchio, restituisce agli uomini l'immagine dei caratteri sociali del loro proprio lavoro facendoli apparire come caratteri oggettivi dei prodotti di quel lavoro [...] Mediante questo *quid pro quo* i prodotti del lavoro diventano merci, cose sensibilmente sovrasensibili, cioè sociali [...] Quel che qui assume per gli uomini la forma fantasmagorica di un rapporto fra cose è soltanto il rapporto sociale determinato che esiste fra gli uomini stessi. Quindi, per trovare un'analogia, dobbiamo involarci nella regione nebulosa del mondo religioso. Qui i prodotti del cervello umano paiono figure indipendenti, dotate di vita propria, che stanno in rapporto fra di loro e in rapporto con gli uomini. Così nel mondo delle merci fanno i prodotti della mano umana. Questo io chiamo il feticismo che si appiccica ai prodotti del lavoro appena vengono prodotti come merci⁴⁶.

Marx evoca la “regione nebulosa” della fede religiosa, dove agiscono entità autonome prodotte dall’immaginazione degli uomini, per servirsi di un tipo di procedimento più noto che, per similitudine, aiuti a spiegare la fantasmagoria del mondo delle merci. Similitudine non identità, perché qui non si tratta dell’alienazione di essenza feuerbachiana o di una proiezione delle forze essenziali degli uomini in un ente estraneo, immaginario, sovrasensibile.

Qui sono le cose a diventare concrezioni di determinate relazioni sociali fra gli uomini al punto che queste sembrano magicamente appartenere loro per natura. La forma di merce ha questa capacità di agire sugli individui come uno specchio, che, riflettendo i caratteri sociali del loro lavoro, li dissimula, facendoli apparire elementi naturali.

Ecco la credenza feticistica in poteri, virtù sovrannaturali posseduti da un oggetto trasformato in idolo. Siamo sempre nel campo dell’inversione religiosa ma a beneficio di una cosa invece che di un’idea trascendente, di idoli invece di Dio.

Ma questa metamorfosi accade senza che intervengano le illusioni della coscienza, anche perché, nel *Capitale*, gli individui si presentano come “Charaktermasken”, semplici portatori (*Träger*) di categorie economiche e non depositari di un’essenza umana presupposta.

«Quindi a questi ultimi [i produttori] le relazioni sociali dei loro lavori privati appaiono come quel che sono, cioè, non come rapporti immediatamente sociali fra persone nei loro stessi lavori, ma anzi, come rapporti di cose fra persone e rapporti sociali fra cose⁴⁷.

L’apparenza non altera, non deforma, fa apparire la realtà così come è, per cui nel *Capitale* non funziona più la logica dell’inversione soggetto predicato secondo la quale basterebbe rimettere i rapporti nel senso giusto per renderli trasparenti⁴⁸. Non agisce quella logica perché il feticismo non è parte di un processo che vede a suo fondamento l’istanza antropologica ma è momento della costituzione di un mondo e di una storia che ha a suo soggetto il capitale.

Il feticismo che Marx ha rivelato non è una forma di ideologia, e nemmeno di manipolazione. Marx lo ha definito come «forma oggettuale di una cosa prodotta dalla struttura sociale di produzione di merci»⁴⁹.

porsi idealmente al di fuori dell’oggetto osservato [...] a partire dalla trasposizione del mondo della religione primitiva a quello capitalistico» (ivi, p. 234).

⁴⁶ Marx (1964), pp. 104-105.

⁴⁷ Ivi, p. 105.

⁴⁸ Basso (2012), in particolare il primo capitolo dedicato al feticismo nel *Capitale*.

⁴⁹ Heinrich (2018-2019), p. 82. Non concorda con queste letture Finelli (2014) che ritrova anche nell’analisi del feticismo il retaggio feuerbachiano dell’inversione soggetto predicato a base antropologica (cfr. Finelli, 2014, pp. 135-137).

Infatti il tema del feticismo ritorna nel terzo libro a suggellare la dialettica di un'apparenza che mentre manifesta la realtà della sua essenza la dissimula e la inverte: la “formula trinitaria” e il mondo “stregato e capovolto” in cui si aggirano i fantasmi di *Monsieur le Capital* e di *Madame Terre*⁵⁰. Il carattere feticistico che Marx attribuisce al movimento del capitale consiste nella sua misteriosa capacità di autoriprodursi accrescendosi.

Nella interpretazione della religione di stampo feuerbachiano, alienazione/estraneazione dell'essenza generica (*Gattung*) in Dio, Marx conserva alla religione una sua specificità, una sua idealità: è la forma “alienata” della autocomprendere della natura infinita dell'umanità. Mentre nella sua riconduzione a ideologia (astrazione/alienazione, feticismo), la religione risulta solo un esempio particolarmente efficace per illustrare il meccanismo di inversione e reificazione ideologica, il riferimento religioso infine è usato come una sorta di supporto esplicativo del feticismo della forma di merce, il nuovo idolo.

Dal Dio della teologia cristiana, dalla spiritualità della più alta speculazione filosofica, il mondo delle merci ci riporta all'idolatria.

Resta fermo che per Marx la religione è una mitologia necessaria che non viene dissolta con l'enunciazione della sua illusorietà ma che permane finché persistono rapporti alienati, non trasparenti tra gli uomini e tra le cose e gli uomini.

L'ateismo non è un obiettivo, il superamento dell'alienazione avviene in un processo in cui gli uomini associandosi si riconoscono reciprocamente la propria comune natura finita/infinita senza ridursi a “mezzi”. L'abbandono della religione da parte del proletariato è affidato agli sviluppi empirici che devono superare lo iato tra emancipazione politica e emancipazione umana, tra secolarizzazione dello stato e liberazione sociale, tra il brutale realismo del capitale e la compiuta trasparenza del comunismo.

La religione dunque permane fino a che dura questo processo, anzi può esserne la sentinella che veglia per impedirne la caduta nella sfera della mera finitezza. Mentre il sogno “illuminista”, in una tonalità roussoviana, residua nella aspirazione marxiana a una società in cui le relazioni tra gli uomini e tra gli uomini e la natura abbiano finalmente acquisito totale trasparenza e razionalità.

Bibliografia

- Achcar, G. (2019), *Religione*, in M. Musto (a cura di), *Marx Revival. Concetti essenziali e nuove letture*, Donzelli Editore, Roma.
- Basso, L. (2012), *Agire in comune. Antropologia e politica nell'ultimo Marx*, ombre corte, Verona.
- Bauer, B. (1966), *La tromba del giudizio universale contro Hegel ateo ed Anticristo. Un ultimatum*, in *La sinistra hegeliana*, trad. it. a cura di C. Cesa, Laterza, Bari.
- Bertrand, M. (1979), *Le statut de la religion chez Marx et Engels*, Editions Sociales, Paris.
- Boer, R. (2012), *Criticism of Earth: On Marxism and Theology IV*, Brill, Leiden.
- Boer, R. (2014), *In the Vale of Tears: On Marxism and Theology V*, Brill, Leiden.

⁵⁰ Marx (1970), p. 940: «Abbiamo già dimostrato a proposito [...] [della merce e il denaro, il carattere mistificante che trasforma i rapporti sociali [...] in proprietà di queste cose stesse(merce) e ancora in modo più accentuato il rapporto di produzione stesso in una cosa (denaro)]. Nella trinità economica capitale-interesse, terra-rendita fondiaria, lavoro-salario «la mistificazione del modo di produzione capitalistico, la materializzazione dei rapporti sociali, la diretta fusione dei rapporti di produzione materiali con la loro forma storico-sociale è completa: il mondo stregato, capovolto in cui si aggirano i fantasmi di *Monsieur le Capital* e *Madame la Terre*, come caratteri sociali e insieme direttamente come pure e semplici cose» (ivi, p. 943).

«Il termine “feticismo” sta a indicare tutte le situazioni in cui i rapporti di classe, nell'ambito dell'ideologia dominante, assumono una forma cosale, *dingliche*. Infatti, nella rappresentazione feticizzata degli agenti impegnati nel sistema capitalistico, tutto accade come se il valore in più creato nel processo di produzione e di circolazione delle merci, il plusvalore, fosse originato dal capitale stesso e non dal lavoro, come se esso fosse una proprietà misteriosa, autonoma, enigmatica del capitale, e non il frutto di un rapporto sociale fra la classe capitalista e quella operaia, sulla base di una dissimmetria non passibile di mediazione» (Basso, 2012, p. 123).

- Brosse, de Ch. (1760), *Du culte des dieux fétiches ou Parallelle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*, s.l., s.e. (sans lieu, sans édition).
- Brown, W. (2017-2018), "This Vale of Tears": Marx's *Critique of Religion*, Award, UCHRI (University of California Humanities Research Institute) <https://uchri.org/awards/this-vale-of-tears-marx-s-critique-of-religion/>.
- Constant, B. (1999), *De la religion, considérée dans sa source, ses formes et ses développements*, ed. T. Todorov and E. Hofmann, Aries France, Actes Sud.
- Disegni, M. (2023), "Non sanno quello che fanno, però lo fanno". Religione, ateismo e idolatria nella critica marxiana della società moderna", *Nuovo Giornale di Filosofia della Religione*, n. 3, pp. 96-112.
- Feuerbach, L., (1994), *L'essenza del cristianesimo*, trad. it. a cura di C. Cometti, Feltrinelli, Milano.
- Finelli, R. (2004), *Un parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*, Bollati Boringhieri, Torino.
- Finelli, R. (2014), *Un parricidio compiuto. Il confronto finale di Marx con Hegel*, Jaca Book, Milano.
- Garsten, B., (2010), "Religion and the Case Against Ancient Liberty: Benjamin Constant's Other Lecture", *Political Theory*, vol. 38, n. 1, pp. 4-33.
- Hegel, G.F. (2003), *Lezioni di filosofia della religione*, I, a cura di S. Achella, Guida, Napoli.
- Heinrich, M. (2018-19), "Rileggendo Marx: nuovi testi e nuove prospettive", *Consecutio Rerum*, vol. III, n. 5, pp. 71-93.
- Iacono, A.M. (1985), *Teorie del fetichismo. Il problema filosofico e storico di un "immenso malinteso"*, Giuffrè, Milano.
- Izzo, F. (2020), *Religione e antropologia: da Marx a Gramsci a De Martino*, in F. Giasi e M. Musté (a cura di), *Marx in Italia*, Treccani, Roma.
- La Rocca, T. (1985), *La critica marxista della religione*, Cappelli Editore, Bologna.
- Löwith, K. (1974), *Da Hegel a Nietzsche* (1949), trad. it. a cura di G. Colli, Einaudi, Torino.
- Luporini, C. (1974), *Introduzione a K. Marx e F. Engels, L'ideologia tedesca*, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1964), *Il capitale* I, trad. it. a cura di D. Cantimori, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K., Engels, F. (1967a), *L'ideologia tedesca*, trad. it. a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K., Engels, F. (1967b), *Manifesto del partito comunista*, ed. it. a cura di E. Cantimori Mezzomonti, Einaudi, Torino.
- Marx, K. (1970), *Il Capitale* III, trad. it. a cura di M.L. Boggeri, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K., Engels, F. (1972a), *Sacra Famiglia* in *Opere Complete*, IV, trad. it. a cura di A. Scarponi, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1972b), *Tesi su Feuerbach* in *Opere complete*, V, trad. it. a cura di F. Codino, Editori Riuniti, Roma.
- Marx K. (1976a), Lettere dai "Deutsch-Französische Jahrbücher" in K. Marx e F. Engels, *Opere Complete*, III, trad. it. a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma.
- Marx K. (1976b), *Questione ebraica*, in K. Marx e F. Engels, *Opere Complete*, III, trad. it. a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma.
- Marx, K. (1976c), *Per la Critica della filosofia del diritto di Hegel. Introduzione* in *Opere Complete*, III, trad. it. a cura di N. Merker, Editori Riuniti, Roma.
- Marx K. (1980), *Lettera a Ruge*, in K. Marx e F. Engels, *Opere complete*, I, trad. it. a cura di M. Cingoli e N. Merker, Editori Riuniti, Roma.
- McKinnon, A. (2005), "Reading 'Opium of the People': Expression, Protest and Dialectics of Religion", *Critical Sociology*, vol. 31, n. 1-2, pp. 15-38.
- Musté M. (a cura di) (2020), *Marx in Italia*, Treccani, Roma.
- Musto M. (a cura di) (2019), *Marx revival. Concetti essenziali e nuove letture*, Donzelli Editore, Roma.
- Musto M. (2005), *Sulle tracce di un fantasma. L'opera di Karl Marx tra filologia e filosofia*, Manifestolibri, Roma.

La religione secondo Marx: “Oppio del popolo” e “coscienza della trascendenza”

- Petrucciani, S. (2009), *Marx*, Carocci Editore, Roma.
- Quante, M. (2018), *Studi sulla filosofia di Karl Marx*, trad. it. a cura di P. Garofalo, Franco Angeli, Milano.
- Toscano, A (2010), “Beyond Abstraction: Marx and the Critique of Religion”, *Historical Materialism*, n. 18, pp. 3-29.
- Willaime, J.P. (2006), *La religione: un legame articolato sul dono*, in *Che cos’è il religioso. Religione e politica*, Bollati Boringhieri, Torino.