



LA RELIGIÓN BAJO SOSPECHA: FREUD Y GRAMSCI

Patricia Carina Dip
UBA-CONICET

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar dos modelos complementarios de laicización de la cultura formulados a principios del siglo XX a partir de la confrontación con el paradigma religioso, a saber: el psicoanálisis freudiano y el socialismo del joven Gramsci. La hipótesis que conduce el análisis es la siguiente: la comprensión gramsciana del problema de la cultura introduce la dimensión política desconocida en los escritos antropológicos de Freud. Es la introducción de esta dimensión la que explica que Gramsci no describa la función de la religión a partir de la consideración del cristianismo en términos generales, como hace Freud, sino que estudie la función de la Iglesia Católica en el proceso italiano de unificación nacional conocido como Risorgimento.

Palabras clave: *socialismo; psicoanálisis; religión; cultura; naturaleza.*

Recibido: 16 de febrero de 2017. **Aprobado:** 15 de junio de 2017.

Religion under suspicion: Freud and Gramsci

Abstract

The object of this article is to analyze two complementary models of the secularization of culture formulated at the beginning of the twentieth century through confrontation with the religious paradigm. These are Freudian psychoanalysis, on the one hand, and the socialism of the young Gramsci, on the other. The hypothesis driving this analysis is the following: the Gramscian understanding of the problem of culture introduces the political dimension unknown to the anthropological writings of Freud. It is the introduction of this dimension which explains why Gramsci does not describe the function of religion by considering Christianity in general terms, but rather studies the function of the Catholic Church in the Italian process of national unification known as the Risorgimento.

keywords: *socialism; psychoanalysis; religion; culture; nature.*

Patricia Dip: Dra. Patricia Carina Dip (UBA). Investigadora Independiente de CONICET (Consejo de Investigaciones Científicas y Tecnológicas). Adjunta de la materia Metafísica en la UNGS (Universidad de General Sarmiento, Argentina). Directora del Programa de Actualización en Problemas Filosóficos Contemporáneos. Posgrado, UBA (Universidad de Buenos Aires). Áreas de trabajo: sujeto y subjetividad en la filosofía contemporánea, filosofía poshegeliana, filosofía de la praxis. E-mail institucional: pdip@ungs.edu.ar

LA RELIGIÓN BAJO SOSPECHA: FREUD Y GRAMSCI

Patricia Carina Dip
UBA-CONICET

Introducción

La historia de las ideas de la Europa de principios del siglo XX recibió el impacto de la Primera Guerra Mundial como un condicionante insoslayable de las discusiones y corrientes de pensamiento que se desarrollarían a lo largo del siglo. Las tensiones entre los problemas del lenguaje y las preocupaciones éticas presentes en la obra del denominado “primer Wittgenstein”, los análisis de las relaciones entre socialismo y cultura del joven Gramsci y las reflexiones en torno a las posibilidades de superar el malestar cultural vertidas por Freud, son la manifestación de la necesidad de revisar los acontecimientos del período con el afán de hallar soluciones a los problemas más acuciantes del hombre que la guerra ha ayudado a profundizar. Ahora bien, mientras las posiciones de Wittgenstein y Freud, ambas expresiones de los debates teóricos de la Viena de fin de siglo, suponen cierto pesimismo schopenhaueriano respecto de las posibilidades de superar el malestar cultural, la perspectiva sobre el tema del joven sardo, cuyo destino será finalmente la cárcel fascista, es más bien optimista. Sin embargo, el joven socialista y el fundador del psicoanálisis comparten un punto de partida común, a saber: la crítica a la religión.

Nos ocuparemos de discutir dos modelos de comprensión de la cultura, uno de carácter psicológico, concentrado en la relación del individuo con el entorno, y otro sociológico, preocupado por la conformación de un nuevo orden “intelectual y moral” de la mano del socialismo, que en su desarrollo se

enfrentaron a la “ilusión de la religión”. Este objetivo presupone una hipótesis general: la comprensión del carácter ilusorio de la religión, resultado de lo que Max Weber describió como un fenómeno de “desencantamiento”, posibilitó la conformación de dos corrientes fundamentales de pensamiento y acción del siglo XX, cuyas raíces pueden hallarse en la reducción de la teología a la antropología realizada por Feuerbach en el siglo XIX, a saber: el psicoanálisis y la cultura socialista.

Observaciones preliminares

El psicoanálisis y el socialismo comparten dos rasgos distintivos de interés. En primer lugar, su carácter genético-crítico, es decir, ambos expresan la crisis desde su propio origen; el marxismo desde los tiempos de Henri De Man y frente al avance del nazismo y la burocratización producida luego de la muerte de Lenin; el psicoanálisis al menos en dos etapas del siglo XX, durante los años 50 y 60, de la mano de la lectura de Adorno y Marcuse, y durante los años 80, de la mano del sujeto múltiple que introduce la prédica postmoderna. A su vez, el carácter crítico que ambos suponen, puede estar vinculado con la imposibilidad de pensarlos desde la mera especulación.¹ Ello nos conduce a la descripción del segundo rasgo común, a saber: la cuestión epistemológica en torno a la legitimidad de discutirlos exclusivamente en el plano teórico.² Al presentar la crisis del marxismo desde el punto de vista historiográfico, Palti (2010, p.12) reconoce la “imposibilidad de reducir completamente al marxismo a un mero objeto de estudio académico.” Por su parte, el psicoanálisis freudiano no se define simplemente como teoría sino como un método terapéutico que no puede desentenderse de la clínica. De modo que, discutirlo en el plano filosófico implicaría traicionarlo.³ En el caso del socialismo, en la vertiente marxista gramsciana, existe una relación indiscernible entre la teoría y la praxis

46

¹ Cuando Honneth (2009, p.141) analiza el descrédito del psicoanálisis en la cultura contemporánea, rescata sin embargo su legado central: la comprensión del hombre como un ser escindido y la capacidad de superar este desgarramiento a partir de la propia actividad reflexiva. De manera que el psicoanálisis es enmarcado en el terreno del autoconocimiento a partir de la síntesis entre libertad y necesidad. “El centro de mis reflexiones lo ocupa por lo tanto el vínculo absolutamente estrecho que Freud trazó entre la autonomía individual y la elaboración reflexiva del pasado, entre la libre voluntad y la reelaboración de la biografía.”

² Tauber (2014, pp.39-43) reconoce varias orientaciones en el pensamiento de Freud, al que intenta abordar filosóficamente; por un lado, cierto biologismo positivista que se origina en 1870, por otro, la perspectiva médica que entiende al psicoanálisis como terapéutica y por último, el humanismo que guía al tercer Freud, el humanista, a partir de 1913.

³ “Freud insistió una y otra vez en que el psicoanálisis no era una filosofía sino un método terapéutico. Sin embargo, este método, desarrollado a partir de la investigación de algunos casos de histeria, hechizó a las artes y a las humanidades, a la filosofía y a la religión. Porque

que impide pensar la teoría sino es en un vínculo dialéctico con la acción política. Este segundo rasgo supone la necesidad de plantear la discusión sobre el carácter del discurso filosófico. Si la filosofía es pensada como un saber meramente especulativo, el psicoanálisis le es ajeno como objeto de reflexión. Si la filosofía es pensada como teoría, también el socialismo le es ajeno, pues su dirección es la acción. La discusión sobre la legitimidad de la filosofía para evaluar estas dos orientaciones del pensamiento y la acción que determinan el horizonte intelectual de principios del siglo XX, exige definir el *status* de la misma. En relación con esta discusión, Fromm le critica a Marcuse haberse apropiado de Freud fuera del ámbito terapéutico, provocando entonces una distorsión del psicoanálisis. En este marco, habría dos alternativas, si la filosofía no puede discutir el psicoanálisis sin distorsionarlo, ¿habrá que abandonar la posibilidad de discutirlo o analizar en todo caso el significado histórico de la distorsión? De hecho, la filosofía existencial ha recepcionado más o menos justamente al psicoanálisis de la mano de Heidegger y Jaspers, y Marcuse ha realizado aportes a la teoría freudiana en el marco de lo que él denomina “filosofía del psicoanálisis” en *Eros y civilización*. Sin embargo, esta discusión no resuelve el problema que históricamente se planteó al discutir “la crisis del psicoanálisis” y la “crisis del marxismo”. En lo que respecta a la primera, Fromm le critica a Marcuse su inconsistencia a la hora de criticar a Freud sin tomar en consideración la clínica.⁴ En lo que respecta a la segunda, Perry Anderson realiza una periodización del marxismo occidental que revela los distintos momentos que el marxismo atraviesa teniendo en cuenta justamente su relación con la lucha política tanto como su reducción al ámbito académico, es decir, su alejamiento de la praxis.

He aquí una serie de cuestiones que involucran también el propio *status* de la filosofía, cuyo fin fue anunciado a comienzos del siglo XX. No obstante, a pesar de los apocalípticos anuncios, ni la filosofía ni el socialismo ni el psicoanálisis han muerto definitivamente. Como tampoco ha muerto la religión a pesar de los embates sufridos de la mano de análisis de la cultura europea emprendidos por Nietzsche, Freud y Gramsci, entre otros. Si entendemos la filosofía en términos de evaluación crítica de los presupuestos que determinan el modo de concebirse a sí misma de una época, un período histórico o de una disciplina, incluso ella misma, su destino no

el psicoanálisis como método trajo al mismo tiempo consecuencias de largo alcance para la concepción del hombre.” (Taubes, 2007, p. 384).

⁴ Según sostiene Fromm en *La crisis del psicoanálisis*, “Construir una “filosofía del psicoanálisis” que haga caso omiso de su base empírica debe llevar necesariamente a serios errores en la comprensión de la teoría”. (Espinoza Rivera, 2002, p.94).

puede ser la trágica desaparición. Por el contrario, la filosofía se presenta como una teoría de la lectura que nos permite analizar los supuestos teóricos de los que parten y los efectos prácticos que provocan el psicoanálisis y el socialismo. En este marco, nos concentraremos en la confrontación con la religión que ambos emprenden a los fines de definir sus propias posiciones.

Cultura y religión

La religión se funda en la diferencia esencial que existe entre el hombre y el animal; los animales no tienen religión. (Feuerbach, 1998, p. 53)

Freud

48 Desde el punto de vista de la antropología filosófica Freud concibe al hombre como el resultado de una contraposición o lucha entre dos instintos: el de vida y el de muerte, el de conservación y el de destrucción, el amor y el odio. La cultura, si ha de permanecer, debe reprimir los instintos que conducen al individuo a su propia satisfacción en detrimento de los demás. Como sostiene Pasqualini (2016, p.18), “la convivencia entre el individuo y la sociedad es irremediabilmente conflictiva”. La cultura, a su vez, en su intento de conservar la sociedad humana, ejerce una actividad opresiva sobre la vida del individuo.⁵ En su lucha por dominar la naturaleza el hombre construye representaciones culturales que paradójicamente atentan contra su propia esencia. La cultura ingresa de esta manera en el dominio de lo paradójico puesto que es el mal inevitable al que el hombre se debe enfrentar para garantizar su propia supervivencia.

Freud piensa el problema de la cultura a partir de un paradigma naturalista-evolucionista. Por un lado, la cultura, que no se distingue de la civilización, se define a partir de sus vínculos con la naturaleza, por el otro, la civilización humana se describe aplicando un esquema civilizatorio que, siguiendo Tótem y tabú, comprende tres fases o etapas: el animismo, la religión y la ciencia. A su vez, la evolución del hombre en la civilización se explica a partir de un esquema utilizado para pensar la maduración normal del individuo. De manera que la descripción del psiquismo y su constitución no solo permiten explicar los fenómenos individuales sino también los colectivos. Sin embargo, la evolución del individuo tiene como

⁵“La vida humana en común solo se torna posible cuando llega a reunirse una mayoría más poderosa que cada uno de los individuos y que se mantenga unida frente a cualquiera de éstos. El poderío de tal comunidad se enfrenta entonces, como “Derecho”, con el poderío del individuo, que se tacha de “fuerza bruta”. Esta sustitución del poderío individual por el de la comunidad representa el paso decisivo hacia la cultura.” (Freud, 1974, p.3036).

fin principal el programa del principio del placer, es decir la búsqueda de la propia felicidad, que hace que la inclusión en la comunidad humana si bien es una necesidad, pueda presentársele al individuo como un obstáculo. La evolución cultural oprime las exigencias de la satisfacción individual en pos del objetivo comunitario.

La cultura define lo propiamente humano y es introducida teniendo en cuenta dos dimensiones, tanto la natural como la político-social. El hombre es un animal cultural. Esto significa que, por un lado, la cultura implica el dominio de la naturaleza, le otorga al hombre el saber y el poder necesarios para extraer de la naturaleza los bienes necesarios para su satisfacción. Por el otro, la cultura supone la aparición de organizaciones para regular las relaciones de los hombres entre sí y la distribución de los bienes naturales. En *El malestar en la cultura* retoma la definición ofrecida unos años antes en *El porvenir de una ilusión*:

...el término “cultura” designa la suma de las producciones e instituciones que distancian nuestra vida de la de nuestros antecesores animales y que sirven a dos fines: proteger al hombre contra la Naturaleza y regular las relaciones de los hombres entre sí. (Freud, 1974, p.3033)

49

En este marco, la religión ocupa un lugar privilegiado en el terreno de las “representaciones culturales” en *El porvenir de una ilusión*, pues es presentada como el paradigma de la cultura en general, al que Eagleton concibe en términos de “paradigma de la ideología”.⁶ Es decir, la cultura actúa del mismo modo que la religión en la conservación de los lazos sociales. Evidentemente, la religión mantiene en este sentido su primigenio valor de “reunión”. Al describir el valor singular de las ideas religiosas Freud

⁶ La lectura que realiza Eagleton (2005, pp.228-240) de Freud es presa de un claroscuro. Es iluminadora en lo que respecta a la analogía que establece entre “los mecanismos fundamentales de la vida psíquica” y los “dispositivos estructurales de la ideología”. Esta analogía le permite concluir que Freud ha legado una rica herencia a la crítica de la conciencia ideológica. Sin embargo, cae en el reduccionismo y la simplificación cuando describe la concepción freudiana del hombre y la sociedad como “clásicamente burguesa”. Eagleton considera que Freud presenta al individuo como una mónada aislada impulsada por sus apetitos, desconsiderando tanto la comprensión del individuo introducida en *Psicología de las masas y análisis del yo*, donde el yo no puede constituirse sin su relación con los demás, lo que implica la íntima relación entre la psicología individual y la psicología social, como el esfuerzo de Marcuse en *Eros y civilización* por subrayar el potencial emancipatorio de la teoría freudiana a partir del análisis del “retorno de lo reprimido”, que permitiría poner de relieve la posibilidad de transformación –incluso revolucionaria– implícita en el proyecto cultural de Freud.

apela a la función de la cultura, cuya “verdadera razón de ser es defendernos contra la Naturaleza”.

He intentado mostrar que las representaciones religiosas han nacido de la misma fuente que todas las demás conquistas de la cultura: de la necesidad de defenderse contra la abrumadora prepotencia de la Naturaleza; necesidad a la que más tarde se añadió un segundo motivo: el impulso a corregir las penosas imperfecciones de la civilización. (Freud, 1974, p.2971).

50 *El malestar en la cultura* concluye con el planteamiento de una cuestión que es útil como indicación metodológica retrospectiva para pensar el sentido de la religión como fue tratado en *El porvenir de una ilusión*. La analogía entre la evolución individual y la cultural, le permite a Freud preguntarse si acaso, como sucede con el individuo, la evolución cultural no haya vuelto “neurótica” a la humanidad debido a la presión de las ambiciones de la cultura. Si la patología individual permite describir la patología colectiva, es coherente comprender la religión, entendida en términos de paradigma de la cultura, como una neurosis obsesiva de la colectividad humana. Desde el punto de vista de la laicización, si la neurosis individual puede ser curada, también podrá serlo la colectiva, y su cura o superación dependerá de la ciencia, que es el tercer momento del proceso civilizatorio descrito por Freud. Es interesante subrayar la asunción freudiana de ciertos presupuestos positivistas a la hora de enfrentar la ilusión de la religión, especialmente teniendo en cuenta, como sostiene Eagleton (2005, pp.212-214), que Freud es heredero de la tradición irracionalista de Schopenhauer y Nietzsche. Freud comprende la importancia de la vida afectiva en el desarrollo del individuo y la cultura, profundizando uno de los problemas más significativos en el terreno de la filosofía moderna y al mismo tiempo es presa de una de las más grandes ilusiones de la ilustración, el poderío de la razón.⁷ Como sostiene al finalizar *El porvenir de una ilusión*, “...a la larga nada logra resistir a la razón y a la experiencia, y la religión las contradice ambas demasiado patentemente.” (Freud, 1974, p.2991).

La religión es el paradigma de las “representaciones culturales”, proviene del deseo humano, es natural a la esencia del hombre. Es expresión de los más antiguos deseos del hombre y su presencia es prueba de la fuerza

⁷En relación con el desarrollo de la problemática del sujeto en la filosofía moderna, Freud introduce dos novedades relevantes. Por un lado, no reduce el inconsciente a la conciencia, como hicieron los filósofos que vislumbraron lo inconsciente en términos negativos, y por el otro subraya el aspecto afectivo a la hora de analizar la dimensión propiamente humana, cuestión básicamente relegada por la filosofía de la conciencia.

de estos deseos, comparables a los deseos de protección de la infancia que en esa época satisface el padre.⁸ Es una ilusión pero no un error. A diferencia de la idea delirante psiquiátrica que está en abierta contradicción con la realidad, la ilusión no niega la realidad, espera que su deseo se realice aunque sea poco probable, si bien no irrealizable. Freud pareciera comprender el “carácter ideológico” de la religión; ésta cumple una función social en el desarrollo de la cultura, permitiendo la aceptación de la coerción instintiva. En este marco, la división de la sociedad en clases es un hecho cultural insoslayable –y teniendo en cuenta que el análisis de la cultura se origina en las relaciones del hombre con la naturaleza, se podría agregar que es también un hecho natural– y no un fenómeno político pasible de ser transformado. De allí que:

El dominio de la masa por una minoría seguirá demostrándose siempre tan imprescindible como la imposición coercitiva de la labor cultural, pues las masas son perezosas e ignorantes, no admiten gustosas la renuncia al instinto... (Freud, 1974, p.2963).

La religión tiene en la lectura de Freud un doble estatuto. Por un lado, es la máxima expresión del sentido inevitable de la cultura y de los deseos más íntimos del individuo. Lo que pareciera indicar que no puede erradicarse, pues define la esencia del hombre. Por el otro, el pensamiento científico tiene la función de desplazarla pues éste no se basa en la ilusión sino en la experiencia y la observación. Por su parte, el psicoanálisis es concebido como la culminación del proceso de laicización de la cultura al descubrir justamente el carácter ilusorio de la religión y de la cultura toda.

El espíritu científico es, según Freud, la gran fuerza que destronó a la religión de su lugar de privilegio durante siglos, y el psicoanálisis es la culminación de este proceso, al apuntar a la religión como resultado de deseos infantiles de protección. (Pasqualini, 2016, p.58).

A su vez, la influencia religiosa va de la mano del retraso de la evolución sexual⁹ e impide la formulación de una antropología filosófica consistente, pues

⁸ Cfr. la cuestión de la “génesis psíquica de las ideas religiosas” en Freud, 1974, p.2976.

⁹ Sobre la relación entre la sexualidad y la cultura actual, sostiene Freud, (1974, p.3042): “La cultura actual nos da claramente a entender que solo está dispuesta a tolerar las relaciones sexuales basadas en la unión única e indisoluble entre un hombre y una mujer, sin admitir la sexualidad como fuente de placer en sí, aceptándola tan solo como instrumento de reproducción humana que hasta ahora no ha podido ser sustituido.”

mientras que sobre los comienzos de la vida del hombre sigan actuando, además de la coerción mental sexual, la religiosa y la monárquica, derivada de la religiosa, no podemos decir cómo el hombre es en realidad. (Freud, 1974, p.2987)

Evidentemente, Freud logra denunciar la matriz ideológica de la cultura pero todo intento de superarla lo conduce a la aporía de la autodestrucción de su teoría. De allí que retroceda frente a la posibilidad de extender su denuncia a todas las representaciones culturales. Es posible, sin embargo, defender un proceso de laicización que no esté condenado al fracaso. Para ello será necesario hacer hincapié en una dimensión que es subsidiaria de la cultura en el análisis freudiano, a saber: la política.

Gramsci

Ya en sus escritos juveniles Gramsci se ocupa de los problemas de la religión y la cultura, como puede observarse en “Socialismo y Cultura”, “Los católicos italianos”, “Audacia y Fe”, “El sílabus y Hegel”, “¿Hombres o máquinas?”, entre otros artículos. Más tarde, en los Quaderni del carcere profundizará sus análisis y concebirá la filosofía de la praxis como momento culminante de la cultura moderna del mismo modo que Freud considera al psicoanálisis como culminación del período religioso de la civilización, con la salvedad de que el proyecto gramsciano introduce la dimensión política que Freud parece subsumir a la cultural, como se evidencia en las críticas al comunismo vertidas en *El malestar a la cultura*.¹⁰ Aun cuando Freud no analice la dimensión política propiamente dicha, en sus escritos culturales incorpora las cuestiones de la organización de la vida social y la distribución de los bienes en la esfera de la cultura. Es decir, considera lo político como un aspecto del fenómeno cultural. De esto se desprende que no hay razón alguna para pensar lo político en una clave diferente a la de las demás “representaciones culturales”. Y en este sentido, lo político, al

¹⁰ Si bien Freud reconoce que la crítica económica no le concierne, evalúa la abolición de la propiedad privada a partir de la hipótesis psicológica que guía su análisis cultural, y de allí deduce que es una vana ilusión creer, como lo hacen los comunistas, que la abolición de la propiedad privada sea el camino hacia la redención del mal. No puede serlo porque el instinto agresivo no es una consecuencia de la propiedad privada, sino que rige al hombre desde los tiempos primitivos. Creemos que Freud plantea el tema de la propiedad privada en términos naturales, eliminando así el potencial emancipador de su abolición, que es político, específicamente clasista. En Marx, la abolición de la propiedad privada no se presenta a partir de una hipótesis psicológica, sino económica. Por eso, el modo en que Freud presenta el tema tergiversa su sentido político. Sobre el análisis de Freud de la relación entre el problema de la propiedad privada y el mandamiento de amar al prójimo. (Freud, 1974, pp.3046-3047 y 3066).

igual que la religión y las demás manifestaciones de la cultura, debería ser considerado como una “ilusión” a superar por la ciencia.

En el caso de Gramsci, sin embargo, la progresiva toma de conciencia del valor histórico de la humanidad no se origina en la necesidad natural sino en la reflexión. Ésta se inscribe en un primer momento en el reconocimiento, especialmente para Italia, de la importancia del ideario de la Revolución Francesa, que a pesar de haber remplazado unos privilegios por otros, demostró el carácter no natural de la vida social, y de la asunción de la autonomía de la razón de la filosofía moderna, que se opone a las pretensiones del dogma de la fe. Sostiene el militante sardo: “Es necesario desacostumbrarse y dejar de concebir la cultura como saber enciclopédico...” (Gramsci, 2014, p.66).

La cultura es algo bien distinto. Es organización, disciplina del propio yo interior, toma de posesión de la propia personalidad, conquista de una conciencia superior, por la cual se logra comprender el propio valor histórico, la propia función en la vida, los propios deberes y derechos. (Gramsci, 2014, p.66).

53

El hombre es ante todo espíritu, es decir, creación histórica, y no naturaleza. De no ser así, no podría explicarse “por qué, habiendo existido siempre explotadores y explotados [...], todavía no se ha realizado el socialismo.” (Gramsci, 2014, p.66). La razón es que solo gradualmente conquista la humanidad su conciencia histórica, y eso no lo hace bajo el estímulo de la necesidad fisiológica sino a partir de la reflexión, de unos pocos primero y de toda una clase posteriormente. A través de la crítica a la civilización capitalista, entendiendo crítica en términos de cultura y no en términos de evolución espontánea y natural, se ha formado la conciencia unitaria del proletariado.

Quienes creen que el socialismo debe volverse cristiano no comprenden

que el socialismo es justamente la religión que debe matar al cristianismo. [...] Nuestro evangelio es la filosofía moderna, [...] la que prescinde de la hipótesis de Dios en la visión del universo, la que solo en la historia pone sus fundamentos, en la historia de la cual nosotros somos las criaturas del pasado y los creadores del porvenir.(Gramsci, 2014, p.111).

Al inicio de la Primera Guerra Mundial el socialismo que Gramsci describe se reconoce heredero de la filosofía moderna y el concepto de hombre que se presenta es “espiritualista”. Aunque los intereses del

socialismo y el cristianismo no son conciliables, todavía no se ha formulado la noción de filosofía de la praxis como *Weltanschauung* crítica de la filosofía moderna. En esta época, el socialismo es presentado en términos de “religión” que debe matar al cristianismo con las razones de la filosofía moderna, que más tarde será criticada por su carácter “aristocratizante”. Años más tarde, en los *Cuadernos de la cárcel* (Q11), la religión es objeto de un doble análisis. Por un lado, es descripta como “la más gigantesca utopía”¹¹ y por otro, se realiza un análisis político-ideológico de la religión al sostener que la fuerza de las religiones, y especialmente la de la católica, consiste en la capacidad de conservar la unidad ideológica de todo el bloque social, lo que explica que el modernismo no haya creado órdenes religiosas, sino un partido político: la democracia cristiana. Contra Croce, que otorga a la religión el carácter de concepción del mundo regulada por un norma de conducta, sostiene Gramsci (2003, p10).

54

El problema de la religión, no entendido en el sentido confesional, sino en el laico, de unidad de fe entre una concepción del mundo y una norma de conducta conforme a ella: pero ¿para qué llamar “religión” a esta unidad de fe, en lugar de llamarla “ideología”, o más bien, política?

Se evidencia aquí un desplazamiento semántico ideológico del historicismo absoluto a la filosofía de la praxis. Gramsci describe la ideología otorgándole la función que Croce le reservaba a la religión. Y a su vez, concibe la filosofía y la crítica como la superación de la religión y el sentido común porque poseen el potencial de constituir un orden intelectual y moral reduciendo a unidad y coherencia tanto la conciencia individual como la colectiva. Es decir, que la tarea de la filosofía sería ofrecerle una dirección consciente al sentido común posibilitando que éste devenga “buen sentido”.

Pero en este punto se plantea el problema fundamental de toda concepción del mundo, de toda filosofía que se haya convertido en una “religión”, una “fe”; es decir, que haya producido una actividad práctica y una voluntad, [...] (una “ideología” se podría decir, si al término ideología se le diera el significado más alto de concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva); esto es, el problema de conservar la unidad ideológica del bloque social, que precisamente es cimentado y unificado por esta ideología. (Gramsci, 2003, p.12).

¹¹ “...la religión es la más gigantesca utopía, o sea, la más gigantesca “metafísica” aparecida en la historia, puesto que es el intento más grandioso de conciliar en forma ideológica las contradicciones reales de la historia...” (Gramsci, 2003, p.102).

Una de las mayores dificultades de las filosofías inmanentistas consiste justamente en no haber sido capaces de “crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los “simples” y los intelectuales.” (Gramsci, 2003, p.13) Esto busca lograr la filosofía de la praxis en su intento de superar al historicismo absoluto de Croce, que se pretende inmanentista cuando en realidad sigue pensando en términos religiosos. En la disputa entre el sílabus y Hegel, Hegel ha triunfado. Esto es, la inmanentización de la cultura que busca fundarse en un Estado racional y no en el dogma de la Iglesia.

El primer paso de la implícita “teoría de la laicización de la cultura” lo da el joven sardo al definir al hombre como creación histórica y no como naturaleza. Más tarde le otorgará a esa creación una dirección por medio de las nociones de organización cultural, hombre activo y hegemonía, esbozadas en el Q 11. Este segundo paso va de la mano del abandono del primigenio espiritualismo a partir del cual comprende al hombre en los escritos de juventud, cuando la filosofía moderna todavía es pensada como antídoto “racional” contra el catolicismo como se evidencia en “Audacia y Fe”. En esta época, el lugar que ocupa la ciencia como momento superador de la religión en el análisis freudiano, lo ocupa en el análisis gramsciano la filosofía moderna. Posteriormente, ésta será insuficiente para realizar completamente el proceso de laicización que la filosofía de la praxis pretende completar por medio de la transformación del “sentido común” en “buen sentido”. El proceso de laicización de la cultura iniciado durante la Primera Guerra Mundial concluye con las formulaciones sobre el sentido político de la filosofía, la comprensión del jesuitismo en términos de movimiento renovador del catolicismo y la descripción de la filosofía de la praxis como momento culminante de la cultura moderna, ya que neutraliza el sentido “aristocratizante” de esta última, en el Q11 (1932). El tránsito del espiritualismo que se enfrenta al *syllabus* a partir de las premisas del pensamiento moderno a la filosofía de la praxis es descrito por Losurdo en términos de evolución del liberalismo al “comunismo crítico” (Losurdo, 1997, pp.35-90).

En suma, podemos distinguir dos momentos del proceso de laicización. El primero lo conforman los escritos del periodo socialista y se define básicamente por dos aspectos sobresalientes: la definición del hombre como creación histórica y no como naturaleza y la identificación con el ideario de la filosofía moderna en contraposición al cristianismo. El segundo aparece hacia 1932, especialmente en el Q 11, y supone la asunción de tres premisas. Lo que Croce entiende como religión Gramsci lo define como ideología y el lugar que ocupaba la religión pasa a ocuparlo la filosofía. La primera premisa implica un desplazamiento teórico semántico respecto de Croce.

La segunda premisa supone que la filosofía de la praxis supera la filosofía moderna puesto que se preocupa porque la masa logre concebir críticamente su propia visión del mundo. Por último, la tercera premisa implica identificar al jesuitismo como fuerza política organizadora del catolicismo. La Iglesia romana es concebida como la más tenaz en la lucha por impedir que se formen oficialmente dos religiones, la de los intelectuales y la de las almas simples, y los “jesuitas”, como los mayores artífices de este equilibrio que, con el objeto de conservarlo, le han impuesto a la Iglesia un movimiento progresista que tiende a dar ciertas satisfacciones a las exigencias de la ciencia y de la filosofía.

En el período socialista ya se había referido a la relación entre la Iglesia y el Estado desde el punto de vista político del problema de la unidad italiana. En esta época considera que “el constituirse de los católicos en partido político es el hecho más importante de la historia italiana después del Risorgimento”. (Gramsci, 2016, p.167). La tesis de Gramsci en “Los católicos italianos” (1918) es que la guerra ha acelerado el proceso de desarrollo del Estado laico y liberal y, en este marco, con el objeto de no perder poder, los católicos se constituyen en partido político. El desarrollo del Estado liberal o parlamentario se enfrentó en Italia con la “cuestión religiosa”, es decir, los problemas económicos y políticos inherentes a los intereses constituidos en muchos siglos de teocracia. No era posible reconciliar fuerzas tan antagónicas como el Estado laico y el catolicismo. Para lograr reducir al catolicismo, el Estado liberal debería haber actuado con una fuerza que no tuvo. Por eso, el liberalismo se convirtió en oportunista. Abandonó sus propios programas y terminó subordinándose al catolicismo, cuyas fuerzas sociales son organizadas y centralizadas y poseen en la jerarquía eclesiástica una sólida estructura milenaria. De allí que el Estado italiano se transformara en el ejecutor del programa clerical. Sin embargo, Gramsci observa una disociación entre lo que sucede en el terreno político, donde el catolicismo como jerarquía autoritaria triunfa sobre el Estado laico y la ideología liberal, y el terreno social, donde los hechos suceden de otro modo pues el factor económico condiciona la estructuración de la sociedad italiana y el capitalismo inicia la disolución de las relaciones tradicionales inherentes a la institución familiar y al mito religioso. La plebe agrícola deviene confusamente proletariado y de manera vaga busca deshacerse del mito religioso. Por eso, por un lado, en el catolicismo surgen tendencias modernistas y democráticas, con el objeto de resolver en el ámbito religioso los conflictos que surgen en la sociedad moderna, y por el otro, el Estado absorbe el mito religioso, tiende a hacerlo un instrumento del gobierno para rechazar el asalto de las nuevas fuerzas absolutamente nuevas y organizadas

por el socialismo. De modo que, el aparente laicismo del Estado liberal claudica frente a las fuerzas autoritarias del catolicismo, que a su vez pretende modernizarse convirtiéndose en partido político para enfrentarse al incipiente socialismo, que a los ojos de Gramsci representa la verdadera laicización de la cultura. La guerra ha acelerado el proceso de disolución del mito religioso y de las doctrinas legitimistas de la jerarquía eclesiástica romana, ha acelerado el desarrollo del Estado laico y liberal que surge como contraposición al legitimismo pontificio romano. La ideología wilsoniana de la Sociedad de las Naciones es la ideología propia del capitalismo moderno. Es anticatólica y antijerárquica. En medio de la burguesía y el proletariado desorganizado triunfan las fuerzas liberales del calvinismo. El catolicismo como doctrina y como jerarquía es derrotado por la victoria de la Entente, especialmente en Italia, donde tiene su sede. Y esto es positivo para el socialismo porque el Estado liberado de las cuestiones de orden internacional provocadas por la cuestión romana puede desarrollarse según su esencia laica y anticatólica, para transformarse por medio de una revolución proletaria de Estado parlamentario a sistema de soviets. Los católicos se aferran a una realidad que escapa a su control porque el mito religioso se disuelve, no solo en Italia, sino en el resto del mundo.

57

Conclusiones

Tanto Freud como Gramsci contraponen sus propuestas teórico-prácticas a la ilusión de la religión. Sin embargo, mientras Freud describe el fenómeno religioso en términos generales, Gramsci desde sus escritos socialistas se concentra en una religión en particular, la católica, a la que la filosofía de la praxis le disputará la hegemonía años más tarde. A su vez, Gramsci piensa al hombre como el proceso de sus actos en su relación con la naturaleza y los demás hombres, no opone naturaleza a cultura, como hace Freud, sino que piensa al hombre en términos de “organización cultural” y al individuo, como sostiene Frosini (2003, p181), en términos transindividuales. Este aspecto de la comprensión del fenómeno de la individualidad en Gramsci es muy importante porque si bien en Freud los conflictos que explican la vida individual también explican la vida colectiva, permitiendo establecer una suerte de analogía metodológica entre la explicación de los fenómenos individuales y los sociales, en Gramsci el individuo y la sociedad no se explican como si funcionaran de manera paralela sino más bien “orgánica”. Cuando Gramsci (2003, p.34) intenta definir qué es el hombre, considera que el individuo es un elemento importante a considerar para poder dar la definición, pero no el único. Es preciso reformular el concepto de hombre para entenderlo como una serie de “relaciones activas”. La humanidad que

se refleja en cada individualidad está compuesta por tres elementos: 1-el individuo; 2-los otros hombres; 3-la naturaleza.

El hombre no entra en relación con los demás hombres por yuxtaposición, sino orgánicamente, es decir, en cuanto forma parte de organismos, desde los más simples hasta los más complejos. Así, el hombre no entra en relación con la naturaleza simplemente por el hecho de ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio de la técnica y el trabajo. (Gramsci, 2003, 34).

Por eso, el filósofo real es el político, o sea, el hombre activo que modifica el conjunto de relaciones de que el hombre forma parte. Si la individualidad es el conjunto de estas relaciones, crearse una personalidad significa tomar conciencia de estas relaciones y modificar la personalidad, modificarlas.

La dimensión política que introduce Gramsci en el análisis de la cultura es desconocida por Freud. Este aspecto no es menor pues de esta introducción se siguen una serie de consecuencias. En primer lugar, aunque ambos autores definen el ámbito del psicoanálisis y de la filosofía de la praxis en contraposición con la “religión”, en Freud la religión es presentada en términos generales, como paradigma de lo que opera en la cultura en su conjunto, mientras Gramsci la piensa en términos particulares, concentrándose, por un lado, en la capacidad organizativa del catolicismo y por el otro, en la relación entre la influencia de la Iglesia y el atraso cultural de Italia. En segundo lugar, aun cuando ambos comprenden sus aportes como “culminación de un proceso”, lo hacen en distinto sentido. Gramsci entiende esta culminación en sentido práctico político porque su perspectiva de análisis es histórico-política. Freud, en cambio, analiza el fenómeno cultural a partir de un enfoque naturalista-evolucionista, y ello lo conduce a pensar el psicoanálisis como la culminación del proceso civilizatorio en sentido epistemológico. La ciencia debe superar a la religión pues su método, la observación y la experiencia, es más riguroso. El análisis gramsciano del problema religioso es más específico, por un lado, y tiene consecuencias políticas por el otro, pues es tomado como un aspecto clave para explicar el fenómeno de la unificación italiana. En este sentido, sostiene Gramsci (2008, p.44) en los *Cuadernos de la cárcel*

...el Risorgimento solo era posible en función del debilitamiento del Papado como potencia europea y como potencia italiana, es decir, como posible fuerza reorganizadora de los Estados de la península bajo su hegemonía.

Finalmente, la filosofía de la praxis, es el momento culminante de la cultura moderna, porque es capaz de superar el iluminismo incorporando “críticamente” a la masa, convirtiendo al “sentido común” en el centro de sus preocupaciones. Para Freud, sin embargo, la masa es expresión del desborde de los instintos, pues la piensa en el marco de la confrontación entre naturaleza y cultura y no desde una perspectiva histórico política como es el caso de Gramsci. En el análisis de la opresión la distancia entre Gramsci y Freud no puede ser mayor. El primero la piensa desde una perspectiva de clase, y busca entonces superarla¹², para el segundo, esto no es posible, pues es constitutiva al desarrollo cultural del individuo y la comunidad.

A pesar de los esfuerzos de Freud por desentenderse de la ilusión de la religión, él es preso del paradigma judeo-cristiano que le atribuye a la culpa un lugar preponderante en el análisis de los fenómenos éticos y religiosos. De allí que el sentimiento de culpabilidad sea fundante de la moral y las instituciones mediado por la noción de superyó que permite internalizar la culpa, posibilitando de esta manera la evolución de la civilización. El modelo gramsciano de laicización, por el contrario, tiene como objetivo el análisis de la sociedad humana desde el punto de vista de la confrontación entre las clases, es decir, no concibe las instituciones como emergente de la internalización de la culpa sino de la “manifestación” de relaciones de poder que pretende revertir primero a partir de la conformación de la “nueva cultura” socialista y más tarde disputándole al jesuitismo la hegemonía por medio de la superación crítica del sentido común, que la dirección de la filosofía de la praxis posibilita. No obstante, a pesar de las diferencias de enfoque ya no es posible discutir el proceso de laicización de la cultura sin la intervención de la matriz psicológica freudiana y la matriz sociológica gramsciana. Ambas conforman el horizonte teórico práctico de la actual filosofía de la cultura.

Referencias bibliográficas

- Eagleton, T. (2005). *Ideología. Una introducción*, Barcelona: Paidós.
- Espinoza Rivera, J. (2002). “La politización de la sexualidad: La escuela de Francfort y el psicoanálisis”, *Revista de Filosofía*, Universidad de Costa Rica, XL (100), pp. 87-94.
- Feuerbach, L. (1998). *La esencia del cristianismo*, Madrid: Trotta.
- Freud, S. (1974). *Obras Completas*, Tomo 8 (1925-1933), El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura, Madrid: Biblioteca Nueva.

¹² “La Revolución Francesa ha derrocado muchos privilegios, ha sublevado muchos oprimidos, pero no ha hecho más que sustituir el dominio de una clase por otra. Sin embargo, ha dejado una gran enseñanza, que los privilegios y las diferencias sociales, siendo producto de la sociedad y no de la naturaleza, pueden ser superados.” (Gramsci, 2014, p.38).

- Frosini, F. (2003). *Gramsci e la filosofia. Saggio sui Quaderni del carcere*, Roma: Carocci editore.
- Gramsci, A. (2008). *El Risorgimento*, Bs.As.: Las Cuarenta.
- Gramsci, A. (2014). *Crónicas de Turín*, Buenos Aires: Gorla.
- Gramsci, A. (2016). *Il Nostro Marx*, Buenos Aires: Gorla.
- Honneth, A. (2009). “La apropiación de la libertad. La concepción freudiana de la relación del individuo consigo mismo”, en *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Bs.As.: Katz, pp.139-158.
- Losurdo, D. (1997). *Antonio Gramsci dal liberalismo al “comunismo critico”*, Roma: Gamberetti Editrice.
- Marcuse, H. (1972). “El envejecimiento del psicoanálisis”, en *La represión sexual en la sociedad contemporánea*, Buenos Aires: Ediciones Cepe.
- Marcuse, H. (2010). *Eros y civilización. Una investigación filosófica acerca de Freud*, Barcelona: Ariel.
- Palti, E. (2010). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”*, Bs.As.: FCE.
- Pasqualini, M. (2016). *Psicoanálisis y teoría social. Inconsciente y sociedad de Freud a Žižek*, Buenos Aires: FCE.
- Tauber, A. (2014). *Freud, el filósofo reticente*, España: Avarigani Editores.
- Taubes J. (2007). “Psicoanálisis y filosofía” y “La religión y el futuro del psicoanálisis”, *Del culto a la cultura: elementos para una crítica de la razón histórica*, Buenos Aires: Katz, pp. 363 – 391.