

Santiago (120)

EL PENSAMIENTO UNIVERSAL

Omar Guzmán Miranda

Tamara Caballero Rodríguez

A propósito de la sociología y el centenario de “Materialismo y Empirocriticismo”

Lenin no prestó tanta atención a la ciencia sociológica que se fue conformando casi en el mismo transcurso de su vida, lo cual no quiere decir que no realizara análisis sociológicos en el contexto de sus explicaciones sobre el materialismo histórico y de las críticas que hizo a los socialdemócratas rusos que en su opinión bebieron en las fuentes de filosofías idealistas que determinaron el carácter idealista subjetivo de sus concepciones.

El consideraba que la asunción por los socialdemócratas de una base filosófica diferente a la que emanaba del materialismo histórico y del materialismo dialéctico de Marx y Engels, podía no sólo deformar la naturaleza del materialismo, sino la misma práctica revolucionaria, conduciendo a esos pensadores a posiciones teóricas al servicio de clases sociales y fines opuestos a los intereses de la revolución. En esta intención de partida se mueve el origen de la obra *Materialismo y Empirocriticismo*, pero que, en este caso, la preocupación fundamental giró en demostrar, -más bien, en postular- los puntos filosóficos de partida del materialismo

frente al empiriocriticismo, lo cual llevó a cabo refutando la obra de sus fundadores Mach y Avenarius, más que la de los mismos empiriocriticistas rusos. En última instancia, en esta obra, lo sociológico se analiza desde lo estrictamente filosófico.

El mejor análisis sociológico de Lenin se encuentra, -y que es donde se debe encontrar una sociología leninista relevante-, en el análisis de la práctica social revolucionaria en la que él se vio envuelto en búsqueda de un cambio social, y donde nos muestra una indiscutible dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo en función de ese cambio social. Aquí supo atenerse muy bien a una realidad objetiva en la que, en dependencia de las clases sociales existentes, se desarrollaba una lucha no exenta de conciencias o faltas de conciencias en función del poder político que unos trataban de mantener y que otros trataban de cambiar. En este caso, a Lenin no le quedaban dudas no sólo sobre la importancia del estudio de la realidad objetiva –casi el objetivo principal en *Materialismo y Empirocriticismo*– sino también de las subjetividades que se encerraban en todo ser social. Lenin no está negando allí la existencia de la subjetividad en los procesos sociales objetivos, sino su interpretación filosófica en el marco del idealismo subjetivo.

En la misma obra *Materialismo y Empirocriticismo* nos señala tal cuestión para dejarnos clara su posición sociológica al respecto cuando afirma “de que los hombres, al tratarse, lo hacen como seres conscientes (...)”.¹ El realiza este planteamiento correcto aquí para señalar la deficiencia de Bogdanov de identificar el ser social y la conciencia social, como mismo tampoco pueden ser identificadas la objetividad y la subjetividad, aunque existan en un mismo contexto social en interacción dialéctica, lo cual es diferente a la identidad. La cita completa en cuestión dice:

El ser social y la conciencia social no son idénticos, exactamente igual que tampoco lo son el ser en general y la conciencia en general. De que los hombres, al tratarse, lo hacen como seres conscientes, en modo alguno dimana que la conciencia social sea idéntica al ser social. En todas las formaciones sociales más o menos complejas –sobre todo en la capitalista-, cuando los hombres comienzan a tratarse, no tienen

¹ V.I. Lenin, *Materialismo y Empirocriticismo*, Moscú, Editorial Progreso, pág. 337

conciencia de qué relaciones sociales se establecen entre ellos, de qué leyes presiden el desarrollo de estas relaciones, etc. Por ejemplo, cuando un campesino vende su trigo, entra en “trato” con los productores mundiales de trigo en el mercado mundial, pero sin tener conciencia de ello, sin tener conciencia tampoco de qué relaciones sociales se establecen en el intercambio. La conciencia social refleja el ser social: así es como enseña Marx. El reflejo puede ser una copia aproximadamente exacta de lo reflejado, pero es absurdo hablar de su identidad.²

Pero la conciencia de pertenencia a una condición social determinada, no tiene que ser tampoco necesariamente idéntica a la conciencia personal o subjetividad de los individuos, porque la misma puede referirse aunque sea a la ignorancia de ese hecho social al cual pertenece y por ende, porta alguna motivación subjetiva referida a otro sujeto (tal vez más próximo a él) y orientada por éste. En el marxismo mismo se incorporan las nociones de clase en sí y clase para sí para señalar que siempre hay conciencia social, siempre hay subjetividad. No tener conciencia de algo, no quiere decir que no se tenga conciencia de nada. El mismo ser social no siempre se refiere a una estructuración determinada de la vida social de los individuos y clases, puede ser tan rica y múltiple que se refiera a estructuración de regulaciones, integraciones, diferenciaciones e interacciones sociales desde el nivel más macrosocietal hasta el más microsocietal. El reflejo no presupone la contemplación pasiva por el sujeto de la realidad, sino también la actividad subjetiva mediante la cual el sujeto, visto como activo, construye esa realidad.

En la medida que el mismo Engels entró en relación con las críticas de unilateralidad que se le hacían al marxismo, destacó que para el marxismo de la misma manera que la base económica determina la superestructura, ésta determina también a aquella. Sin embargo, esta no es una tesis de aclaración final del marxismo ante un derrotero dogmático. En una de sus primeras obras, en *La Ideología Alemana*, sin lugar a dudas una de las vanguardistas en las aclaraciones teóricas de la sociología de Marx y Engels (por supuesto en el espíritu del materialismo histórico y no de ninguna gnoseología), ellos definen la tesis fundamental de una sociología

² *Ibidem*

dialéctica: “(...) las circunstancias hacen al hombre en la misma medida en que éste hace a las circunstancias”.³ Muchas personas consideran que Marx tuvo una preocupación absoluta por las estructuras sociales, y que veía al sujeto de una manera determinada y pasiva únicamente, sin embargo, nada más lejos de la verdad, para él el papel de la actividad subjetiva en la creación de las estructuras sociales es vital en la construcción de la práctica social.

Por supuesto, Lenin tiene claridad de este presupuesto dialéctico, la cuestión estriba en que la intención y el contenido explícito de *La ideología alemana*, consisten estrictamente en demostrar la concepción materialista de la historia, o sea, destacar las bases de la sociología marxista; pero este no era el cometido de *Materialismo y Empirocriticismo* que de una intención sociológica motivacional inicial, pasó a un contenido estrictamente filosófico para definir las tesis de partida del materialismo frente al idealismo subjetivo y desde una visión gnoseológica de la realidad analizó a la realidad objetiva tanto en su manifestación estrictamente físico-natural como en la social. Si se hubiera ubicado en la ciencia sociológica con las herramientas propias del materialismo histórico, y su propia experiencia de analizar la práctica social concreta, hubiera realizado un enfoque más completo de la realidad objetiva al verla también como realidad social en la que la objetividad presupone la subjetividad, y la subjetividad a la objetividad en el marco de las relaciones sociales.

Las relaciones sociales que encarnan al ser social, no están dadas únicamente por las entidades físico-biológicas, sino también por la actividad, por la conciencia de quienes se relacionan. Este aspecto activo del ser social, creía Marx, que el materialismo contemplativo había permitido que lo desarrollara el idealismo, que lo era porque asumía la otra posición extrema de considerar que las ideas o las subjetividades podían existir de manera abstracta al margen de la práctica social. El factor determinante que hace al materialismo, no gnoseología sino historia, es que considera que las prácticas sociales se ubican en condiciones sociales que generan

³ Carlos Marx; F. Engels, *La ideología alemana*, La Habana, Editora política, 1979, pág. 39.

contradicciones sociales en las clases y personas que conducen a la transformación social revolucionaria a partir de la conciencia que éstas adquieren de las relaciones de dominación existentes y de la necesidad de crear nuevas estructuras sociales con un nuevo poder. La sociedad es un proceso histórico natural en el que se potencia la dialéctica, no solo como mero método, sino también como cambio social sustantivo que se caracteriza por ser objetivo, aunque unos sujetos lo quieran frenar (porque no lo desean y quieren mantener las estructuras dominantes) y otros lo busquen porque no pueden vivir más en las viejas estructuras establecidas. En ningún caso la tesis del ser social como conjunto de relaciones sociales y de que el ser social determina la conciencia social, presupone la existencia de individuos desubjetivados, sin creatividad, sin ideas, sentimientos y aspiraciones. La perspectiva de Marx es justamente relacional, pero de individuos e instituciones que se concretan en el marco de esas relaciones, que no son otra cosa que la práctica social.

Lenin realmente no profundizó en esta sociología en *Materialismo y Empirocriticismo*, no porque le fuera desconocida, sino porque le resultaba evidente (y la aplicó en sus análisis más diversos de la sociedad), y lo que había que evitar era una reducción del marxismo a un cuerpo gnoseológico ajeno en vista de que Marx y Engels le prestaron más atención justamente al aspecto sociológico (e incluso al económico) de su teoría más que al gnoseológico. Pero no cabe duda que ésta sería una tarea de la que podían venir críticas porque se salía de lo concreto hacia lo más abstracto, el análisis se cerraba únicamente en la teoría del conocimiento que vista de manera separada de la práctica humana podía aparecer como mera metafísica.

Marx y Engels, que nutrieron su crecimiento en la fuente de Feuerbach y alcanzaron la virilidad en la lucha contra los emborronadores, pusieron naturalmente la máxima atención en coronar el edificio de la filosofía del materialismo, es decir, en la concepción materialista de la historia y no en la gnoseología materialista (objetivo de este libro de *Materialismo y Empirocriticismo*- OGM). Por eso, Marx y Engels hicieron en sus obras más hincapié en lo dialéctico que en lo materialista del materialismo dialéctico e insistieron más en lo histórico que en lo materialista del materialismo histórico. Nuestros machistas, que pretenden ser marxistas, han abordado el marxismo en un periodo histórico completamente distinto, lo han abordado en un momento en que la filosofía burguesa se ha especializado sobre todo

en una gnoseología y tras de asimilar de manera unilateral y deformada ciertas partes constitutivas de la dialéctica (el relativismo, por ejemplo), ha prestado su atención preferente a la defensa o la restauración del idealismo por abajo y no del idealismo por arriba.⁴

La sociología, no es ni materialista ni idealista porque la realidad social no podría ser analizada en términos de prioridad de lo material o de lo ideal, de lo objetivo o de lo subjetivo, en vista de que ella no podría realmente existir sin la coexistencia de ambos momentos. Las relaciones de prioridad que conllevan a una ubicación materialista o idealista se establecen, más bien, en el marco de la filosofía en la que estos dos aspectos contrapuestos constituyen de acuerdo al partido filosófico que lo asuma posiciones de partida, antes de las cuales se supone que no hay nada. Al ser la ciencia más abstracta, la filosofía parte de los conceptos más separados de la realidad y de los restantes conceptos. A la sociología no le resulta esencial tal abstracción, sino la relación concreta de esos aspectos que no implica por supuesto la dilución o reducción de uno en otro y mucho menos su identidad como si la realidad fuera tan simple que admitiera sólo a una de las manifestaciones de su composición compleja y multilateral.

Naturalmente, la oposición entre la materia y la conciencia tampoco tiene significado absoluto más que dentro de los límites de un dominio restringido: en este caso, exclusivamente dentro de los límites de la cuestión gnoseológica fundamental acerca de qué se debe tener por lo primario y qué por lo secundario. Más allá de estos límites la relatividad de tal oposición no suscita duda alguna.⁵

Esta aclaración de Lenin es muy útil para analizar a la misma sociología por la naturaleza compleja de la realidad social, que no puede ser reducida a un análisis meramente gnoseológico.

No obstante, las concepciones sociológicas admiten un análisis filosófico, aunque éste no defina su filiación sociológica a uno u otro paradigma sociológico. Sólo cuando se parte de lo realmente

⁴ V.I., Lenin, *op.cit.* págs. 344-345.

⁵ *Ibidem*, págs. 149-150.

esencial para la filosofía, es que podemos referirnos al carácter idealista o materialista de una sociología o disquisición teórica de ella. En este sentido, la discusión de cualquier ciencia admite ser analizada en sus bases filosóficas sin que esto implique un análisis esencial de las bases de esa ciencia en cuestión.

Si nos referimos a que el punto de partida de toda investigación sociológica, está constituida por la realidad externa al sujeto investigador que se le presenta a éste en forma de dato empírico, ya sea cuantitativo o cualitativo, pues indiscutiblemente estamos frente a un análisis filosófico materialista de la sociología. Tanto Emile Durkheim como Max Weber, que parten respectivamente del hecho social y del hecho histórico respectivamente, tienen indiscutiblemente un punto de partida netamente materialista.

Pero si nos detenemos en el caso de Emile Durkheim cuando en un tipo de hecho social descrito por él, el inmaterial, dado en la moral, la educación, o la cultura que se constituyen en realidad objetiva ideal que determina a los individuos, nos encontramos frente a un idealista objetivo. En Max Weber, ocurre algo similar, porque considera que sin motivación subjetiva no podría existir acción, aunque la misma llega a ser reconocida (objetivada en el marco de la conexión de sentidos de ambos), por lo que la subjetividad tal como la ve el sujeto es el punto de partida de lo social, lo cual implica una visión idealista subjetiva.

Estas contradicciones que nos lleven a ver a una misma sociología como idealista y materialista al mismo tiempo en sus aspectos puramente esenciales, nos sacan del objetivo mismo de la sociología, el estudio de la realidad social en su carácter complejo. Pero esto, también nos puede pasar con otras ciencias como la física y la biología. No significa esto que el análisis filosófico no sea viable en la sociología como en cualquier otra ciencia, sino que es esto justamente: análisis filosófico. Y del mismo no se puede inferir la naturaleza o característica de las concepciones propiamente de esas ciencias. Aceptarlo sería aceptar la posibilidad del reduccionismo de todas las ciencias a la filosofía con las consecuencias que de ahí se desprendan. La integración de las ciencias no implica la reducción del objetivo de una al de otra.

El surgimiento de la sociología, se debió en parte a la imposibilidad de seguir estudiando los problemas sociales desde lo filosófico, como se venía haciendo desde la antigüedad debido a las limitaciones

en la profundización del estudio de lo social que ello implicaba. La filosofía no podía seguir estudiando los problemas sociales, desde la abstracción y cosmovisión que la caracterizada, cuando estaba ocurriendo en el siglo XIX una mayor complejización de los procesos de diferenciación, regulación, integración e interacción sociales que irrumpieron con el desarrollo de la industria, las comunicaciones, el transporte, la revolución científico-técnica, la inclusión social que harían ir entrando al mundo en una mayor interdependencia al mismo tiempo que se acrecentaban las diferenciaciones, a lo cual se le dio el nombre posteriormente de globalización.

Se necesitaba de una perspectiva teórica-científica más concreta que diera respuestas específicas y aplicadas al ser social. Pero quienes vislumbran inicialmente esa necesidad no fueron otros que aquellos que hasta el momento se ocupaban de explicar los problemas sociales: los filósofos. Y el siglo XIX se encuentra ante tres grandes vertientes que proyectan sus preocupaciones filosóficas tomando como objeto de sus preocupaciones a lo social: el positivismo, el irracionalismo y el materialismo histórico. Cuando estas tres vertientes extremaron sus preocupaciones no sólo al referirse a lo social, sino en investigarlo, partiendo de la misma realidad social, surgieron los tres grandes paradigmas de la sociología que respondían (o más bien seguía, heredaron) respectivamente a cada una de estas tres vertientes de la filosofía: la sociología objetivista, la sociología subjetivista y la sociología dialéctica.

En la sociología objetivista, que nació del positivismo, se consideraba fundamental el estudio de las estructuras sociales, lo objetivo, lo macro, lo consensual, el orden, la sociedad, aplicando preponderantemente una metodología cuantitativa. La sociología subjetivista, heredera del irracionalismo filosófico, se detenía más en la acción social, lo subjetivo, lo micro, lo conflictivo, el desorden o cambio, el individuo y partía para ello de una metodología cualitativa. La sociología dialéctica, que tomó su referente en el materialismo histórico, presupone que la realidad social es compleja y multilateral y por lo tanto, considera que existe una relación entre estructura y acción, macro y micro, objetivo y subjetivo, consenso y conflicto, orden y cambio, sociedad e individuo, y la metodología utilizada triangula lo cuantitativo y lo cualitativo. Se trata de pares de conceptos referenciales que se oponen y determinan

mutuamente, creando una intrincadísima red que crea una compleja vinculatoriedad entre cada par con el resto. Por supuesto, que los pares de conceptos mencionados no agotan la profundidad epistemológica de la realidad social y no logran nunca reflejarla en su inagotabilidad e incertidumbres, lo cual no constituye un planteamiento agnóstico en cuanto a las posibilidades de conocerla, sino que expresa las limitaciones del sujeto. Tal vez por eso Marx se sale tanto del sujeto como del objeto, y considera que ambos existen y se conocen en la práctica social. Para una sociología dialécticamente relevante, la sociología no estudio los hechos sociales o los hechos históricos, la sociedad o el individuo en sí mismos (o sea de manera abstracta), sino la práctica social en la que tanto sujetos como objetos sólo existen en aras de su transformación para su bien o para su mal.

Los titanes de los tres paradigmas fundamentales de la sociología son respectivamente Durkheim, Weber y Marx. Ellos son clásicos porque constituyen obligatoria referencia y base para el desarrollo ulterior de la sociología. En el fondo, los dos primeros también tienen enfoques multilaterales de la realidad social, aunque parten del hecho social y de la acción social respectivamente. Ya en la actualidad, existe un reconocimiento por parte de los sociólogos más destacados de que la posición teórica que se corresponde con la realidad sustantiva tal y como es, resulta ser la dialéctica.

Los machistas rusos, que es hacia quienes va dirigida la crítica de Lenin, no fueron capaces de deducir la sociología del marxismo de su sociología dialéctica en sí (del materialismo histórico), y se dieron a la tarea de argumentarlo desde una gnoseología que, para error mayor, no era marxista, sino idealista subjetiva (machista), deformándose así el objetivismo (de base materialista en el caso de lo filosófico) propio del marxismo en aras de absolutizar un subjetivismo que si bien éste lo aceptaba también como presupuesto activo de la práctica social en su relación dialéctica con lo objetivo, no lo absolutizaba. (Hay que señalar que ya a finales del siglo XX, luchando contra los excesos tanto de la sociología objetivista como de la sociología subjetivista, aparecieron pensadores que desarrollaron una sociología dialéctica tomando como referencia al materialismo histórico, sería suficiente mencionar sólo a Habermas, Boudiaux y Giddens. Ellos lo lograron porque se ubicaron no en lo estrictamente filosófico, sino en lo social que fue realmente el objetivo principal del materialismo histórico en la visión original de

Marx, que fue llevado por un derrotero gnoseológico bajo las malas interpretaciones entre otros de los mismos machistas rusos y del marxismo soviético inspirado en Stalin).

Lenin consideraba que este idealismo por abajo, es decir, en los supuestos filosóficos-cosmovisivos, podía poner en riesgo la utilización y el contenido correcto de términos con los cuales ellos se estaban dirigiendo a las masas. Se trataba no de que cada cual entendiera cada término a su forma y manera, a su libre albedrío, en lo cual podría radicar no sólo la posibilidad del error cognoscitivo, sino también del error práctico-revolucionario (por eso, muchas veces, Lenin tildó de reaccionaria la obra de los machistas rusos). El significado del término, es portado por los sujetos y sus formas de concientizar la realidad social para el cambio, deben ser canalizadas hacia el cambio adecuado en la medida que comprendan bien las regularidades históricas objetivas de la sociedad. Por supuesto, que aquí no se niega el valor de la subjetividad; todo lo contrario, se considera que una mala formación del sujeto del cambio, no conducirá ni a la captación adecuada del ser social existente ni al cambio mismo del sujeto. No se garantizaría incluso bajo qué premisas teóricas y sociales debería ser cambiado el mismo educador social en tanto todo sujeto social es trasmisor de su subjetividad en la interacción con otros, y sólo en la medida que los hombres cambian (cambian, por ejemplo, su forma de mirar a las cosas, cambian su conciencia) es que logran cambiar las circunstancias adversas que lo rodean. (Luego, en la sociología aparecería el término de agencias de socialización que podían significar una incidencia de las estructuras externas y coercitivas sobre los individuos como considerara Emile Durkheim o de la formación de la conciencia por el mismo sujeto en la medida que interacciona con diferentes factores en el transcurso de su vida, como considerara Mead. Tanto en el caso de la socialización objetivista como de la socialización subjetivista, el educador es educado y, también, es cambiado. Esto es hablando de manera estrictamente sociológica). Pero si la filosofía no tuviera además de otras finalidades, una finalidad social, sería una mera metafísica desvinculada de la práctica de los hombres. Lenin decía al respecto:

14

A lo menos, el positivismo en general y el machismo en particular se han preocupado sobre todo de falsificar sutilmente la gnoseología,

remendando el materialismo y ocultando el idealismo bajo una terminología presuntamente materialista, y han dedicado relativamente poca atención a la filosofía de la historia. Nuestros machistas no han comprendido el marxismo porque lo abordaron, por decirlo así, *desde el otro lado*, y han asimilado –a veces no tanto asimilando como aprendiendo de memoria– la teoría económica e histórica de Marx sin haberse aclarado sus fundamentos, o sea, el materialismo filosófico (...) ¡Quisieran ser materialistas por arriba y no pueden deshacerse de un confuso idealismo por abajo! En Bogdánov se ve *por arriba* el materialismo histórico, si bien es cierto que vulgar y muy deteriorado por el idealismo, y /“por abajo” el idealismo disfrazado de términos marxistas, ajustado al vocabulario marxista. *Experiencia socialmente organizada proceso colectivo del trabajo*, éstas son palabras marxistas, pero sólo palabras encubridoras de una filosofía idealista, para la cual los objetos son complejos de *elementos* o de sensaciones, para la cual el mundo exterior es la *experiencia* o el *empiriosímbolo* de la humanidad, y la naturaleza física un *derivado* de lo *síquico*, etcétera.⁶

La aclaración de los significados reales de los términos que utilizan los machistas rusos, por parte de Lenin, desde una rigurosa perspectiva materialista gnoseológica, se encuentre justificada, ya que refuta el basamento idealista subjetivo que contenían. La cuestión radica en que si un concepto tan aparentemente trivial como el de “experiencia socialmente organizada” es liberada de la realidad objetiva (Lenin a veces la identifica con realidad externa) que la caracteriza tan sólo quedarían las subjetividades en forma de un imposible solipsismo, de las arbitrariedades de un egoísta, o del desajuste de alguien de la vida real en cuyos casos más que prevalecer una conexión de sujetos objetivada en la práctica social, propia de cualquier experiencia, se elimina la intencionalidad de las conciencias de los sujetos reales y sus referencias a un contexto socio-económico y político determinado.

Cuando Lenin critica la expresión de Bagdanov de que “la verdad es una forma ideológica, una forma organizadora de la experiencia humana”⁷, no lo hace a partir del contenido propiamente etimológico de la palabra *experiencia*, sino de la semántica idealista subjetiva que se esconde detrás de ella en la interpretación machista, porque tiende a reducirla únicamente hacia lo interno-subjetivo, con la consabida negación de lo externo objetivo.

⁶ *Ibidem*, pág. 345.

Lenin no critica que la experiencia sea humana, eso es obvio, sino que no se entiende que la misma llega a objetivarse (por ejemplo en la cultura humana ya sea material o espiritual) y convertirse en fuente objetiva del conocimiento experimental de aquellos que actúan y llegan, en ese contexto objetivo en el que se produce dicha interacción experimental, a un conocimiento que si bien adquiere una expresión subjetiva en quienes lo manifiestan, posee una base objetiva que en definitiva no es otra cosa que la base práctico social de donde adquiere sentido y contenido ese conocimiento. Por ejemplo, en la flor que regala el enamorado a su amada, la flor pierde sus cualidades físico-sensoriales (materiales) y se convierte en portadora del valor amor (espiritual), gracias a la práctica social interactiva de ambos que lo hacen a él entregar la flor a la querida como si le entregara la misma vida y de que, al ella recibirla, le regala su más bella sonrisa de agradecimiento, que tampoco tendría sentido fuera del marco práctico en que se entrega o surge. Hay aquí indiscutiblemente una experiencia humana –veámoslo mejor como práctica social- donde debe necesariamente existir subjetividad porque son actores donde cada uno tiene motivaciones y sentidos subjetivos, sin ellos no habría actividad amorosa; pero en la medida en que uno se refiere y orienta por el otro y la sociedad cultiva las prácticas de las demostraciones del amor a través de algo material o ideal, surge una base social objetiva inspiradora de esas maneras de sentir y decir en función del amor. En esta segunda parte no deja de existir lo esencialmente subjetivo, aunque se ha objetivado en lo social, dado en la conexión en sí entre ambos a través del amor, que es una idea, pero no separada de los seres humanos, aunque objetiva porque se encuentra en el contexto de la práctica social. Claro, aquí la dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo sería incomprensible e inexplicable fuera de la práctica social amorosa que es tan humana como real. Su realidad, por supuesto, es compleja y multilateral.

Sigue Lenin su crítica diciendo que Bogdanov tras decir que la experiencia es subjetiva, niega la existencia de verdad objetiva:

“(…) si la verdad es sólo una forma ideológica, no puede haber verdad independiente del sujeto, de la humanidad, pues nosotros como Bogdanov, no conocemos otra ideología que no sea la humana. Y aún más clara es la respuesta negativa de Bogdanov en la segunda parte de su frase: si la verdad es una forma de la experiencia humana, no puede haber verdad independiente de la humanidad, no puede haber verdad objetiva”.⁸

No cabe duda, que la realidad compleja y múltilateral, -compuesta de elementos objetivos y subjetivos, materiales e ideales, estructurales y activos, consensuados y conflictivos, ordenados y desordenados, etcétera -, no deja de ser una realidad externa para los sujetos participantes en la práctica social desde su interioridad tanto con su experiencia vivida en sí misma como con su conciencia en tanto sólo gracias a que el sujeto se ve a sí mismo como objeto (que está fuera de sí mismo) y como sujeto (que está en sí), es que puede ser un ser social. Pero el interaccionismo simbólico de Mead y Blummer nos enseña que aún desde lo netamente subjetivo, el individuo no escapa de lo externo que es construido dentro de él - a través del lenguaje que es formador de símbolos significantes- como toda la experiencia existente fuera de él, que generaliza y lo ayuda a actuar en la sociedad tanto con un conocimiento de ella como de una autocensura, desde la cual (desde lo que hay en la sociedad y que él construyó y sometió a crítica) nace su creatividad (las ideas nuevas enteramente suyas) que puede ser luego parte de la sociedad o ideas de la sociedad donde llegan a objetivarse. No cabe duda que el punto de partida del interaccionismo simbólico es la subjetividad pero esa forma compleja en que el sujeto recepciona y construye la realidad es también objetiva.

Esta idea de cómo el sujeto construye la realidad social y ésta se hace luego objetiva y base de sus posteriores interpretaciones y creaciones, la explica muy bien también Antonio Gramsci con una cita intercalada de un supuesto idealista subjetivo –Bertrand Russel– que razona con el sentido práctico que le viera Lenin a Mach.

⁸ *Ibidem*, pág.124.

Para entender exactamente los significados que puede tener el problema de la realidad del mundo externo, puede ser oportuno desarrollar el ejemplo de las nociones de “oriente” y “occidente”, que no dejan de ser “objetivamente reales”, aun cuando, analizadas, demuestran ser solamente una “construcción” convencional, esto es, “histórico-cultural” (a menudo los términos “artificial” y “convencional” indican hechos “históricos”, productos de desarrollo de la civilización y no construcciones racionalísticamente arbitrarias o individualmente artificiosas). Debe recordarse también el ejemplo contenido en un librito de Bertrand Russell. Russell dice poco más o menos lo siguiente: “Nosotros no podemos pensar, sin la existencia del hombre sobre la tierra, la existencia de Londres y Edimburgo; pero podemos pensar en la existencia de los puntos del espacio donde hoy se hallan Londres y Edimburgo; uno al norte y otro al sur”. Se puede objetar que sin pensar en la existencia del hombre no se puede pensar en “pensar”, no se puede pensar en general, en ningún hecho o relación que existe sólo en cuanto existe el hombre. ¿Qué significaría norte-sur, este-oeste, sin el hombre? Estas son relaciones reales (A Gramsci evidentemente no le gusta el término realidad objetiva que es ambiguo y reduccionista –OGM) y, sin embargo, no existen sin el hombre y sin el desarrollo de la civilización.⁹

La experiencia tiene una construcción subjetiva a partir de la actividad y la práctica social, pero tiene un substrato objetivo fuera de él. El sujeto tiene que estar en él y fuera de él para poder existir como ser social. En él hay una dualidad, que no es lo mismo que dualismo, donde contradictoriamente (en lucha) existe la sociedad y el individuo. Cada individuo porta al todo social que desde adentro suyo lo determina, en la misma medida que la sociedad porta a los individuos que desde su diversidad y singularidad la crean. De lo contrario, los individuos serían meras entidades biológicas, cuyos códigos tan sólo podrían ser heredados, o la sociedad sería una mera sumatoria de individuos sin conexión ni sentido. Si la sociedad y el individuo fuera tan sencillo de ver, todo se podría determinar con par de leyes generales (conocimiento nomotético) o con una interpretación genial (conocimiento idiográfico). Sería el primado del solipsismo por una parte o del sociologismo por otra. Para una sociología dialécticamente relevante estos extremos no tendrían sentido, y para el hombre común estas discusiones serían más o

⁹ Antonio Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966, pág. 147.

menos que una pérdida de tiempo y a la que los filósofos, en su sano juicio, han llamado escolástica, que no dejó de existir con la edad media.

Max Weber, el clásico de la sociología subjetivista, que nada tiene que ver con el idealismo subjetivo, considera que la acción social tiene dos presupuestos que se complementan mutuamente: la motivación puramente subjetiva y la orientación al otro que legitima o reconoce la objetividad de tal conexión mutua. A él le era perfectamente posible considerar al mundo de los conceptos una esfera irreal y con un valor solamente metodológico, mientras que la base de la comprensión se encontraba en el dato histórico externo, pero experimental al sujeto. La comprensión no tiene otra base que no sea la realidad. Los estudios de Max Weber están llenos de referencias históricas y presentes a su tiempo que son concretas, pero que pueden ser tipificadas por el basamento objetivo de homogeneidad que existe en la realidad de un tipo determinado. Cuando el estudia la burocracia no se refiere a una burocracia irreal, sino a la que se manifiesta en diferentes momentos históricos y situaciones. Cuando se refiere al espíritu del capitalismo, se está refiriendo al mismo capitalismo que Marx conoció.

Se hace también necesario el esclarecimiento de qué realidad objetiva se esconde detrás del término experiencia, y qué, en definitiva, entender por ella y cuáles serían sus contenidos: si la sola materia o la organización social de la vida. Si la filosofía materialista es meramente contemplativa o si la realidad objetiva es sinónimo de realidad material. Si el materialismo histórico se deriva del materialismo dialéctico, o si se trata de un dualismo innecesario dentro del marxismo. Si el mundo del que se puede decir que es objetivo, es tan sólo el que existió antes que existieran los hombres o si tiene sentido hablar de un mundo objetivo poblado de sujetos que piensan y sienten. Y, por último, ¿hay una realidad que no sea objetiva, es decir, subjetiva? ¿Se puede reducir la sociología a la filosofía sin que peligre el éxito del análisis sociológico? ¿Podría ser la sociología materialista o idealista como mismo lo es la filosofía?.

Lógicamente, para responder a estas preguntas no se podría considerar que la teoría, cualquiera sea ella, vertebrada la realidad y la organiza, puesto que toda teoría surge de la realidad objetiva externa al investigador y dada en forma de dato empírico a través de los diferentes instrumentos de captación de información sobre ella. Incluso, la interpretación y explicación de esos datos surgidos de la experiencia investigativa (pero que puede ser también una

experiencia cotidianamente vivida) depende de esa misma realidad radicando en ella la posibilidad de la verdad o del error de esas diferentes teorías o interpretaciones de la experiencia tanto científicas como cotidianas. Solo la realidad objetiva, dada en su complejidad interactiva entre lo propiamente objetivo y lo subjetivo, vertebran a las teorías y a las explicaciones e interpretaciones que sobre ella existen o puedan existir. No quiere decir esto, que los nuevos sujetos históricos tienen sus formas de ver la realidad y formulan sus propias verdades y errores y que los paradigmas son enteramente subjetivos, quiere decir que la humanidad en la medida que se desarrolla crea nuevos sujetos históricos que descubren otros aspectos de la realidad que tal vez no fueron revelados por los anteriores y así cambian cualitativamente, sobre bases cuantitativas, si se quiere, los conocimientos humanos siempre perfectibles. Se necesita de la objetividad de la realidad para reflejarla lo más adecuadamente posible, pero ella incluye también a las soberbias inconformidades de los hombres porque nacen para destruirse y ya resueltas pasan a formar parte de la conciencia humana en forma de cultura. Si se destruyera alguna vez la realidad objetiva, también se destruiría la realidad subjetiva, o sea, la humanidad con toda su herencia y sus constructores tanto de ayer como de hoy. Esa realidad tan compleja y multilateral en el tiempo y en el espacio, es la fuente del conocimiento y, efectivamente, lo vertebra.

De ahí que si el término de Bogdanov *Experiencia Socialmente Organizada*, se reduce a las sensaciones propias del sujeto que nacen de sí mismo, pues se está negando tal complejidad de la realidad y se está reduciendo a lo meramente individual-subjetivo. Lenin declara que hay que observar el contenido de la experiencia, ya que si se asume de esta manera únicamente subjetiva (él no dice que si se asume solamente de esta manera) se niega su base objetiva, o se le eliminaría su carácter vertebrador (determinante o integrador) de la misma experiencia. En vista de que para el marxismo la experiencia está construida sobre la base de la realidad compleja y multilateral que se da en la práctica social, queda como una simple pretensión considerarse como tal si no se admite tal origen multilateral y complejo. Si no se aclara la base idealista subjetiva del término queda la interpretación del mismo a la libertad de quien lo lea en correspondencia con el presupuesto teórico interpretativo que tenga. Por ejemplo, si la experiencia es algo que se lleva a cabo entre diferentes sujetos puede entenderse

que en la misma medida que ésta se internaliza por parte de los diferentes actores sociales, se objetiva en ellos mismos en forma de regulaciones, integraciones y diferenciaciones con un carácter externo y coercitivo para los mismos, llegando a ser esto no ya un presupuesto idealista subjetivo, sino un presupuesto materialista al estilo, aún así positivista, de Emile Durkheim. Claro, no sabemos si Bogdanov y Lenin entraron a considerar a la sociología desde éste último pensador, lo cual dejaría a Lenin sin su ataque y a Bogdanov sin su defensa.

Claro, siempre que busquemos diferentes enfoques encontraremos un sin fin de posibles definiciones de experiencia, pero eso hace escolástica y estéril la disputa. Sobre esto alertaba el mismo Marx en su segunda tesis sobre Feuerbach:

El problema de de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema práctico. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico.¹⁰

El carácter polisemántico de la palabra *experiencia* es tan grande que incluso el mismo Lenin muestra como los mismos Mach y Avenarius incurren en su interpretación materialista sobre todo cuando se sale del terreno puramente especulativo y se cae en la práctica, donde el absurdo unilateral no tiene cabida:

“Asimismo Mach, partiendo del punto de vista del idealismo (los cuerpos son complejos de sensaciones o de “elementos”), se desvía a menudo hacia la interpretación materialista de la palabra “experiencia”. “No hay que extraer la filosofía de dentro de nosotros mismos..., sino de la experiencia”. La experiencia está aquí opuesta a la filosofía extraída de nosotros mismos, es decir, está tratada como algo objetivo, algo dado al hombre desde afuera de él; está tratada de forma

¹⁰ Carlos Marx. Tesis sobre Feuerbach. En: Carlos Marx, Federico Engels, Vladimir I. Lenin. Selección de Textos. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 1972. t.I, pág. 102

materialista. Otro ejemplo más, “Lo que observamos en la naturaleza se imprime en nuestras representaciones, aún cuando no lo comprendamos ni lo analicemos, y estas representaciones imitan... luego los procesos de la naturaleza en sus rasgos más generales y estables... Poseemos con dicha experiencia un tesoro que siempre tenemos a nuestra disposición”. Aquí la naturaleza es tenida como lo primario, y la sensación y la experiencia por lo derivado. Si Mach se hubiera atendido consecuentemente a este punto de vista en las cuestiones fundamentales de la gnoseología, habría librado a la humanidad de numerosos y absurdos “complejos” idealistas”.¹¹

Lenin critica la experiencia que absolutizando la subjetividad (lo que hacen Bagdanov y Mach al margen de la práctica social), elimina la objetividad y, en última instancia, la relación dialéctica de lo objetivo y lo subjetivo, aunque ciertamente esto último no aparece literalmente en los razonamientos de Lenin en esta obra; más bien se puede inferir, pero también su ausencia abre la duda sobre la absolutización por él de la objetividad y el no reconocimiento de la importancia de la subjetividad, de la cual si dio cuenta Marx cuando decía:

El defecto fundamental de todo materialismo anterior –incluyendo el de Feuerbach– es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, como práctica, no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo, por oposición al materialismo, pero sólo de un modo abstracto (...).¹²

Lenin para tratar de librarse de ese terreno movedizo acude sobre todo a ejemplos del mundo físico-natural para demostrar su posición, pero no recurre a ejemplos de corte social.¹³ Lo mismo le ocurre en el Capítulo VI, donde aborda la temática social. Allí no refuta las posiciones de los machistas rusos con ejemplos concretos, sino que se remite a las refutaciones dadas en los capítulos anteriores básicamente con ejemplos físico-naturales.

¹¹ *Ibidem*, págs. 152-153.

¹² Carlos Marx. *op. cit.* pág. 101.

No obstante, tan pronto entra en el terreno de la práctica revolucionaria concreta pone rápidamente en evidencia la relación entre condiciones objetivas y factores subjetivos. La teoría leninista de la situación revolucionaria es un claro ejemplo de la importancia que él le concede a esa relación dialéctica. Podemos decir, incluso, que el aporte sustantivo de Lenin a la sociología dialéctica se encuentra en su bibliografía política y de movilización revolucionaria de los sujetos históricos del cambio social y creación de su subjetividad creativa e influyente sobre el curso de los acontecimientos. Lenin “aporta, sin embargo, al corpus doctrinal del marxismo-leninismo notables contribuciones innovativo-integradoras especialmente:

- 1- Sobre los temas del partido cuya noción encontramos esbozada en Marx, por ejemplo, en un pasaje escrito El 18 brumario de Luis Bonaparte en torno al grupo de pequeños propietarios campesinos.
- 2- Sobre la dictadura del proletariado.
- 3- Sobre la estrategia y táctica revolucionarias.
- 4- Sobre el análisis del imperialismo como fase suprema del capitalismo”.¹⁴

Se ha tratado de ver una diferencia sustantiva en el credo filosófico y político entre Marx (denominando como marxiano a su pensamiento para lograr esta distinción) y los continuadores de su creación, a los cuales le dan la denominación de marxistas. Realmente la diferencia no se presenta tanto para deslindar al fundador del corpus teórico (Marx) –al genio, como diría Engels en un gesto de desprendida modestia-, y a aquellos que tomando como referencia algunos temas de fondo e ideas implícitas dadas por el propio Marx, se remontan a éste para tratar de ampliar-desarrollar-interpretar sus ideas en otros contextos y situaciones ya que no podían ser calcadas, sino para tratar de debilitar el corpus ideo-teórico común y separar a pensadoras que generaron en una misma frecuencia teórico-metodológica. Nadie cuestiona que tan interaccionista simbólico sea Blumer como Mead, que freudiano sea tanto Freud

¹³ *Ibidem*, pág. 124

¹⁴ Franco Demarchi, Aldo Ellena. Diccionario de Sociología. Ediciones Paulinas. Madrid, pág.1024,1986.

como los que desarrollaron posteriormente el psicoanálisis, etc. Pero para que la división vaya al extremo a Marx lo tratan como laxo, tolerante, humanista y a los restantes como esquemáticos y dogmáticos.

Una de las obras con las que más se quiere identificar la tendencia hacia el dogmatismo de Lenin es justamente la de Materialismo y Empirocriticismo. Pero esa es una acusación que le cabe a casi todo el que defiende encarecidamente su posición, y eso sí hizo Lenin. Fue un partidista consecuente, y consideraba que esto era esencial. Y, lógicamente, no es lo mismo hablar de esta obra a los cien años, cuando en nuestros razonamientos van, tal vez, aportes del decursar humano durante los mismos, que plantear posiciones de principio en un contexto práctico (tan objetivo como subjetivo) en el que el esclarecimiento de los mismos era vital para la teoría del cambio social.

Incluso, es cierto que aquí Lenin no realizó aportes sustantivos a la sociología dialéctica, porque se trataba de hacerlo en la gnoseología marxista que estaba siendo reducida a otra muy distinta y en aspectos relacionados con la crítica del idealismo subjetivo. Pero desarrolló conceptos importantes para el análisis de la realidad social teniendo una visión compleja y multilateral de la misma, aunque no era su objetivo explicitarla más así. No creemos que esa tarea de explicitar la sociología dialéctica esté lograda y sea tan fácil, lo que podemos decir es que de ello hay plena conciencia en la actualidad y casi toda la sociología que se proyecta hoy tiene esa intención.

La intención de Lenin en esta obra fue, como también en las de Marx y Engels, de a través de la crítica polémica, refutar las posiciones del criticado con el objetivo de no dejar paso a la utilización de la espontaneidad teórica para realizar los análisis filosóficos, sociales o políticos. Se trata de una obra (la de los tres y la de otros pensadores marxistas) que no tiene realmente pretensiones academicistas, sino práctico-concretas, y se le trata sólo como academicista, en la que cabe siempre una absolutización, algo que no profundizado suficientemente, algo que no responde a nuestras expectativas, etcétera.

24

La espontaneidad teórica tiene mucho de subjetividad en tanto parte de los conocimientos acumulados por los sujetos a través de su experiencia vivida, sedimentados en su cabeza, y a los cuales se

recurre de manera anárquica e intuitiva. La espontaneidad teórica le tiende trampas al sentido común de personas que articulan “teorías” con criterios subjetivos desvinculadas de la realidad, las cuales al ser confrontadas con la realidad compleja y multilateral quedan desmentidas por ella misma. La manera de evitar la espontaneidad teórica es haciendo conscientes las teorías que guían los análisis que se realizan de la realidad y desde ella. Este es el cometido de la obra *Materialismo y Empirocriticismo*: hacer consciente el carácter vertebrador de la realidad para realizar análisis sociales.

Bibliografía

Demarchi, F.; Ellena, A., *Diccionario de Sociología*, Madrid, Ediciones Paulinas, 1986.

Gramsci, Antonio, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, La Habana, Edición Revolucionaria. 1966.

Marx, C.; Engels, F., *Selección de lecturas*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, t.I. 1972.

Marx, C.; Engels, F., *La ideología alemana*, La Habana, Editorial Ciencias Sociales, 1975.

Lenin, V.I., *Materialismos y Empirocriticismo*, Moscú, Editorial Progreso. 1985.