

MICHAEL LÖWY*

MARXISMO Y RELIGIÓN: ¿OPIO DEL PUEBLO? **

¿ES AÚN LA RELIGIÓN, tal como Marx y Engels la entendían en el siglo XIX, un baluarte de reacción, oscurantismo y conservadurismo? Brevemente, *sí*, lo es. Su punto de vista se aplica aún a muchas instituciones católicas (el Opus Dei es sólo el ejemplo más obvio), al uso fundamentalista corriente de las principales confesiones (cristiana, judía, musulmana), a la mayoría de los grupos evangélicos (y su expresión en la denominada “iglesia electrónica”), y a la mayoría de las nuevas sectas religiosas, algunas de las cuales, como la notoria iglesia del reverendo Moon, son nada más que una hábil combinación de manipulaciones financieras, lavado de cerebro y anticomunismo fanático.

Sin embargo, la emergencia del cristianismo revolucionario y de la teología de la liberación en América Latina (y en otras partes) abre un capítulo histórico y alza nuevas y excitantes preguntas que no pueden responderse sin una renovación del análisis marxista de la religión.

Inicialmente, confrontados con tal fenómeno, los marxistas recurrirían a un modelo tradicional que concibe a la iglesia como un cuerpo reaccionario enfrentando a los trabajadores y los campesinos cristianos

* Filósofo y director de investigación del Centro Nacional de Investigación Científica de Francia, CNRS.

** Traducción de Bárbara Schijman. Revisión de Michael Löwy.

que podrían haber sido considerados soportes de la revolución. Incluso mucho tiempo después, la muerte del Padre Camilo Torres Restrepo, quien se había unido a la guerrilla colombiana, fue considerada un caso excepcional. Corría el año 1966. Pero el creciente compromiso de los cristianos –incluidos muchos religiosos y curas– con las luchas populares y su masiva inserción en la revolución sandinista claramente mostraron la necesidad de un nuevo enfoque.

Los marxistas desconcertados o confundidos por estos desarrollos aún recurren a la distinción usual entre las prácticas sociales vigentes de estos cristianos, por un lado, y su ideología religiosa, por el otro, definida como necesariamente regresiva e idealista. Sin embargo, con la teología de la liberación pensadores religiosos utilizarán conceptos marxistas y bregarán a favor de las luchas emancipatorias.

De hecho, algo nuevo sucedió en la escena religiosa de Latinoamérica durante las últimas décadas, de importancia histórica a nivel mundial. Un sector significativo de la iglesia –creyentes y clérigos– en América Latina ha cambiado su posición en el campo de la lucha social, poniendo sus recursos materiales y espirituales al servicio de los pobres y de su pelea por una nueva sociedad.

¿Puede el marxismo ayudarnos a explicar estos eventos inesperados?

* * *

La conocida frase “la religión es el opio del pueblo” es considerada como la quintaesencia de la concepción marxista del fenómeno religioso por la mayoría de sus partidarios y oponentes. ¿Cuán acertado es este punto de vista? Antes que nada, uno debería enfatizar que esta afirmación no es del todo específicamente marxista. La misma frase se puede encontrar, en diversos contextos, en los escritos de Immanuel Kant, J. G. Herder, Ludwig Feuerbach, Bruno Bauer, Moses Hess y Heinrich Heine. Por ejemplo, en su ensayo sobre Ludwig Börne (1840), Heine ya la empleaba –en una manera positiva (aunque irónica)–: “Bienvenida sea una religión que derrama en el amaro cáliz de la sufriente especie humana algunas dulces, soporíferas gotas de opio espiritual, algunas gotas de amor, esperanza y creencia”. Moses Hess, en su ensayo publicado en Suiza en 1843, toma una postura más crítica (pero aún ambigua): “La religión puede hacer soportable [...] la infeliz conciencia de servidumbre [...] de igual forma el opio es de buena ayuda en angustiosas dolencias” (citado en Gollwitzer, 1962: 15-16)¹.

La expresión apareció poco después en el artículo de Marx *Acerca de la crítica de la filosofía del derecho de Hegel* (1844). Una lectu-

¹ Otras referencias de estas expresiones podrán encontrarse en el presente artículo.

ra atenta del párrafo marxista donde aparece esta frase revela que la cuestión es más compleja de lo que usualmente se cree. Aunque obviamente crítico de la religión, Marx toma en cuenta el carácter dual del fenómeno y expresa: “La angustia religiosa es al mismo tiempo la expresión del dolor real y la protesta contra él. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo descorazonado, tal como lo es el espíritu de una situación sin espíritu. Es el opio del pueblo” (Marx, 1969a: 304).

Si uno lee el ensayo completo, aparece claramente que el punto de vista de Marx debe más a la postura de izquierda neo-hegeliana –que veía la religión como la alienación de la esencia humana– que a la filosofía de la Ilustración –que simplemente la denunciaba como una conspiración clerical. De hecho, cuando Marx escribió el pasaje mencionado era aún un discípulo de Feuerbach y un neo-hegeliano. Su análisis de la religión era, por consiguiente, “pre-marxista”, sin referencia a las clases y ahistórico. Pero tenía una cualidad dialéctica, codiciando el carácter contradictorio de la “angustia” religiosa: a la vez una legitimación de condiciones existentes y una protesta contra estas.

Fue sólo después, particularmente en *La ideología alemana* (1846), que el característico estudio marxista de la religión como una realidad social e histórica tuvo su origen. El elemento clave de este nuevo método para el análisis de la religión es acercarse a ella como a una de las diversas formas de ideología –a saber, de la producción espiritual de un pueblo; de la producción de ideas, representaciones y conciencia, necesariamente condicionadas por la producción material y las correspondientes relaciones sociales. Aunque él suele utilizar el concepto de “reflejo” –el cual conducirá a varias generaciones de marxistas hacia un callejón sin salida– la idea clave del libro es la necesidad de explicar la génesis y el desarrollo de las distintas formas de conciencia (religiosa, ética, filosófica, etc.) por las relaciones sociales, “lo que significa, por supuesto, que la cuestión puede ser representada en su totalidad” (Marx, 1969b: 154, 164). Una escuela “disidente” de la sociología de la cultura marxista (Lukács, Goldmann) estará a favor del concepto dialéctico de totalidad en lugar de adscribir a la teoría del reflejo.

Luego de escribir junto a Engels *La ideología alemana*, Marx prestó poca atención a la cuestión de la religión como tal, a saber, como un universo específico de significados culturales e ideológicos. Uno puede encontrar, sin embargo, en el primer volumen de *El Capital*, algunas observaciones metodológicas interesantes. Por ejemplo, la bien conocida nota a pie de página en la que responde al argumento sobre la importancia de la política en la Antigüedad y de la religión en la Edad Media revela una concepción amplia de la interpretación materialista de la historia: “Ni la Edad Media pudo vivir del Catolicismo ni la Antigüedad de la política. Las respectivas condiciones económicas explican,

de hecho, por qué el Catolicismo allá y la política acá juegan el rol dominante” (Marx, 1968: 96, Tomo I). Marx nunca se tomaría la molestia de suministrar las razones económicas que explicarían la importancia de la religión en el Medioevo, pero este pasaje es importante porque reconoce que, bajo ciertas condiciones históricas, la religión puede de hecho jugar un rol *dominante* en la vida de una sociedad.

A pesar de su poco interés por la religión, Marx prestó atención a la relación entre protestantismo y capitalismo. Diversos pasajes de *El Capital* hacen referencia a la contribución del protestantismo a la primitiva acumulación de capital –por ejemplo, por medio del estímulo a la expropiación de propiedades de la iglesia y prados comunales. En los *Grundrisse*, Marx formula –¡medio siglo antes del famoso ensayo de Max Weber!– el siguiente comentario, significativo y revelador respecto de la íntima asociación entre protestantismo y capitalismo: “El culto del dinero tiene su ascetismo, su auto-abnegación, su auto-sacrificio –la economía y la frugalidad, desprecio por lo mundano, placeres temporales, efímeros y fugaces; el correr detrás del eterno tesoro. De aquí la conexión entre el Puritanismo inglés o el Protestantismo holandés y el hacer dinero” (Marx, 1968: 749-750, Tomo I; 1973: 232; 1960a: 143). La semejanza –no la identidad– con la tesis de Weber es sorprendente, más aún puesto que el autor de *Ética protestante* no pudo haber leído este pasaje (los *Grundrisse* fueron publicados por primera vez en 1940).

Por otra parte, Marx se refiere cada tanto al capitalismo como una “religión de la vida diaria” basada en el fetichismo de mercancías. Describe al capitalismo como “un Moloch que requiere el mundo entero como un sacrificio debido”, y el progreso del capitalismo como un “monstruoso Dios pagano, que sólo quería beber néctar en la calavera de la muerte”. Su crítica a la política económica está salpicada de frecuentes referencias a la idolatría: Baal, Moloch, Mammon, Becerro de Oro y, por supuesto, el concepto de “fetichismo” en sí mismo. Pero este lenguaje tiene más un significado metafórico que sustancial (en términos de la sociología de la religión) (Marx, 1960b: 226, Vol. 9 y 488, Vol. 26)².

Friedrich Engels desplegó (probablemente por su educación pietista) un interés mucho mayor que el de Marx por el fenómeno religioso y su rol histórico. El aporte principal de Engels al estudio marxista de la religión es su análisis de la relación de las representaciones religiosas con las luchas de clases. Más allá de la polémica filosófica de “materialismo contra idealismo”, él estaba interesado en entender y explicar formas históricas y sociales concretas de religión. La cristiandad no apareció (como en Feuerbach) como una “esencia” atemporal, sino como un

2 Algunos teólogos de la liberación (por ejemplo, Enrique Dussel y Hugo Assmann) harán extensivo el uso de estas referencias a su definición de capitalismo como idolatría.

sistema cultural experimentando transformaciones en diferentes períodos históricos. Primero la cristiandad fue una religión de los esclavos, luego la ideología estatal del Imperio Romano, después vestimenta de la jerarquía feudal y, finalmente, se adapta a la sociedad burguesa. Así aparece como un espacio simbólico en el que se enfrentan fuerzas sociales antagónicas –por ejemplo en el siglo XVI: la teología feudal, el protestantismo burgués y los plebeyos herejes.

Ocasionalmente su análisis tropieza con un utilitarismo estrecho, interpretación instrumental de movimientos religiosos. En *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, escribe: “cada una de las distintas clases usa su propia apropiada religión [...] y hace poca diferencia si estos caballeros creen en sus respectivas religiones o no” (Engels, 1969a: 281).

Engels parece no encontrar nada más que el “disfraz religioso” de intereses de clases en las diferentes formas de creencias. Sin embargo, gracias a su método de análisis en términos de lucha de clases, Engels se da cuenta, y así lo expresa en *La guerra campesina en Alemania*, de que el clero no era un cuerpo socialmente homogéneo: en ciertas coyunturas históricas, se dividía internamente según su composición social. Es así que durante la Reforma tenemos, por un lado, el alto clero, cumbre de la jerarquía feudal, y, por el otro, el bajo clero, que da sustento a los ideólogos de la Reforma y del movimiento revolucionario campesino (Engels, 1969b: 422-475).

Siendo materialista, ateo y un irreconciliable enemigo de la religión, Engels comprendió, como el joven Marx, el carácter dual del fenómeno: su rol en la legitimación del orden existente, pero además, de acuerdo a circunstancias sociales, su rol crítico, de protesta e incluso revolucionario.

En primer lugar, él estaba interesado en la cristiandad primitiva a la cual definía como la religión de los pobres, los desterrados, condenados, perseguidos y oprimidos. Los primeros cristianos provenían de los niveles más bajos de la sociedad: esclavos, hombres libres a los cuales les habían sido negados sus derechos y pequeños campesinos perjudicados por las deudas (Engels, 1969c: 121-122, 407). Tan lejos fue que hasta mostró un asombroso paralelo entre esta primitiva cristiandad y el socialismo moderno, planteando que: a) ambos movimientos fueron creados por las masas –no por líderes ni profetas–; b) sus miembros fueron oprimidos, perseguidos y proscriptos por las autoridades dominantes, y c) predicaron una inminente liberación y eliminación de la miseria y la esclavitud. Para adornar su comparación, un tanto provocativamente, Engels citó un dicho del historiador francés Renán: “si quiere tener una idea de cómo fueron las primeras comunidades cristianas, mire la rama local de la Asociación Internacional de Trabajadores” (Engels, 1969c).

Según Engels, el paralelismo entre socialismo y cristiandad temprana está presente en todos los movimientos que sueñan, desde todos los tiempos, restaurar la primitiva religión cristiana –desde los taboristas de John Zizka (“de gloriosa memoria”) y los anabaptistas de Thomas Münzer hasta (luego de 1830) los comunistas revolucionarios franceses y los partisanos del comunista utópico alemán Wilhelm Weitling.

Sin embargo, y según deja constancia en sus *Contribuciones a la historia de la cristiandad primitiva*, Engels encuentra que se mantiene una diferencia esencial entre los dos movimientos: los cristianos primitivos eligieron dejar su liberación para después de esta vida, mientras que el socialismo ubica su emancipación en el futuro próximo de este mundo (Engels, 1960: capítulo 25).

¿Pero es esta diferencia tan clara como parecía a primera vista? En su estudio de las grandes guerras campesinas en Alemania ya no se plantea esta oposición. Thomas Münzer, el teólogo y líder de la revolución campesina y hereje anabaptista del siglo XVI, quería el inmediato establecimiento en la tierra del Reino de Dios, el reino milenarista de los profetas. De acuerdo con Engels, el Reino de Dios para Münzer era una sociedad sin diferencias de clases, sin propiedad privada y sin autoridad estatal independiente de, o externa a, los miembros de esa sociedad. Sin embargo, Engels estaba aún tentado a reducir la religión a una estratagema: habló de la “fraseología” cristiana de Münzer y su “manto” bíblico (Engels, 1969b: 464). La dimensión específicamente religiosa del milenarismo de Münzer, su fuerza espiritual y moral, su experimentada auténtica profundidad mística, Engels parece haberlas eludido. Sin embargo, Engels no esconde su admiración por el profeta alemán, describiendo sus ideas como “cuasi-comunistas” y “religiosas revolucionarias”: eran en menor medida una síntesis de las demandas plebeyas de aquellos tiempos, “una brillante anticipación” de futuros objetivos emancipadores proletarios. Esta dimensión anticipadora y utópica de la religión no es explorada por Engels pero será trabajada de manera intensa y rica por Ernst Bloch.

El último movimiento subversivo bajo el estandarte de la religión fue, según Engels, el movimiento puritano inglés del siglo XVII. Si la religión, y no el materialismo, suministró la ideología de esta revolución, es por la naturaleza políticamente reaccionaria de la filosofía materialista en Inglaterra, representada por Hobbes y otros partisanos del absolutismo real. En contraste con este materialismo y deísmo conservador, las sectas protestantes dieron a la guerra contra la monarquía de los Estuardos su bandera religiosa y sus combatientes (Engels, 1969d: 99).

Este análisis es interesante: rompiendo con la visión lineal de la historia heredada de la Ilustración, Engels reconoce que la lucha entre materialismo y religión no necesariamente corresponde a la guerra entre revolución y contrarrevolución, progreso y regresión, libertad y despotismo, clases oprimidas y dominantes. En este preciso caso, la

relación es exactamente la opuesta: religión revolucionaria contra materialismo absolutista.

Engels estaba convencido de que, desde la Revolución Francesa, la religión no podía funcionar más como una ideología revolucionaria, y se sorprendió cuando comunistas franceses y alemanes –tales como Cabet o Weitling– proclamaron que “cristiandad es comunismo”. Este desacuerdo sobre la religión fue una de las principales razones de la no participación de comunistas franceses en el *Anuario Franco-Alemán* en 1844 y de la ruptura de Marx y Engels con Weitling en 1846.

Engels no podía anticipar la teología de la liberación, pero, gracias a su análisis del fenómeno religioso desde el punto de vista de la lucha de clases, trajo a la luz el potencial de protesta de la religión y abrió camino para un nuevo acercamiento –distinto tanto de la filosofía de la Ilustración cuanto del neo-hegelianismo alemán– a la relación entre religión y sociedad.

* * *

La mayoría de los estudios realizados sobre religión en el siglo XX se limitan a comentar, desarrollar o aplicar las ideas esbozadas por Marx y Engels. Tales fueron los casos, por ejemplo, de los ensayos de Karl Kautsky sobre el utopista Tomás Moro o sobre Thomas Münzer. Kautsky consideraba a todas estas corrientes religiosas como movimientos “precursores del socialismo moderno” cuyo objetivo era un estilo de comunismo distributivo –opuesto al comunismo productivo del movimiento obrero moderno. Mientras Kautsky nos provee interesantes revelaciones y detalles acerca de las bases sociales y económicas de estos movimientos y sus aspiraciones comunistas, usualmente reduce sus creencias religiosas a un simple “envoltorio” o “ropaje” que “oculta y disimula” su contenido social. Las manifestaciones místicas y apocalípticas de las herejías medievales son, desde su punto de vista, expresiones de desesperación, resultantes de la imposibilidad de consumir sus ideales comunistas (Kautsky, 1913: 170, 198, 200-202). En su libro acerca de la Reforma alemana, Kautsky no pierde tiempo con la dimensión religiosa de la lucha entre católicos, luteranos y anabaptistas: despreciando lo que él llama la “disputa teológica” entre estos movimientos religiosos, concibe como única tarea del historiador “remontar las luchas de esos tiempos a la contradicción de intereses materiales”. En este sentido, las 95 *Tesis* de Lutero, según Kautsky, no reflejaron tanto un conflicto sobre el dogma, como un conflicto en torno de temas económicos: el dinero que Roma extraía de Alemania bajo la forma de impuestos eclesiásticos (Kautsky, 1921: 3, 5).

Su libro sobre Tomás Moro es más original: ofrece un candente e idílico dibujo de la popular cristiandad medieval como una jubilosa

y alegre religión, llena de vitalidad y bellas celebraciones y fiestas. El autor de *Utopía*, Tomás Moro, es presentado como el último representante de este popular, viejo y feudal catolicismo –completamente diferente del jesuítico moderno. Según Kautsky, Moro eligió como religión el catolicismo en lugar del protestantismo porque estaba en contra de la brutal proletarización del campesinado resultante de la destrucción de la iglesia tradicional y de la expropiación de tierras comunitarias por la Reforma Protestante en Inglaterra. Por otro lado, las instituciones religiosas de la isla *Utopía* muestran que él estaba lejos de ser un partidista del establecido autoritarismo católico: defendía la tolerancia religiosa, la abolición del celibato clerical, la elección de curas por sus comunidades y la ordenación de mujeres (Kautsky, 1890: 101, 244-249, 325-330).

Muchos marxistas en el movimiento de trabajadores europeo eran radicalmente hostiles a la religión, pero creían que la batalla atea contra la ideología religiosa debía subordinarse a las necesidades concretas de la lucha de clases, la cual demandaba la unidad entre trabajadores que creen en Dios y aquellos que no creen. Lenin mismo, que seguidamente denunció la religión como una “niebla mística”, insistió en su artículo “Socialismo y religión” (1905) en que el ateísmo no debería ser parte del programa del Partido porque la “unidad en la real lucha revolucionaria de las clases oprimidas por un paraíso en la tierra es más importante que la unidad en la opinión proletaria sobre el paraíso en el cielo” (Lenin, 1972: 86, Vol. 10).

Rosa Luxemburgo compartió esta estrategia, pero desarrolló un argumento diferente y original. Aunque ella misma era una ferviente atea, en sus escritos atacó menos a la religión como tal que a las políticas y programas reaccionarios de la iglesia, en nombre de su propia tradición. En un ensayo escrito en 1905 (“Iglesia y socialismo”) insistió en que los socialistas modernos son más leales a los principios originales de la cristiandad que el clero conservador de hoy. Desde que los socialistas luchan por un orden social de igualdad, libertad y fraternidad, los curas, si honestamente quieren implementar en la vida de la humanidad el principio cristiano “ama al prójimo como a ti mismo”, deberían dar la bienvenida al movimiento socialista. Cuando el clero apoya al rico, y a aquellos que explotan y oprimen al pobre, está en contradicción explícita con las enseñanzas cristianas: sirve no a Cristo sino al Becerro de Oro. Los primeros apóstoles de la cristiandad eran comunistas apasionados, y los Padres de la Iglesia (como Basilio y Juan Chrysostomo) denunciaron las injusticias sociales. Hoy esta causa la lleva adelante el movimiento socialista que acerca al pobre el evangelio de la fraternidad y la igualdad, y llama a la gente a establecer en la tierra el reino de la libertad y del amor al prójimo (Luxemburgo, 1971: 45-47, 67-75). En lugar de levantar una batalla filosófica en nombre del materialismo, Rosa Luxemburgo intentó rescatar la dimensión social de la tradición cristiana para el movimiento de los trabajadores.

Austro-marxistas como Otto Bauer y Max Adler eran mucho menos hostiles a la religión que sus camaradas alemanes o rusos. Parecieron considerar al marxismo como compatible con alguna forma de religión, pero esto referido principalmente a la religión como una “creencia filosófica” (de inspiración neo-kantiana) más que como concretas tradiciones religiosas históricas³.

En la Internacional Comunista se prestó poca atención a la religión, aunque un número significativo de cristianos se unieron al movimiento, y un ex pastor protestante suizo, Jules Humbert-Droz, se transformó en los años veinte en una de las figuras líderes de la Internacional Comunista. La idea dominante entre marxistas en aquellos tiempos era que un cristiano que se convirtiera en socialista o comunista necesariamente abandonaría su previa creencia religiosa “anti-científica” e “idealista”. La pieza teatral de Bertolt Brecht, *Santa Juana de los Mataderos* (1932), es un buen ejemplo de este tipo de planteamiento acerca de la conversión de cristianos a la lucha por la emancipación proletaria. Brecht describe con mucha precisión el proceso por el cual Juana, una líder del Ejército de Salvación, descubre la verdad sobre la explotación y la injusticia social y muere denunciando sus primeras y antiguas ideas. Pero para él debe haber una total y absoluta ruptura entre la antigua creencia religiosa del personaje y su nuevo credo de lucha revolucionaria. Poco antes de morir Juana dice a los obreros:

Si alguna vez alguien viene a decirte
que existe un Dios, invisible sin embargo,
de quien puedes esperar ayuda,
golpéalo duro con una piedra en la cabeza
hasta que muera (Brecht, 1976).

La intuición de Rosa Luxemburgo respecto de que uno puede pelear por el socialismo también en nombre de los verdaderos valores de la cristiandad original se perdió en este tipo crudo y algo intolerante de perspectiva materialista. Pocos años después de que Brecht escribiera esta pieza, apareció en Francia (1936-1938) un movimiento de cristianos revolucionarios, de varios miles de seguidores, que apoyaba activamente el movimiento obrero, en particular sus más radicales tendencias (el ala izquierda del Partido Socialista). Su principal eslogan era: “Somos socialistas porque somos cristianos”⁴.

Entre los líderes y pensadores del movimiento comunista, Gramsci es probablemente quien prestó la mayor atención a temáticas religiosas.

³ Un libro muy útil y sumamente interesante sobre este tema es el escrito por David McLellan (1987).

⁴ Ver la excelente investigación de Agnès Rochefort-Turquin (1986).

A diferencia de Engels o Kautsky, no estaba interesado en la Cristianidad primitiva o los herejes comunistas del Medioevo, sino en la función de la iglesia católica en la sociedad capitalista moderna: es uno de los primeros marxistas que intentó entender el rol contemporáneo de la iglesia y el peso de la cultura religiosa entre las masas populares.

En sus escritos juveniles, Gramsci muestra simpatía por formas progresistas de religiosidad. Por ejemplo, está fascinado por el socialista cristiano francés Charles Péguy: “la más obvia característica de la personalidad de Péguy es su religiosidad, la intensa creencia [...] sus libros están llenos de este misticismo inspirado por el más puro y persuasivo entusiasmo, que lleva la forma de una prosa muy personal, de entonación bíblica”. Leyendo *Nuestra juventud*, de Péguy, “nos emborrachamos con ese sentimiento místico religioso del socialismo, de justicia que lo impregna todo [...] sentimos en nosotros una nueva vida, una creencia más fuerte, alejada de las ordinarias y miserables polémicas de los pequeños y vulgares políticos materialistas” (Gramsci, 1958: 33-34; 1972: 118-119)⁵.

Pero sus escritos más importantes sobre religión se encuentran en los *Cuadernos de la cárcel*. A pesar de su naturaleza fragmentaria, poco sistémica y alusiva, estos contienen observaciones penetrantes. Su irónica crítica a las conservadoras formas de la religión –particularmente la rama jesuítica del catolicismo, por la cual siente sincera aversión– no le impidió percibir también la dimensión utópica de las ideas religiosas:

La religión es la utopía más gigante, la más metafísica que la historia haya jamás conocido, desde que es el intento más grandioso por reconciliar, en forma mitológica, las reales contradicciones de la vida histórica. Afirma, de hecho, que el género humano tiene la misma “naturaleza” que el hombre [...] como creado por Dios, hijo de Dios, es por lo tanto hermano de otros hombres, igual a otros y libre entre y como los demás hombres [...]; pero también afirma que todo esto no pertenece a este mundo sino a otro (la utopía) De esta forma las ideas de igualdad, fraternidad y libertad entre los hombres [...] han estado siempre presentes en cada acción radical de la multitud, de una u otra manera, bajo formas e ideologías particulares (Gramsci, 1971).

Gramsci también insistió en las diferenciaciones internas de la iglesia según orientaciones ideológicas –liberal, moderna, jesuítica, y corrientes fundamentalistas dentro de la cultura católica– y según las diferen-

⁵ Gramsci parece estar también interesado, a comienzos de la década del veinte, en un movimiento campesino liderado por Guillo Miglioli de la izquierda católica. Ver sobre el particular el destacado libro de Rafael Díaz-Salazar, *El Proyecto de Gramsci* (1991: 96-97).

tes clases sociales: “toda religión [...] es realmente una multiplicidad de distintas y a veces contradictorias religiones: hay un catolicismo para los campesinos, uno para la pequeña burguesía y trabajadores urbanos, uno para la mujer, y un catolicismo para intelectuales”. Además, sostuvo que el cristianismo es, bajo ciertas condiciones históricas, “una forma necesaria de deseo de las masas populares, una forma específica de racionalidad en el mundo y la vida”; pero esto se aplica sólo a la inocente religión de la gente, no al cristianismo jesuitizado, “puro narcótico para las masas populares” (Gramsci, 1971: 328, 397, 405; 1979: 17).

La mayoría de sus notas se refieren al rol histórico y presente de la iglesia católica en Italia: su expresión política y social a través de la Acción Católica y el Partido del Pueblo, su relación con el Estado y las clases subordinadas, etcétera. Mientras se concentra en las divisiones de clases dentro de la iglesia, Gramsci advierte la relativa autonomía de la institución, como un cuerpo compuesto por “intelectuales tradicionales” (el clero y los seculares católicos intelectuales) —es decir, intelectuales ligados a un pasado feudal, y no orgánicamente conectados a ninguna clase social moderna. Este es el motivo principal para la acción política de la iglesia y para su relación conflictiva con la burguesía italiana: la defensa de sus intereses corporativos, su poder y privilegios.

Gramsci está muy interesado por la Reforma Protestante, pero, a diferencia de Engels y Kautsky, no se centra en Thomas Munzer y los anabaptistas, sino en Lutero y Calvino. Como lector atento del ensayo de Max Weber, cree que la transformación de la doctrina calvinista de la predestinación en “uno de los mayores impulsos para la iniciativa práctica que tuvo lugar en la historia del mundo” es un ejemplo clásico del pasaje de un punto de vista del mundo a una norma práctica de comportamiento. De cierta forma, uno podría considerar que Gramsci utiliza a Weber para suplantar el planteamiento economicista del marxismo vulgar, insistiendo en el rol históricamente productivo de ideas y representaciones (Gramsci, 1979: 17-18, 50, 110; Montanari, 1987: 58).

Para él, la Reforma Protestante, como un movimiento nacional-popular auténtico capaz de movilizar las masas, es un tipo de paradigma para la gran “reforma moral e intelectual” que el marxismo quiere implementar: la filosofía de la praxis “corresponde a la conexión Reforma Protestante + Revolución Francesa: es una filosofía que es también política y una política que es a la vez filosofía” (Gramsci, 1979). Mientras Kautsky, viviendo en la Alemania protestante, idealizó al Renacimiento italiano y despreció a la Reforma por “bárbara”, Gramsci, el marxista italiano, elogió a Lutero y Calvino y denunció al Renacimiento por considerarlo un movimiento aristocrático y reaccionario (Gramsci, 1979: 105; Kautsky, 1890: 76).

Las observaciones de Gramsci son ricas y estimulantes, pero en última instancia sigue el patrón clásico marxista para el análisis de la re-

ligión. Ernst Bloch es el primer autor marxista que cambió radicalmente la estructura teórica –sin abandonar la perspectiva marxista y revolucionaria. De forma similar a Engels, distinguió dos corrientes sociales opuestas: por un lado, la religión teocrática de las iglesias oficiales, opio de los pueblos, un aparato mistificador al servicio de los poderosos; por el otro, la secreta, subversiva y herética religión de los albigenses, los husitas, de Joaquín de Flores, Thomas Münzer, Franz von Baader, Wilhelm Weitling y León Tolstoi. Sin embargo, a diferencia de Engels, Bloch se negó a ver a la religión únicamente como un “manto” de intereses de clase: criticó expresamente esta concepción, mientras que la atribuyó solamente a Kautsky. En sus manifestaciones contestatarias y rebeldes, la religión es una de las formas más significativas de conciencia utópica, una de las expresiones más ricas del *Principio Esperanza*. A través de su capacidad de anticipación creativa, la escatología judeo-cristiana –universo religioso favorito de Bloch– contribuye a dar forma al espacio imaginario de lo aún no existente (Bloch, 1959; 1968).

Basándose en estas presuposiciones filosóficas, Bloch desarrolla una interpretación iconoclasta y heterodoxa de la Biblia –teniendo en cuenta ambos: el Antiguo y Nuevo Testamento– marcando el pauperismo que denuncia a los faraones y llama a cada uno a elegir entre César y Cristo.

Un ateo religioso –para él sólo un ateo puede ser un buen cristiano, y viceversa– y un teólogo de la revolución. Bloch no sólo produjo una lectura marxista del milenarismo (siguiendo a Engels) sino también –y esto era nuevo– una interpretación milenarista del marxismo, a través de la cual la lucha socialista por el Reino de la Libertad es percibida como la herencia directa de las herejías escatológicas y colectivistas del pasado.

Por supuesto Bloch, como el joven Marx de la famosa cita de 1844, reconoció el carácter dual del fenómeno religioso, su aspecto opresivo y su potencial para la sublevación. El primero requiere del uso de aquello que él denomina “la corriente fría del marxismo”: el implacable análisis materialista de las ideologías, de los ídolos y de las idolatrías. El segundo, sin embargo, necesita de “la corriente caliente del marxismo”, aquella que ambiciona rescatar el excedente cultural utópico de la religión, su fuerza crítica y anticipadora. Más allá de cualquier “diálogo”, Bloch soñó con una auténtica unión entre cristiandad y revolución, como aquella que tuvo lugar durante las guerras campesinas del siglo XVI.

Las ideas de Bloch eran, en cierto punto, compartidas por algunos de los miembros de la Escuela de Frankfurt. Max Horkheimer consideró que “la religión es el registro de los deseos, nostalgias (*sehnsuchte*) y acusaciones de innumerables generaciones” (Horkheimer, 1972: 374). Erich Fromm, en su libro *El dogma de Cristo* (1930), usó al marxismo y

al psicoanálisis para iluminar la esencia mesiánica, plebeya, igualitaria y anti-autoritaria de la cristiandad primitiva. Y Walter Benjamin trató de combinar, en una original síntesis, teología y marxismo, mesianismo judío y materialismo histórico, lucha de clases y redención⁶.

La obra de Lucien Goldmann es otro intento de abrir el sendero para la renovación del estudio marxista de la religión. Aunque de inspiración muy distinta a la de Bloch, estaba también interesado en el valor moral y humano de la tradición religiosa. En su libro *El Dios oculto* (1955), desarrolló un muy sutil e inventivo análisis sociológico de la herejía jansenista (incluyendo el teatro de Racine y la filosofía de Pascal) como una visión trágica del mundo, expresando la peculiar situación de un estrato social (la nobleza togada) en la Francia del siglo XVII. Una de sus innovaciones metodológicas consiste en relacionar la religión no sólo con los intereses de la clase, sino con su total condición existencial: examina por tanto cómo este estrato legal y administrativo, entre su dependencia de y su oposición a la monarquía absoluta, dio una expresión religiosa a sus dilemas en la visión trágica del mundo del jansenismo. De acuerdo con David McLellan, este es el “análisis específico más impresionante de la religión producido por el marxismo occidental” (McLellan, 1987: 128).

La parte más sorprendente y original del trabajo es, sin embargo, el intento de comparar –sin asimilar una a otra– creencia religiosa y creencia marxista: ambas tienen en común el rechazo del puro individualismo (racionalista o empirista) y la creencia en valores trans-individuales –Dios para la religión, la comunidad humana para el socialismo. En ambos casos, la creencia está basada en una apuesta –la apuesta pascaliana en la existencia de Dios y la marxista en la liberación de la humanidad– que presupone el peligro del fracaso y la esperanza del éxito. Ambos casos implican algunas creencias fundamentales que no son demostrables en el nivel exclusivo de juicios objetivos. Lo que separa a dichas creencias es, por supuesto, el carácter supra-histórico de la trascendencia religiosa:

La creencia marxista es una creencia en el futuro histórico que el ser humano crea por sí mismo o, mejor dicho, que debe hacer con su actividad; se trata de una “apuesta” al éxito de sus acciones; la trascendencia de la que es objeto esta creencia no es ni supernatural ni trans-histórica sino supra-individual, nada más pero tampoco nada menos (Goldmann, 1955: 99).

⁶ Ver, de mi autoría, los artículos “Revolution against Progress: Walter Benjamin’s Romantic Anarchism” (1985) y “Religion, Utopia and Countermodernity: The Allegory of the Angel of History in Walter Benjamin” (1993).

Sin pretender de ninguna manera “Cristianizar al Marxismo”, Lucien Goldmann introdujo, gracias al concepto de *creencia*, una nueva manera de concebir la relación conflictiva entre convicción religiosa y ateísmo marxista.

La idea de que existe un campo común entre el espíritu revolucionario y la religión ya ha sido sugerida, en una forma menos sistemática, por el peruano José Carlos Mariátegui, el marxista latinoamericano más original y creativo. En el ensayo “El hombre y el mito” (1925), propuso una visión heterodoxa de los valores revolucionarios:

La burgueses intelectuales ocupan su tiempo en una crítica racionalista del método, la teoría y la técnica revolucionaria. ¡Qué malentendido! La fuerza de los revolucionarios no descansa en su ciencia, sino en su creencia, su pasión, su deseo. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito [...] La emoción revolucionaria es una emoción religiosa. Las motivaciones religiosas se han mudado del cielo a la tierra. No son más divinas sino humanas y sociales (Mariátegui, 1971a: 18-22).

Celebrando a Georges Sorel, el teórico del sindicalismo revolucionario, como el primer pensador marxista en entender el “carácter religioso, místico y metafísico del socialismo”, escribe pocos años después en su libro *Defensa del marxismo* (1930):

Gracias a Sorel, el marxismo pudo asimilar los elementos y adquisiciones substanciales de las corrientes filosóficas que vinieron después de Marx. Sustituyendo las bases positivistas y racionalistas del socialismo en su tiempo, Sorel encontró en Bergson y las pragmatistas ideas que fortalecieron el pensamiento marxista, restableciéndolo a su misión revolucionaria. La teoría de los mitos revolucionarios, aplicando al movimiento socialista la experiencia de los movimientos religiosos, estableció las bases para una filosofía de la revolución (Mariátegui, 1971b: 21).

Estas formulaciones –expresión de una rebelión romántica-marxista contra la interpretación dominante (semi-positivista) del materialismo histórico– pueden parecer muy radicales. En cualquier caso, debe estar claro que Mariátegui no quiso hacer del socialismo una iglesia o una secta religiosa, sino que intentó restaurar la dimensión espiritual y ética de la lucha revolucionaria: la creencia (“mística”), la solidaridad, la indignación moral, el total compromiso, la disposición a arriesgar la propia vida (lo que el autor llama “heroico”). El socialismo para Mariátegui era inseparable de un intento de re-encantar al mundo a través de la acción revolucionaria. Se transformó en una de las referencias marxistas más importantes para el fundador de la teología de la liberación, el peruano Gustavo Gutiérrez.

Marx y Engels pensaron que el rol subversivo de la religión era cosa del pasado, sin significación en la época moderna de la lucha de clases. Este pronóstico fue más o menos históricamente confirmado por todo un siglo –con unas pocas importantes excepciones (particularmente en Francia): los socialistas cristianos de los años treinta, los sacerdotes obreros de los cuarenta, el ala izquierda del sindicalismo cristiano en los cincuenta, etcétera. Pero para entender qué ha ido sucediendo en los últimos treinta años en América Latina (y en menor extensión también en otros continentes) alrededor de la temática de la teología de la liberación, necesitamos integrar a nuestro análisis los planteamientos de Bloch y Goldmann sobre el potencial utópico de la tradición judeo-cristiana.

BIBLIOGRAFÍA

- Bloch, Ernst 1959 *Das Prinzip Hoffnung* (Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag) Vols. I, II y III.
- Bloch, Ernst 1968 *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs* (Frankfurt/Main: Suhrkamp Verlag).
- Brecht, Bertolt 1976 *La resistible ascensión de Arturo Ui. Santa Juana de los Mataderos* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Díaz-Salazar, Rafael 1991 *El Proyecto de Gramsci* (Barcelona: Anthropos).
- Engels, Friedrich 1960 “Contribution to a History of Primitive Christianity” en Marx, Karl y Engels, Friedrich *On Religion* (London: Lawrence & Wishart).
- Engels, Friedrich 1969a “Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy” en Feuer, Lewis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (London: Fontana).
- Engels, Friedrich 1969b “The Peasant War in Germany” en Feuer, Lewis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (London: Fontana).
- Engels, Friedrich 1969c *Anti-Dühring* (London: Lawrence & Wishart).
- Engels, Friedrich 1969d “On Materialism” en Feuer, Lewis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (London: Fontana).
- Fromm, Erich 1964 (1930) *El dogma de Cristo* (Buenos Aires: Paidós).
- Goldmann, Lucien 1955 *Le Dieu Caché* (Paris: Gallimard).
- Gollwitzer, Helmut 1962 “Marxistische Religionskritik und christlicher Glaube” en *Marxismusstudien* (Tübingen: Vierte Folge).
- Gramsci, Antonio 1958 “Carlo Péguy ed Ernesto Psichari” en *Scritti giovanili 1914-1918* (Torino: Einaudi).

- Gramsci, Antonio 1971 *Selections from the Prison Notebooks* (London: New Left Books).
- Gramsci, Antonio 1972 "Los movimientos y Coppoleto" en *Sotto la Mole* (Torino: Einaudi).
- Gramsci, Antonio 1979 *Il materialismo storico* (Roma: Editori Riuniti).
- Horkheimer, Max 1972 (1935) "Gedanke zur Religion" en *Kritische Theorie* (Frankfurt/Main: S. Fischer Verlag).
- Kautsky, Karl 1890 *Thomas More und seine Utopie* (Stuttgart: Dietz Verlag).
- Kautsky, Karl 1913 *Vorläufer des neueren Sozialismus. Erster Band. Kommunistische bewegungen im Mittelalter* (Stuttgart: Dietz Verlag).
- Kautsky, Karl 1921 *Der Kommunismus in der deutschen Reformation* (Stuttgart: Dietz Verlag).
- Lenin, Vladimir Ilich 1972 (1905) "Socialism and Religion" en *Selected Works* (Moscow).
- Löwy, Michael 1985 "Revolution against Progress: Walter Benjamin's Romantic Anarchism" en *New Left Review*, N° 152, November-December.
- Löwy, Michael 1993 "Religion, Utopia and Countermodernity: The Allegory of the Angel of History in Walter Benjamin" en *On Changing the World* (Atlantic Highlands: Humanities Press).
- Luxemburgo, Rosa 1971 (1905) "Kirche und Sozialismus" en *Internationalismus und Klassenkampf* (Neuwied: Luchterhand).
- Mariátegui, José Carlos 1971a (1925) "El hombre y el mito" en *El alma matinal* (Lima: Amauta).
- Mariátegui, José Carlos 1971b (1930) *Defensa del marxismo* (Lima: Amauta).
- Marx, Karl 1960a *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* (Berlin: Dietz Verlag).
- Marx, Karl 1960b *Werke* (Berlin: Dietz Verlag).
- Marx, Karl 1968 *Das Kapital* (Berlin: Dietz Verlag).
- Marx, Karl 1969a (1844) "Towards the Critique of Hegel's Philosophy of Right" en Feuer, Lewis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (London: Fontana).
- Marx, Karl 1969b (1846) "The German Ideology" en Feuer, Lewis S. (ed.) *Marx and Engels: Basic Writings on Politics and Philosophy* (London: Fontana).
- Marx, Karl 1973 *Foundations of the Critique of Political Economy* (Midesex: Penguin Books) Rough Draft.
- McLellan, David 1987 *Marxism and Religion* (New York: Harper & Row).
- Montanari, Marcello 1987 "Razionalità e tragicità del moderno in Gramsci e Weber" en *Critica marxista* (Roma) N° 6.
- Rocheft-Turquin, Agnès 1986 *Socialistes parce que Chrétiens* (Paris: Cerf).