

MARXISMO Y RELIGIONES EN LA REVOLUCION INDUSTRIAL

OTTO MADURO

Los artículos de Otto Maduro que publicamos en el presente número de SIC, "Hacia una crítica de la teoría marxista de las religiones" (p. 244ss) y "Marxismo y religiones en la revolución industrial" (p. 266ss.) están tomados de la tesis que presentó el autor en el Instituto Superior de Filosofía de la Universidad Católica de Lovaina para obtener el doctorado en filosofía: "LA CUESTION RELIGIOSA EN EL ENGELS PREMARXISTA, Estudio de la génesis de un punto de vista en sociología de las religiones" (N. de la R.)

We all must continually learn to unlearn much that we have learned, and learn to learn that we have not been taught. Only thus do we and our subject grow.

Ronald D. LAING

El marxismo nació en la Europa del siglo XIX y no por casualidad. No que el marxismo tuviese que haber nacido entonces y allí: el marxismo pudiese perfectamente no haber nacido. El hecho es que nació, y en la Europa del siglo XIX. Si decimos que "no por casualidad" lo que significamos es que el marxismo debe sus características (lenguaje, problemática, óptica, tendencias interpretativas, difusión, etc.) al contexto en el cual surgió ¿Cuál fue ese contexto?

El siglo XIX europeo está presidido por dos seísmos sociales: la revolución industrial inglesa de fines del siglo XVIII y la Revolución francesa de 1789. Esas dos formidables sacudidas —por demás complejamente entrelazadas— se hallan en correlación con el ascenso de una clase que se construía desde pocos siglos atrás (la burguesía), con la construcción de una nueva clase explotada (la clase obrera) y con la disolución progresiva de los viejos estamentos feudales (señores y siervos de la tierra).

Es imposible describir adecuadamente, en estas pocas páginas, lo que esa época significa en la historia de la especie humana. De cualquier modo, puede afirmarse que la misma representa el trastorno más hondo, violento y complejo que se conozca hasta ahora en la historia de nuestras sociedades. Es la época en que el modo capitalista de producción deviene dominante en la sociedad europea y, a partir de Europa, genera un proceso —aún inconcluso— de transformación de toda vida humana sobre el planeta. Lo que hasta entonces parecía ser la excepción —los cambios sociales y las crisis de civilización— se comienza a convertir desde entonces en la regla.

Con el dominio creciente de la industria capitalista y de la legislación burguesa, las sociedades tradicionales ven derrumbarse rápidamente todos los parámetros de una secular vida individual, familiar y colectiva. Lo "económico" deja de ser una dimensión indiferenciada, indisolublemente ligada a la familia, a las instituciones políticas, jurídicas, militares y religiosas, para constituirse entonces en un sector autónomo y central en medio de una creciente división del trabajo. Bajo el humo de las chimeneas y tras el ensordecedor traqueteo de las maquinarias, la economía se convierte en una realidad visible, audible, tangible, que convoca cotidianamente a una marejada de niños, mujeres y hombres para exprimirles sus fuerzas hasta el agotamiento: la realidad de la manufactura. En escasos años, meses, o incluso semanas, millones de familias campesinas de Inglaterra, Francia y

Alemania ven interrumpirse y trastocarse sus antiguos ritmos y nexos. De una economía local se pasa a otra internacional, de una rural a otra urbana, de una agrícola a otra industrial, de una familiar a otra que es —simultáneamente— individualista y colectivista; del consumo directo se pasa al régimen monetario del salariado y la compraventa; de una producción sujeta a los ritmos de la naturaleza se pasa a otra decidida por un grupo de empresarios, donde los cambios no provienen ya de las estaciones sino de las nuevas maquinarias, y en la que la cantidad a producir no es fruto de lluvias y sequías sino de la oferta y la demanda.

En este cataclismo de las condiciones materiales de la existencia europea, las causas se transmutan en efectos y viceversa, mientras que el control de las vertiginosas transformaciones escapa a cualquier conjunto de manos o cerebros.

Hoy, no obstante, a casi dos siglos de distancia del desencadenamiento de ese terremoto aún presente, es quizá posible —aunque aventurado— discernir algunos procesos que se hallan en el origen de nuestra problemática: la génesis de la teoría marxista, sobre todo en lo que a la religión se refiere.

El cristianismo —incluidas sus variantes católica, anglicana y protestantes— se había ya constituido, hacia fines del siglo XVII, en la concepción del mundo dominante en toda Europa, tras largos siglos de guerras y tratados. Múltiple y profundamente ligada al feudalismo —y a su élite, la nobleza— la historia del cristianismo era poco más o menos la historia de Europa. Pese a la infinidad de sectas y herejías que fragmentan su desarrollo, el cristianismo había logrado devenir el lenguaje

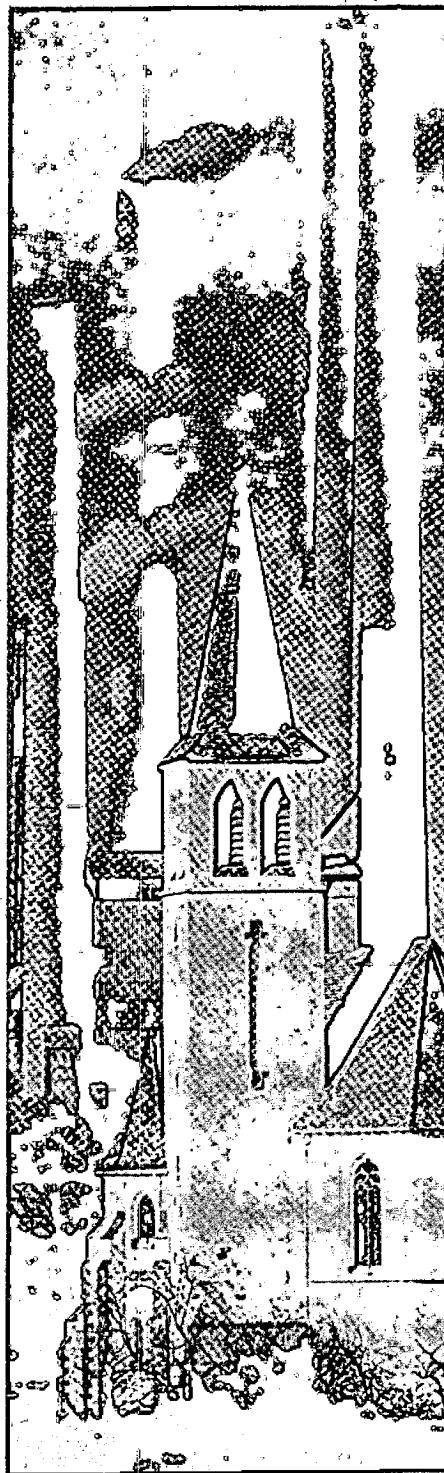


de la vida europea: nacimientos, matrimonios y entierros, educación, legislación y trabajo, vida política, militar e intelectual, estaba todo signado por la cruz. El espacio y el tiempo de Europa giraban de alguna manera, hasta finales del siglo XVIII, en torno a la Iglesia. Todavía: si la paz y el consenso total no fueron jamás una característica del medioevo cristiano ni de la época que lo precedió, no es menos cierto que las guerras, los tribunales y las prisiones se desarrollaban también bajo la égida eclesiástica y dentro del lenguaje del cristianismo. Las divisiones provocadas por el inglés Enrique VIII —fundando la Iglesia de Inglaterra bajo su reinado— y por LUTERO —desencadenando la Reforma protestante en Alemania— dejaron intacto el poder abstracto del cristianismo para combatir sólo al catolicismo.

Pero la misma revolución burguesa que minó y socavó los cimientos de la Europa feudal provocó una crisis radical y multiforme de las Iglesias cristianas que dura aún hasta nuestros días. Lo que la Reforma inició en el siglo XVI —el paso de la Iglesia Una a la atomización protestante— llegó a su paroxismo en el siglo XIX. El monopolio cultural ejercido por las iglesias vio levantarse delante suyo una miríada de concepciones "laicas" del mundo. La filosofía dejó progresivamente de ser la *ancilla theologiae* para convertirse en el terreno de la proliferación del librepensamiento, la masonería, el racionalismo, el iluminismo, el materialismo y el ateísmo. La ciencia abandonó las buhardillas vergonzantes del esoterismo alquimista para expresarse abiertamente en las universidades, las prensas y los talleres, elogiada, financiada y acicateada por una burguesía que la veía poco a poco como la "galina de los huevos de oro" que incubaba la aceleración de la producción industrial. Los templos dejaron de ser los núcleos espaciales del movimiento urbano para ceder tal privilegio a los puertos y las estaciones ferroviarias, al tiempo que los nichos de las viejas iglesias y de los nuevos polos espaciales se cubrían de relojes para controlar los ritmos de la banca, el comercio y la industria. Entretanto, los gobiernos descuidaban al clero para ocuparse de la balanza comercial, los ejércitos disminuían la persecución de los herejes para conquistar nuevos mercados, y los tribunales se dedicaban menos al castigo de los atentados en contra de la ortodoxia para sancionar los delitos contra la propiedad privada. Era el principio del fin: la unidad, el poder, la importancia y la centralidad del cristianismo europeo eran masacrados bajo el avasallador incremento del capital financiero, comercial e industrial. En pocas palabras, la evidencia social del cristianismo se transmutaba en objeto po-

sible de la mirada europea. La lógica del sistema mercantil, que con la industria hacía del hombre blanco una mercancía más, invadió los recintos otrora sagrados de las catedrales: el símbolo devino, pues, objeto, en la medida en que dejó de ser único e incomparable para convertirse —en medio de la competencia de los productores de ideas— en múltiple e intercambiable, i.e., en mercancía.

Si el marxismo pudo hacer explícita, temáticamente, de la religión un objeto de estudio, ello se debió, precisamente, a que la práctica del capital había multiplicado, comparado e intercambiado las re-



ligiones luego de bajarlas de los altares de la sociedad europea. El marxismo ni inventa ni descubre nada nuevo: simplemente expresa —desde el punto de vista de la naciente clase obrera europea— lo que el capitalismo venía haciendo de la religión desde hacía rato, un objeto.

Pero si el marxismo hace de la religión un objeto de ciencia es, parejamente, porque la actitud denominada "científica" surge como la nueva evidencia social que acompaña al nacimiento del imperio del capital y al consiguiente resquebrajamiento del reino de la teología. El ascenso de la burguesía se asienta —entre otras cosas— sobre la dialéctica de la manufactura y del laboratorio, sobre el intercambio de ofertas y demandas entre la una y el otro: la observación empírica sustituye a la lectura de las Escrituras, la experimentación repetida a la memorización de textos greco-latinos, la productividad de las maquinarias a la elocuencia de los púlpitos, la formulación de leyes a la declaración de dogmas, la velocidad de las tejedoras a la erudición de los maestros, la inducción a la deducción, el cálculo aritmético a los argumentos de autoridad, los tratados de física a las sumas teológicas y, en fin, el renombre de los inventores opaca el prestigio de los obispos.

La teoría marxista de la religión es, y allí reside gran parte de su originalidad, uno de los primeros intentos por someter a una actitud científica un conjunto de fenómenos que comenzaba a objetivarse desde varios decenios atrás: los fenómenos religiosos. De allí la tendencia a basarse en la observación y comparación de los mismos (y de otros fenómenos) para tratar de establecer correlaciones entre ellos y construir leyes a su respecto. Pero hay que recordar que ésta fue una época de euforia en la que los rasgos de esa actividad denominada "ciencia" eran tomados con un dogmatismo ingenuo, no como si la ciencia fuese un proceso tentativo de reconstrucción provisional, conjetural, parcial y parcializado de un sector de fenómenos reales, sino —¡al fin!— como la única aprehensión fiel, exacta y definitiva de la realidad más real de todas las realidades. En una época tal, la ciencia de las religiones que proponía el marxismo se mostró menos crítica frente a la actitud científica en desarrollo que frente a los intereses económicos de la burguesía que promovía y usufructuaba ese mismo desarrollo de la actitud científica. De tal modo, la teoría marxista de las religiones no pudo ver en su objeto construido otra cosa que el objeto real, en sus correspondencias construídas otra cosa que causalidad unívoca y mecánica, y en sus leyes construídas otra cosa que leyes absolutas de la realidad objetiva. Simultáneamente, como en toda teoría

científica nueva, las excepciones empíricas a la concepción marxista de la religión fueron simplemente despreciadas como irrelevantes, mientras que los inevitables vacíos fueron llenados con palabras. En otros términos, como era lo más probable que sucediese, la euforia del invento novedoso perturbó la percepción de sus defectos, y la ingenuidad de la actitud científica imperante impidió tomar distancia frente a sus resultados.

No obstante, el marxismo no funda una ciencia de la religión autónoma e independiente. Al contrario, MARX y ENGELS hacen de la religión un objeto de ciencia en el seno del esfuerzo fundador de un estudio de la sociedad y de la historia que podríamos llamar hoy "sociología": La "sociología" marxista —la así llamada "concepción materialista de la historia"— es no sólo uno de los primeros intentos de fundación de una ciencia de la sociedad, sino el punto de partida —además— de una corriente dentro de las ciencias sociales que guarda hoy toda su vigencia polémica. La especificidad de la concepción marxista de la sociedad —incluida la religión en ella— reside, entre otros aspectos, en la referencia obligada de todos los fenómenos sociales a un núcleo básico: la economía, o mejor, las relaciones sociales de producción económica. ¿Cómo fue posible esa perspectiva específica?

Si el marxismo pudo subordinar la crítica de la religión a la crítica de la economía política, si el marxismo pudo construir la religión como objeto de una ciencia basada en el estudio de las relaciones sociales de producción, fundada, pues, en el análisis de las relaciones de clases sociales definidas ante todo en términos económicos, ello no fue tampoco, a nuestro modo de ver, el fruto de la casualidad ni de una supuesta arbitrariedad. Al contrario, ello responde al hecho histórico —ya mencionado— de que en la Europa del siglo XVIII y XIX la producción económica se autonomiza progresivamente de otras actividades sociales, se localiza espacialmente en las manufacturas, se regula temporalmente en los horarios de trabajo, se plasma físicamente en el salario, comanda los desplazamientos, organiza la vivienda, reestructura la demografía, redefine las identidades sociales, traza las líneas de demarcación entre lo normal y lo patológico, decide de la vida y de la muerte, penetra los discursos y las conductas, informa las políticas de los Estados y estratifica las esperanzas de los individuos. De este modo, las fronteras entre lo económico y lo no-económico devienen palpables por primera vez en la historia: de modo explícito y casi excluyente se circunscriben los espacios económicos, los tiempos económicos, los

intercambios económicos, las teorías económicas y las prácticas económicas. De modo concomitante, los espacios, tiempos, intercambios, actividades y discursos no-económicos se hacen socialmente perceptibles como diferentes a los económicos. Por primera vez en la historia, además, aparece como normal el surgimiento de clases sociales definidas ante todo por su actividad económica y ligadas entre sí por una relación puramente económica: de una parte la burguesía (*inversionistas* de capital que controlan la triple actividad económica de la producción, la comercialización y el financiamiento), de otra parte el proletariado (*trabajadores* manuales que producen directamente en las manufacturas y que perciben un salario por esa actividad). Y junto a este mayúsculo y complejo fenómeno —como lo hemos sugerido— se siente cada vez más fuertemente, con agrado o malestar según la posición social, el decisivo peso de la actividad y de los intereses económicos en la totalidad de la sociedad.

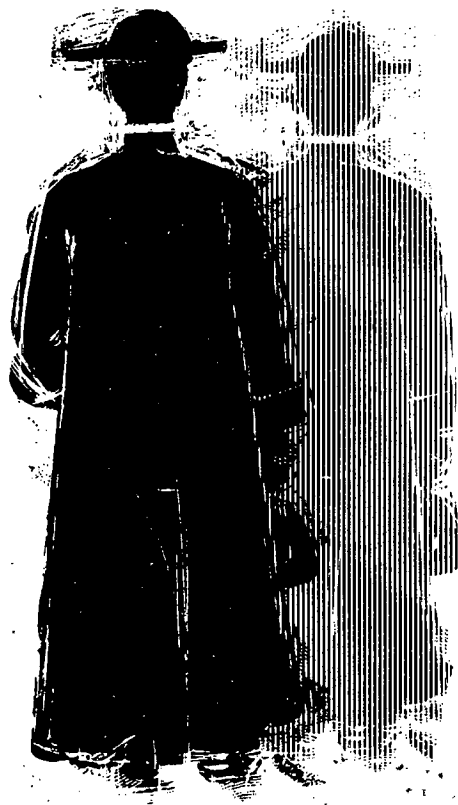
El siglo XVIII y el XIX hacen de tal guisa posible la construcción de la economía como objeto de ciencia, en la misma medida en que la economía se objetiviza y se independiza de otras dimensiones de la vida colectiva. Desde el punto de vista de uno de los actores en conflicto, la burguesía, esta posibilidad da lugar a la *economía política*. De la parte opuesta, desde el punto de vista de la clase obrera, la misma posibilidad deviene más tarde —a partir de ENGELS— la *crítica de la economía política* de inspiración comunista. En ambos bandos, entretanto, la importancia fundamental de las relaciones económicas es explícitamente subrayada. En cuanto al marxismo, ello se especifica en la tesis de la determinación de todas las relaciones sociales por las relaciones sociales de producción. De este modo, la crítica radical-burguesa de la religión se transmuta en crítica comunista de los fenómenos religiosos, supeditada a una "sociología" fincada sobre la crítica de la economía política.

Pero, de nuevo —y sigamos insistiendo sobre ello—, ni la objetivación social de las relaciones económicas, ni la objetivación social de los fenómenos religiosos, ni la difusión social de "la ciencia" como modelo cultural dominante podían producir de sí mismos, por sí solas, un punto de vista sociológico sobre la religión, una ciencia de los fenómenos religiosos como productos sociales con efectos sociales. Era preciso que, en medio de tales condiciones de posibilidad, una persona o un grupo produjesen realmente en la teoría una construcción de relaciones que, mientras permaneciesen en un mero estado 'práctico', sólo podían producir "situaciones" pero no una "reconstrucción" teóri-

ca de tales relaciones. Y para que una reconstrucción sociológica de las relaciones entre fenómenos religiosos y relaciones de producción se hiciese realmente, el ateísmo era poco más o menos que una *conditio sine qua non* en un contexto como el descrito. ENGELS y MARX, efectuando la unión del ateísmo y del punto de vista comunista de la clase obrera, hicieron de aquella posibilidad objetiva una realidad teórica: la construcción de los fenómenos religiosos como objeto de una ciencia social basada en la crítica de la economía política.

Hoy en día —como lo hacen investigadores católicos del género de Paul CHAUDARD, Antoine VERGOTE y Marie-Dominique CHENU— es posible distinguir entre ateísmo sistemático (concepción filosófica que sostiene la inexistencia de Dios y de cualesquiera seres sobrenaturales) y ateísmo metodológico (la actitud que consiste en poner entre paréntesis las creencias religiosas, sin afirmarlas ni negarlas necesariamente, durante el curso de una investigación científica). El ateísmo metodológico en sociología de las religiones consiste, hoy, en permitirse hacer de los fenómenos religiosos objeto de ciencia social, en cuestionar —al menos momentáneamente— la evidencia de esos mismos fenómenos, pero sin pretender que los resultados de ese procedimiento tengan —cual nueva religión ingenua— una validez "absoluta", es decir, total, definitiva, invariable e irrefutable. El ateísmo metodológico en sociología de las religiones consiste, a nuestro parecer, en la reconstrucción de los fenómenos religiosos como productos sociales relativamente autónomos con efectos sociales pertinentes y específicos sobre sus propias condiciones sociales de producción. Una tal reconstrucción —para mantenerse crítica— debe reconocerse a sí misma, hoy, como conjetural, provisional, parcial y parcializada.

Reclamar a MARX y ENGELS sus unilateralidades a este respecto, condenar en ellos un ateísmo que no sabía distinguir entre método y sistema —entre sociología y metafísica— es olvidar que sus textos fueron producidos en otro contexto que el nuestro, es olvidar que en ese otro contexto eran impensables las distinciones que son 'evidentes' hoy, en nuestro contexto. Ese reclamo y esa condena olvidan que, probablemente, la distinción entre ateísmo sistemático y metodológico sólo fueron posibles a partir de la afirmación de un ateísmo sin más, y que nuestra sociología de las religiones sólo podía nacer de ese mismo ateísmo a secas. Reclamar y condenar aquellos "defectos" del marxismo original es igual, o peor, que reprocharles, a ENGELS y MARX, el no haber utilizado computadoras electrónicas para procesar sus datos referentes a las relacio-



los lazos entre fenómenos religiosos y estructurales sociales, de toda sociología de las religiones en un contexto como el nuestro. Para satisfacer tal exigencia y utilizar adecuadamente ese instrumento es preciso separarlo metódicamente tanto de la teología como del ateísmo filosófico en el ejercicio del análisis sociológico. Que luego, en la acción, en los discursos movilizados y en la reflexión personal, se opere una unificación crítica y consciente de estos elementos, esa es harina de otro costal. No queremos decir que eso no sea un problema teórico y político grave (como el del determinismo, del cual hablamos antes). Pero pensamos que si la teoría y la investigación en sociología de las religiones pueden (indirectamente) aportar algo a la humanidad total, ello no puede ser, por el momento, sino al duro precio de este desgarramiento inconforme y consciente entre el sociólogo de las religiones que todos podríamos ser y la persona militante que siempre somos aunque nos disguste.

Después de todo, la negación de la división del trabajo sólo es prácticamente viable —quizás— a costa de su (re) conocimiento conflictivo: acabar con la división del trabajo es probablemente realizable sólo a partir de ella misma, viviéndola bajo protesta crítica y en lucha consciente por comenzar a abolirla desde ahora y desde dentro, más no en una pretendida "exterioridad" a la división del trabajo que no sería más que una ilusión de exterioridad, es decir, alienación.

Por otra parte, lo que constituye hoy una exigencia históricamente sensata para quienes somos hoy católicos —pero que sería un reproche anacrónico con respecto a los creyentes del siglo pasado— es que cesemos de considerar ingenuamente como evidencias los discursos oficiales y las prácticas tradicionales de nuestras instituciones religiosas. Lo que deviene entonces una exigencia sociológicamente válida en nuestros días, es que los que somos católicos tengamos el coraje —al menos por un breve instante— de hacer de esos discursos y prácticas religiosas los objetos de un análisis sociológico. Es decir, que al menos una vez en la vida, los católicos nos hagamos metodológicamente ateos y no pretendamos deducir la sociología de la Escritura ni imponerle a las ciencias sociales un cinturón teológico de castidad mediante la prohibición de hacer de los fenómenos religiosos un objeto de su actividad teórica y de su quehacer empírico.

De nuevo, si los católicos queremos encarnarnos en este mundo en el que vivimos y no condenarnos con alardes autosuficientes a las márgenes de la historia contemporánea, ello no será posible —presumiblemente— sino en la medida en



que nuestra esperanza de liberación se concrete, entre otras cosas, en aquel mismo desgarramiento consciente e inconforme entre el ateísmo metódico que todos somos en potencia y la persona de la buena nueva animada por aquella esperanza. En este caso, la corajuda capacidad de comprender lo que de "productos sociales con efectos sociales" hay en nuestras creencias y prácticas religiosas es la condición necesaria —mas en modo alguno suficiente— del transformar el entorno histórico-social en el que nos hallamos situados y por el que estamos condicionados... así como, para el marxista, comprender los orígenes histórico-sociales de lo que en su visión del mundo constituye hoy un cierto defecto es una condición necesaria —pero tampoco suficiente— para que su teoría devenga un instrumento mucho más capaz de orientar las transformaciones exigidas por su propia posición en el mundo de hoy.

Para quienes somos, al mismo tiempo, católicos y marxistas, el reclamo autocrítico de desgarramiento interior se reduplica en intensidad. Se trata —entre otras cosas— de que no es todavía (totalmente) posible que seamos lo que pretendemos ser, pero, al mismo tiempo, que hagamos (socialmente) pensable eso que es ya (parcialmente) posible puesto que no podemos ni deseamos dejar de serlo: católicos marxistas.

Se trata de que nos pensemos a nosotros mismos "teóricamente" y de que seamos capaces "en la práctica" de "demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poder, la terrenalidad" de nuestro pensamiento y de nuestra esperanza. ●

nes entre creencias religiosas y clases sociales: es decir, un reproche que es absurdo, que es un exabrupto anacrónico. Del resto, este tipo de reproches proviene por lo general de moralistas y de políticos "puros"... queremos decir, de mentalidades presociológicas, predialécticas, ahistóricas, para los cuales los últimos doscientos años de historia pareciesen haber transcurrido en vano (o no haber sucedido del todo)... mentalidades que olvidan que sus reproches son sólo posibles desde el contexto de nuestra propia época y que, en lugar de moralizar ingenuamente contra el marxismo, deberían más bien detenerse un rato a examinar las condiciones sociales de producción de sus propias evidencias religiosas, morales, políticas, científicas y filosóficas, haciendo de las mismas —por un instante siquiera objetos de ciencia social.

Lo que en cambio sí constituye hoy una exigencia históricamente justificable para quienes nos pretendemos —hoy— marxistas, es que cesemos de vivir en el anacronismo de proseguir repitiendo cacofónicamente los viejos textos de MARX y ENGELS en este contexto radicalmente diferente que es el de la víspera del siglo XXI. Lo que sí es entonces una exigencia sociológicamente válida hoy es que los marxistas nos hagamos capaces de distinguir —sin confundir— ateísmo metodológico y filosofía atea... sin despreciar ésta última —de acuerdo— pero sin tampoco pretender deducirla del método de la sociología ni imponérsela como evidencia de base. El ateísmo metodológico es una exigencia y un instrumento de toda ciencia, y por ende de toda comprensión de