

Apuntes sobre las Notas críticas al "Ensayo Popular de Sociología" elaboradas por Gramsci (II)

JOSÉ ANTONIO GÓMEZ DI VICENZO :: 11/02/2011

La filosofía de la praxis gramsciana está lejos de la sociología en el sentido que es una teoría abierta y en permanente desarrollo que se opone a la esquematización

Hemos visto, en nuestro [primer apunte](#), cómo Gramsci, en la introducción a sus notas sobre el *Ensayo Popular*, deja claramente fijada su posición en relación al modo en que debe transformarse lo dado desde el punto de vista político. De lo que se trata es de operar sobre el sentido común y no mediante la toma del poder por la fuerza. Esta posición, como habíamos observado, está profundamente relacionada con el modo en el que el marxista italiano se posicionaba frente al panorama político en su Italia natal (observaciones que hace extensivas a todo Occidente). Por demás, es a partir de dicha postura que emprende la crítica al manual escrito por su camarada ruso Nikolái Bujarin. En efecto, un manual destinado a la formación de las masas populares revolucionarias no puede comenzar por la crítica a los filósofos tradicionales sino por la crítica al sentido común.

Hasta aquí un magro resumen de los temas que se han desarrollado en nuestro anterior encuentro. Adentrémonos ahora definitivamente en el contenido del texto. Dicho trabajo consta de una introducción (ya trabajada en la entrada anterior) y una serie de puntos agrupados bajo el título "Cuestiones Generales". Se trata de una serie de críticas agrupadas en 20 párrafos temáticos.[1] A veces trabajaré uno en forma aislada; otras, trataré de abarcar dos o más. Esto tiene que ver con la densidad propia de cada uno y la extensión que demande su tratamiento. Por otra parte, no modificaré el orden en que aparecen en la edición que trabajo. Estudiemos, en esta oportunidad, el primer párrafo titulado "Materialismo histórico y sociología".

Una vez fijada, como decíamos, su posición en general a lo largo de la introducción del apartado sobre el *Ensayo Popular*, Gramsci se dispondrá a desarmar el texto de Bujarin para analizarlo punto por punto. Como no podía ser de otra manera, en el primer apartado, se analiza el título. El título completo del famoso manual es, como hemos visto, *Teoría del Materialismo Histórico. Ensayo Popular de Sociología Marxista*. Antonio Gramsci sostiene, lisa y llanamente, que la primera proposición del título no concuerda con el contenido del manual puesto que si hablamos de teoría, entonces la obra debería contener una "sistematización lógica y coherente de los conceptos filosóficos que se engloban en modo disperso bajo el nombre de materialismo histórico" (p.15) Dicho en otros términos, el manual no hace lo que promete en el título. Pero además, y este es un punto interesante, Gramsci considera que la teoría corresponde con una sistematización de aquellos conceptos filosóficos que en el materialismo histórico están "dispersos" y es más, "a menudo son espúreos, de derivación extraña". (p. 15) Lo que el marxista italiano está diciendo es que no sólo hay que sistematizar sino emprender una autocrítica afín de corregir ciertas deformaciones realizadas de los principales puntos de la teoría marxista en el curso de su historia.

Por demás, son interesantes las preguntas que para Gramsci deberían ser tratadas a fin de lograr cierta sistematización teórica del materialismo histórico. Estas son: “¿Qué es la filosofía?; ¿en qué sentido puede llamarse filosofía una concepción del mundo?; ¿cómo se ha concebido hasta ahora la filosofía?; ¿la filosofía de la praxis[2] innova esta concepción?; ¿qué significa una filosofía especulativa?; ¿podrá tener nunca la filosofía de la praxis una forma especulativa?; ¿qué relaciones existen entre las ideologías, las concepciones del mundo, las filosofías?; ¿Qué relaciones existen o deben existir entre la teoría y la práctica?; ¿Cómo conciben estas relaciones las filosofías tradicionales? Se trata de jugosas cuestiones dejadas de lado en el texto de Bujarin, el cual comienza de plano con una crítica a las filosofías tradicionales. En definitiva, lo que Gramsci está sugiriendo es algo didácticamente muy nuevo, hacer un manual que en vez de “bajar línea” desarrollando una serie de contenidos lejanos a su supuesto receptor o alumno, partir de aquellas cuestiones cercanas al mismo para cuestionarlas. Esto no es otra cosa que hacer “filosofía de la praxis” al mismo tiempo que se enseña la “filosofía de la praxis” o concretamente, el materialismo histórico.[3]

Más adelante, Gramsci sostiene que Bujarin nunca justifica las siguientes dos afirmaciones: que el “materialismo filosófico” es la verdadera filosofía y que el materialismo histórico es una “sociología”. Si esto es así, dice el marxista italiano, Bujarin está aceptando que la teoría del materialismo histórico coincide con el materialismo filosófico cuestión que el mismísimo Marx critica ya en sus famosas *Tesis sobre Feuerbach* de 1845 y que trae aparejados una serie de trastornos epistemológicos. Más aun, Gramsci va a cuestionar esta idea (directamente relacionada con lo anterior) de que el materialismo histórico es una sociología deteniéndose un poco más en esta fuerte afirmación de su camarada ruso.[4] Sostiene que habría que explicar qué clase de sociología es el materialismo histórico, si es una sociología que consiste en la colección de observaciones empíricas y reglas de investigación histórica o si es ciencia de la política y de la historiografía. Como en el manual de Bujarin esto no está respondido, Gramsci argumenta que no hay teoría lisa y llanamente en el libro y que no es claro el nexo entre la primera proposición del título general y la segunda proposición, *Ensayo Popular sobre Sociología Marxista*. Es más, dice que la segunda sería más adecuada para el título si Bujarin hubiese dado un significado más acotado para el término sociología. En realidad, lo que preocupa a Gramsci es esta cuestión de la identificación del materialismo histórico con la sociología.[5] Detengámonos un momento en este densísimo punto.

Gramsci sostiene que el materialismo histórico nació como un conjunto de “aforismos y de criterios prácticos por pura casualidad, porque su fundador dedicó sus fuerzas intelectuales a otros problemas especialmente de orden económico (en forma sistemática)” aforismos y criterios prácticos en los que se encuentra implícita una filosofía. (p. 16) Para Gramsci, la sociología tal como él y sus contemporáneos podían abordarla como objeto de análisis (la de básicamente, la de Durkheim y Weber, sólo por nombrar los fundadores de la sociología clásica) había intentado crear un método científico de la “ciencia histórico-política”[6] en dependencia de un sistema filosófico, el positivismo, sobre el cual también ella misma ha influido parcialmente.

Ahora bien, esta sociología basada en el modelo de las ciencias naturales se ha convertido, al mismo tiempo, en la filosofía de los no filósofos, el sentido común de la comunidad

intelectual que le da vida, en una herramienta para la legitimación del orden capitalista. Gramsci dice, concretamente, que esta sociología es “un intento por determinar experimentalmente las leyes de la evolución de la sociedad humana para poder prever el futuro con la misma certeza con que se prevé que de una bellota saldrá una encina”. (p.16) Así, el naturalismo, el mecanicismo o el evolucionismo vulgar y en general, el positivismo son, en rigor, quienes actúan como base sobre la cual se edifica la sociología clásica; sociología que se encuentra lejos de la dialéctica y muy cerca de la lógica formal. Esto no quiere decir, alega Gramsci, que no tenga utilidad conocer las leyes generales, sólo que “hay que llamar al pan pan y presentar los tratados de tal género como son”. (p. 17)

Lo que el marxista italiano está defendiendo es la idea de que el materialismo histórico o filosofía de la praxis es una filosofía, que es una filosofía a sistematizarse, que hay mucho que hacer dentro de ese programa de investigación (puesto que Marx sólo dejó ciertos lineamientos) pero que así como se presenta está muy lejos de ser una sociología, menos una sociología construida sobre la misma base que la sociología clásica de fines del siglo XIX, esa que toma como sustento filosófico el positivismo o el materialismo, materialismo que Bujarin sostiene es la verdadera teoría del materialismo histórico. El idealismo propio de la filosofía especulativa tradicional, una disciplina de las categorías y la síntesis a priori del espíritu, es una forma de abstracción anti-histórica. Por su parte, la filosofía materialista implícita en el *Ensayo Popular* podría decirse que es un idealismo al revés, en el sentido de que los conceptos y clasificaciones empíricos sustituyen a las categorías especulativas, siendo por su parte tan abstractos y anti-históricos como las propias de la posición adversaria.[7]

Más adelante, Gramsci va a concentrarse en un debate que tuvo que dar el mismo Bujarin mientras trabajaba en el manual. Sostiene que al autor del manual “se le presentan objeciones” de parte de un grupo que consideraba que el materialismo histórico no puede ser sociología dado que el mismo sólo puede expresarse en trabajos históricos concretos. La objeción, lisa y llanamente, tiene que ver con la vieja discusión acerca de los universales. Lo que pueden estarle planteando a Bujarín es que no pueden elaborarse leyes de la historia y que sólo se puede analizar casos particulares. Gramsci dice que su colega ruso directamente no contesta o lo hace simplemente con frases. Entonces toma cartas en el asunto y afirma que sí se puede hacer “teoría de la historia y de la política porque aunque los hechos sean siempre individuales y mutables en el flujo del movimiento histórico, los conceptos se pueden teorizar; de otro modo ni siquiera se podría saber lo que es el movimiento ni la dialéctica y se caería en una nueva forma de nominalismo” (p. 17)

Gramsci no niega la teoría ya que dicha negación iría incluso en contra de la posibilidad de la dialéctica. El problema que se debe plantear no es ese sino el de cuál es la teoría, cuál es la base filosófica que debe sostener la praxis y en todo caso si la teoría funciona o puede funcionar una vez aislada por el mecanismo gnoseológico que sea como orientadora de la praxis política. Dicho en otros términos y más concretamente: ¿debe ser la dialéctica o la lógica formal el sustento del marxismo? ¿Materialismo histórico o materialismo? ¿Sociología o filosofía de la praxis? A continuación, una posible respuesta: “la reducción de la filosofía de la praxis a una sociología ha representado la cristalización de la tendencia errónea ya criticada por Engels (en sus cartas a dos estudiantes publicadas en *Sozial Akademiker*), que consiste en reducir una concepción del mundo a un formulario mecánico que da la

impresión de tener toda la historia en el bolsillo”. (p. 17)[8]

Una cosa es involucrarse en la reflexión y la crítica, en la construcción y la sistematización de la filosofía de la praxis y otra es transformar una serie de frases, aforismos, párrafos sueltos dejados por los fundadores del marxismo en una sociología que pretende extraer leyes de lo particular y aplicarlas en todos los casos pasando por alto las particularidades y complejidades propias de la realidad histórica y el hecho de que las leyes mismas deban ser revisadas permanentemente. Este modo de proceder junto con el reduccionismo y el mecanicismo era una de las características que Gramsci veía en la posición de lo que solía llamarse la “tendencia deteriorada” del marxismo que a partir de la reducción a una determinada cantidad de categorías y leyes quiere explicar todo proceso histórico-político en la sociedad sin comprender que precisamente en las sociedades humanas ocurren novedades que exigen cambios en la teoría misma. “Esta tendencia ha constituido el mayor incentivo para las fáciles improvisaciones periodísticas de los genialoides”. (p. 17)

La cuestión de si debe tomarse como base al materialismo queda claramente respondida. Ahora bien, queda un tema abierto para la reflexión y el debate y se expresa en las siguientes preguntas: ¿puede basarse una práctica política transformadora en leyes científicas? ¿Cuáles, de qué tipo, rígidas, inmutables o en permanente fluir? En definitiva, ¿puede ser el materialismo histórico una sociología científica?

Volviendo al tema de la sociología y el materialismo histórico, Gramsci va a sostener que “negar la posibilidad de construir una sociología que no sea la misma filosofía de la praxis no significa que no se pueda elaborar una compilación empírica de observaciones prácticas [...] no puede excluirse la utilidad práctica de la identificación de ciertas leyes de tendencia más generales que correspondan en política a las leyes estadísticas o de los grandes números, tan útiles para hacer avanzar a las ciencias naturales”. (p. 18) Pero, más adelante, comienzan los reparos. Las leyes pueden ser útiles para anticipar resultados en física, química, etc. De hecho eso es lo que hacen los científicos enrolados en estas disciplinas. Si el científico se equivoca, pues la ciencia misma se corrige buscando nuevas leyes que reemplacen a las erróneas. Ahora bien, esto no puede pasar en política debido a que un error, sostiene Gramsci, conllevaría a “verdaderas catástrofes”. (p. 18) Con todo esto, Gramsci está mostrando que no puede hacerse política con una sociología construida sobre la base de una filosofía naturalista, materialista o positivista; que no puede hacerse una política entendida como acción permanente para la transformación de lo dado, a partir de leyes elaboradas a partir del modelo abstracto. En el caso de la praxis política, no pueden abstraerse leyes desde el agrupamiento de casos al estilo inductivo o como lo hace la estadística, para luego tornarlas inmóviles y pretender a partir de ellas, explicar las particularidades en el devenir histórico. Hay que prestar atención a las particularidades, a los hombres concretos. Gramsci sostiene que las leyes estadísticas sólo se pueden utilizar en política en la medida en que las grandes masas de población permanezcan inmóviles o pasivas, cosa que no sucede en la realidad. Esto hace que toda anticipación o explicación realizada a partir de la aplicación de este tipo de elaboración nomológica sea tremendamente parcial y aleatoria. Por otra parte, la acción política por sí misma tiene a hacer salir a la población de la pasividad.

Es interesante el análisis que posteriormente hace Gramsci del caso de la economía. Está

claro que la intención del marxista italiano es mostrar que ni siquiera aquella ciencia social considerada a menudo por algunos intelectuales más cercana a las ciencias naturales puede basarse en “estadísticas mecánicamente establecidas”. Las acciones individuales son imprevisibles y esto hace imposible anticipar resultados en función de leyes extraídas a partir de modelos inductivos. Ni qué hablar, dirá Gramsci, si consideramos la política contemporánea (él hablaba de la de su época pero bien podríamos emplear sus afirmaciones para el contexto actual) y el accionar de los partidos y los organismos colectivos en general donde lejos de poder basarnos en casos individuales como punto de partida para el establecimiento de leyes, lo que tenemos es “coparticipación activa y consciente, por compasión, por experiencia de los particulares inmediatos [...] un vínculo estrecho entre las grandes masas, el partido, el grupo dirigente; y todo el complejo, bien articulado se mueve como un hombre-colectivo”. (p. 19)

En definitiva, Gramsci destaca el valor de tomar nota de los sentimientos reales propios de los individuos, de las particularidades, más que de presuposiciones basadas en leyes elaboradas sobre la base de una filosofía materialista, naturalista o positivista. Por demás, deja planteado el problema de si puede hacerse política desde el fantástico mundo de las abstracciones nomológicas (elaboradas desde la lógica formal o la dialéctica) o si es preciso bajar con frecuencia al barro de la historia para ver qué pasa con los sujetos de carne y hueso, esos que lejos de los caprichos científicos sufren, gozan, viven y mueren. En este punto, el italiano concuerda con Lukács en eso de que las leyes del marxismo son tendenciales no estáticas.

La filosofía de la praxis gramsciana está lejos de la sociología en el sentido que es una teoría abierta y en permanente desarrollo que se opone a toda forma de esquematización y a la reducción a teorías o tesis fijas que la cristalicen. Bujarin, por su parte, se corre de esta manera de la tradición marxista porque lejos de criticar el modo en que se construye conocimiento en las ciencias de la naturaleza y permanecer en la dialéctica, aplica el método de esas ciencias y toma su fundamento filosófico, el materialismo vulgar, para emprender el estudio de la sociedad.[9]

En definitiva, y esto sería tema de un debate que aquí sólo podemos dejar planteado, y que tiene que ver con aquello que insinuábamos más arriba: ¿puede el materialismo histórico ser una sociología? En otros términos, la pregunta que quedaría picando es: ¿se puede hacer política transformadora, revolucionaria convirtiendo al marxismo en una sociología, puede la sociología marxista por sí sola hacer la revolución del proletariado o es preciso hacerla considerando al materialismo histórico como una filosofía, una nueva filosofía de los no filósofos, una nueva forma de sentido común que lucha para convencer, para transformar primero, el sentido común burgués, para así después poder tomar el poder? A mi juicio la crítica gramsciana de la sociología en general incluye una crítica a la sociología comúnmente conocida como clásica (la de Durkheim y Weber, por ejemplo) y a la sociología marxista del estilo Bujarin.

Existen razones históricas para ello. La sociología clásica había venido a legitimar y establecer fundamentos científicos para sostener y reproducir el orden capitalista triunfante; orden que hacía tiempo ya se había fundamentado gracias al trabajo de la filosofía política, herramienta intelectual de la burguesía para luchar contra el antiguo

régimen. En cuanto a la sociología marxista, ésta también tuvo un rol dentro del mantenimiento del orden. Había que fundamentar y legitimar la ideología revolucionaria como doctrina del Estado una vez tomado el poder luego de la Revolución del 17 y asegurar el orden dentro de la nueva sociedad. El proceso de sociologización del marxismo - del cual el manual de Bujarin es sólo un hito destacado- fue la respuesta teórica que pasó por encima de muchos de los aportes de Lenin y ni que hablar de la postura trotskista. En Italia, y en Occidente en general, la realidad era otra. Así volvemos a uno de los primeros temas trabajados. Aquel que se relaciona con el modo en el que debe darse la revolución en Occidente. Gramsci, recordemos, se apartaba de la idea de tomar el poder por la fuerza y se inclinaba por la lucha contra-hegemónica.

En un próximo encuentro, abordaremos las críticas dirigidas al modo en que debe estructurarse el materialismo histórico y al densísimo tema de la relación entre estructura, superestructura y movimiento histórico y trataremos de entrever el tratamiento que el marxista italiano da a estas interesantes cuestiones.

Notas

[1] Sobre esto existen discusiones muy densas que no puedo tratar aquí referidas a la pertinencia de los subtítulos empleados por los editores de los cuadernos. Gramsci seguramente escribió de corrido y luego fue obra de los editores incorporar títulos y subtítulos a las notas.

[2] Recordemos que Gramsci, por el hecho de estar encarcelado y tener que cubrir sus espaldas puesto que sus escritos eran revisados, hablaba de filosofía de la praxis y no de materialismo histórico o marxismo, categorías que sí transcribía cuando eran sus interlocutores los que hablaban en el texto.

[3] De hecho esta idea tuvo sus derivaciones en la pedagogía y muchos pedagogos progresistas todavía hoy toman como referente a Gramsci para fundamentar sus respectivas posturas.

[4] La discusión queda más clara si se la sitúa históricamente. Por una parte, por entonces, existía una tendencia (propia de la II Internacional) a la recuperación de algunas cuestiones teóricas o metodológicas propias de las denominadas ciencias sociales para ser integradas al marxismo. Por su parte, el denominado “marxismo ortodoxo” sin mediar crítica alguna a las cuestiones que se pretendían incorporar, cerraba filas y acusaba de revisionismo a dicha la tendencia anteriormente citada. Frente a la denominada “sociología burguesa” se proponía como verdadera y única sociología al materialismo histórico. El trabajo de Nikolái Bujarin se inscribe en esta tendencia.

[5] Gramsci hablaba de dos tendencias dentro del marxismo: la progresiva dentro de la cual se incluía y la regresiva, caracterizada por el reduccionismo, el mecanicismo y el dogmatismo; aquella que quería hacer del materialismo histórico una sociología dentro de la cual, el marxista italiano colocaba a Bujarin.

[6] En Gramsci, sociología como “ciencia histórico-política” es lo mismo que sociología como “ciencia de la sociedad”.

[7] Aquí hay una cuestión interesante. El rescate del materialismo clásico realizado por Bujarín tiene como propósito tomar distancia de las posiciones idealistas propias de algunos filósofos considerados por el partido como representantes de la burguesía que habían absorbido algunos elementos del materialismo histórico a sus propios sistemas idealistas como por ejemplo Croce, Gentile, Sorel y Bergson).

[8] Se trata de las cartas publicadas en "Der Sozialistische Akademiker" en 1895, una a Bloch y otra a Borgius. En una carta a Bloch, Engels sostiene entre otras cosas que: “Según la concepción materialista de la historia, el factor que en última instancia determina la historia es la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto. Si alguien lo tergiversa diciendo que el factor económico es el único determinante, convertirá aquella tesis en una frase vacua, abstracta, absurda. La situación económica es la base, pero los diversos factores de la superestructura que sobre ella se levanta --las formas políticas de la lucha de clases y sus resultados, las Constituciones que, después de ganada una batalla, redacta la clase triunfante, etc., las formas jurídicas, e incluso los reflejos de todas estas luchas reales en el cerebro de los participantes, las teorías políticas, jurídicas, filosóficas, las ideas religiosas y el desarrollo ulterior de éstas hasta convertirlas en un sistema de dogmas-- ejercen también su influencia sobre el curso de las luchas históricas y determinan, predominantemente en muchos casos, su forma. Es un juego mutuo de acciones y reacciones entre todos estos factores, en el que, a través de toda la muchedumbre infinita de casualidades (es decir, de cosas y acaecimientos cuya trabazón interna es tan remota o tan difícil de probar, que podemos considerarla como inexistente, no hacer caso de ella), acaba siempre imponiéndose como necesidad el movimiento económico. De otro modo, aplicar la teoría a una época histórica cualquiera sería más fácil que resolver una simple ecuación de primer grado.” Toda la carta es jugosísima. Unas líneas más adelante, Engels dirá “El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa de la que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios, teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de las acciones y reacciones. Pero, tan pronto como se trataba de exponer una época histórica y, por tanto, de aplicar prácticamente el principio, cambiaba la cosa, y ya no había posibilidad de error. Desgraciadamente, ocurre con harta frecuencia que se cree haber entendido totalmente y que se puede manejar sin más una nueva teoría por el mero hecho de haberse asimilado, y no siempre exactamente, sus tesis fundamentales. De este reproche no se hallan exentos muchos de los nuevos «marxistas» y así se explican muchas de las cosas peregrinas que han aportado...” En la otra famosa carta, la que dirige a Borgius Engels sostiene: “El desarrollo político, jurídico, filosófico, religioso, literario, artístico, etc., descansa en el desarrollo económico. Pero todos ellos repercuten también los unos sobre los otros y sobre su base económica. No es que la situación económica sea la causa, lo único activo, y todo lo demás efectos puramente pasivos. [...] No es pues, como de vez en cuando, por cuestiones de comodidad, se quiere imaginar, que la situación económica ejerza un efecto automático; no, son los hombres mismos los que hacen la historia, aunque dentro de un medio dado que los condiciona, y a base de las relaciones efectivas con que se encuentran, entre las cuales las decisivas, en última instancia, y las que

nos dan el único hilo de engarce que puede servirnos para entender los acontecimientos son las económicas, por mucho que en ellas puedan influir, a su vez, las demás, las políticas e ideológicas.” Engels parece aquí reconocer que el foco puesto en la producción económica tiene un rol instrumental, metodológico pero que ontológicamente lo que se da es una dialéctica entre todas las manifestaciones.

[9] Lenin mismo decía acerca de las deficiencias dialécticas de su joven camarada Bujarin “sus conceptos teóricos sólo pueden ser considerados, desde todos los puntos de vista, marxistas con la mayor reserva, porque hay en él algo de escolástico (no ha estudiado nunca y pienso que jamás ha entendido del todo la dialéctica”.

Atenea Buenos Aires

https://www.lahaine.org/est_espanol.php/apuntes-sobre-las-notas-criticas-al-ensa-1