

**Introducción al pensamiento
de
Marx**

(Notas de un curso de 1958)

Milcíades Peña


1ª Edición: Febrero de 2007. (150 ejemplares).

Recopilación, notas y edición a cargo de *Sebastián del Cerco*, del CEUR.

Notas de un curso de 1958.

Fuente: www.rebellion.org

La reproducción total o parcial de este libro y todo el conjunto de técnicas colectivas que se han aplicado en su producción no está prohibida sino alentada y apoyada en especial cuando aporte a la revolución política por una sociedad nueva sin explotados ni oprimidos.

 **Colectivo Editorial “Ultimo Recurso”**

Rosario – Santa Fe – Argentina

Hecho en el depósito e impreso en los talleres gráficos de la Editora Ultimo Recurso.

Impreso en Rosario, Argentina.

NOTA ACLARATORIA PARA LA PRESENTE EDICIÓN

Para la presente edición hemos utilizado dos versiones del texto. La primera la hemos tomado de www.rebellion.org, y está prologada por Marcelo Yunes con un pequeño artículo que también reproducimos. La segunda fue editada en papel por Ediciones *El cielo por asalto* en el año 2000, con un estudio introductorio de Horacio Tarcus, de parte del cuál hemos tomado los siguientes apuntes explicativos del origen de éstas denominadas *Notas de un curso de 1958*:

“La presente edición se basa en la versión a mimeógrafo, en cuya carátula puede leerse: Milcíades Peña, “Notas de iniciación marxista”. Son cinco cuadernillos, numerados del I al VI (el IV y V están reunidos en uno solo), sin indicación de editor ni fecha, aunque sabemos que fueron editados mientras transcurría el curso durante 1958. Las numerosas notas e indicaciones bibliográficas de la primera clase permiten conjeturar que dichas “Notas...” fueron apuntes redactados por Peña. El tono coloquial del texto, las frecuentes interpolaciones, así como las a menudo imprecisas referencias bibliográficas, abonan la tesis de que se trataba de desgrabaciones de uno de los asistentes al curso, con la mera intención de servir de documento de trabajo. De las ocho reuniones – como se verá, Peña evita hablar de “clases” y las nombra como “reuniones” -, lamentablemente sólo se transcribieron las primeras seis, que son las que se reproducen aquí.”

En esta primera edición que ponemos a disposición de todos ustedes, privilegiamos la centralidad del pensamiento de Peña en relación a los acontecimientos de su vida. Sólo hemos corregido algunos comentarios confusos, subrayado algunos trozos de pensamiento que por su heterodoxia nos han resultado por demás interesantes, y anotado algunos pequeños comentarios propios.

Todas nuestras notas de Edición aparecerán de la siguiente manera: [N. del Editor. CEUR]. Las notas de otros editores

serán señaladas de acuerdo con el caso y las notas al pié de los autores no tendrán mención especial.

Como aspecto novedoso hemos incorporado una pequeña sección de **Interpretaciones y Análisis** que pretende completar la lectura con iniciativas de pensamiento más completos y criterios de debate más amplios en la perspectiva.

Con este material esperamos comenzar una múltiple trayectoria de publicación de escritos de militantes marxistas heterodoxos, latinoamericanos y argentinos, tantas veces ignorados, desprestigiados y disminuidos por la izquierda ortodoxa, burocrática y stalinista.

Esta es una deuda pendiente con ustedes y con nosotros mismos que a partir de esta mínima investigación editorial comenzamos a saldar.

S. del Cerco.
CEUR.
Enero de 2007.

El marxismo de Milcíades Peña

Por **Marcelo Yunes**

Milcíades Peña (1933-1965) fue uno de los más agudos y rigurosos marxistas argentinos, que en su corta vida dejó un notable conjunto de estudios y debates, especialmente sobre historia política y económica argentina. Marxista militante (integró durante un período la corriente trotskista orientada por **Nahuel Moreno**, que fundara el MAS), fue implacable con la atmósfera de pedantería y aislamiento de los círculos académicos; por otro lado, jamás aceptó el juicio sumario hacia los intelectuales por parte de la mayoría de las organizaciones de izquierda de su tiempo. Esta ubicación lo transformó en una rara avis, un curioso ejemplar de marxista: despreciado por los intelectuales por su carácter autodidacto y su compromiso con la política revolucionaria, era considerado a su vez, por muchas corrientes políticas militantes, un mero intelectual.

A pesar de tratarse de notas no revisadas e incluso incompletas (el curso original constaba de ocho partes, de las que sólo se conservan seis), la riqueza y profundidad de la concepción de Peña del marxismo pueden apreciarse desde el comienzo mismo. Es notable que, en un período en que pululaban en el ambiente de la izquierda (tanto académica como política) infinidad de “manuales” de marxismo, de materialismo histórico, de filosofía marxista, etc., espantosamente dogmáticos y esquemáticos en su mayoría, el primer alerta de Peña consista en huir de la idea de que *“el marxismo es una especie de vitrola tragamonedas [donde] se aprieta un botón y sale una respuesta para el problema que se quiere resolver (...) Eso es la negación del marxismo, [que] exige un serio e intenso esfuerzo del pensamiento (...) El marxismo de los burócratas [quiere] convertir el pensamiento marxista en un diccionario donde está clasificado lo verdadero y lo falso (...) Frente a esto, el pensamiento dialéctico, el auténtico pensamiento marxista, afirma con **Hegel** que*

'la verdad no es una moneda que pueda darse y recibirse sin más'. La verdad se alcanza por el esfuerzo militante del pensamiento, y se alcanza a través del error, de la permanente confrontación entre verdad y error (...) El marxismo es pensamiento vivo y viviente... en permanente confrontación con la realidad y consigo mismo" (los resaltados, salvo indicación en contrario, son míos. MY).

Contra las visiones entonces (y aún ahora) en boga, que consideraban el marxismo o bien como una teoría y nada más, o bien como esencialmente una ideología política, Peña rescata, de las fuentes del propio **Marx** y en consonancia con las más fecundas interpretaciones del marxismo del siglo XX (entre las que Peña destaca especialmente las de **Henri Lefebvre**, **Korsch** y el primer **Lukàcs**), el *múltiple carácter* del marxismo, que no se agota en una sola faceta. Por eso define al marxismo provisoriamente, en una primera etapa de la investigación, pero como una base sólida, de la siguiente manera:

"1) Una concepción general y total del hombre y del universo; 2) en función de esa concepción del mundo, una crítica de la sociedad en que nació el marxismo, la sociedad capitalista; 3) en función de esa crítica, como resultado de esa crítica de la sociedad capitalista, es una política, un programa de acción para la transformación revolucionaria de la sociedad, para la creación de un nuevo tipo de relación entre los hombres. (...) Para el público, incluso para el público que supone ser marxista, el marxismo es sólo una crítica y un programa de lucha por el socialismo. Pero en realidad éstos son sólo partes del marxismo, y partes subordinadas a la concepción marxista del hombre, que es la esencia y el punto de partida del marxismo, lógica y cronológicamente".

Una concepción humanista y no determinista de la historia

Peña se inscribe decididamente en la tradición marxista dialéctica, antipositivista y enemiga de la adoración fatalista de circunstancias más allá del alcance humano, se llamen éstas Dios, el Destino o las Leyes de la Historia. El rechazo de las religiones y su idea de que el destino humano está trazado por

alguna Divina Providencia no requiere mayor explicación; en cambio, vale la pena considerar la polémica que entabla Peña contra el determinismo histórico tan habitual entonces en la izquierda: el marxismo, dice, *“es profundamente optimista, porque cree que el hombre es capaz de forjar un destino cada vez más humano (...) esta sola característica basta para hacerlo enemigo irreductible de toda religión. Pero atención. El optimismo revolucionario no tiene nada que ver con el ‘progresivismo’ [que] cree que las contradicciones se resuelven por sí mismas a lo largo del tiempo. Así oculta al hombre su propio papel y anula el elemento humano activo, sin el cual no puede haber ningún progreso”*. Por eso, continúa Peña, la confianza del marxismo en el porvenir *“no es el optimismo ciego y complaciente del ‘progresivismo’. El marxismo sabe que la categoría del peligro es esencial, es parte integrante de todo proceso de avance y desarrollo de la humanidad. Y por lo tanto sabe que el término de ese proceso puede ser la catástrofe, y que las más grandes posibilidades de crear un mejor destino van incesantemente acompañadas por las más tremendas posibilidades de volver hacia atrás y anular todo futuro humano. Y el único que tiene la llave de cambios para indicar el camino que se tomará es el hombre, sólo [su] voluntad consciente y activa (...)”*. Este pasaje recoge la mejor tradición de **Rosa Luxemburgo** y su crítica al positivismo de la socialdemocracia alemana. Al respecto, nos permitimos remitir al artículo de **Michel Löwy** publicado en SoB N^o 7, *“La significación metodológica de Socialismo o Barbarie”*.ⁱ

ⁱ **Michel Löwy**; *“La significación metodológica de Socialismo o Barbarie”*. Puede encontrárselo en <http://www.mas.org.ar/revista/sob6/lowy.htm> . [N. del Editor. CEUR.]

Alienación y libertad en Marx

La matriz de la interpretación del marxismo en Peña es, entonces, indiscutiblemente humanista, opuesta a la tradición economicista y determinista de las corrientes estalinistas (cuyo peso en 1958 era enormemente mayor que en la actualidad, lo que resalta la audacia de Peña). Y esta preocupación por poner al hombre en el centro de la reflexión se revela en el lugar que le asigna Peña a la teoría de la alienación, por entonces casi desconocida por los lectores de habla hispana debido a la inexistencia de traducción del trabajo más conocido de Marx sobre el tema, los *Manuscritos de 1844* (puede consultarse nuestro comentario sobre parte de esos textos en “Trabajo y alienación”, en SoB N^o 5).ⁱⁱ

Para Peña, el marxismo *“afirma que el sufrimiento y la explotación del ser humano existen porque todavía no es plenamente humano, porque se ha alienado, y sólo dejarán de existir cuando el hombre sea plenamente hombre y se desaliena. Por eso habla (...) del rescate del hombre, del reencuentro del hombre con sus nuevas cualidades. Alienación y desalienación (...) sintetizan los dos conceptos fundamentales del marxismo, la esencia, el corazón del pensamiento marxista. Alienación quiere decir que el hombre está dominado por cosas que él creó (...) En tres realidades, trabajo, producción de necesidades nuevas y familia, están dados todos los elementos que originan la alienación del hombre. (...) La alienación se revela en que los productos del trabajo del hombre cobran existencia independiente (...) las relaciones sociales entre los hombres aparecen como cosas que escapan a su control y parecen regirse por leyes propias, casi ‘naturales’; [en que] el producto del trabajo de una parte de la humanidad se transforma en poder de la otra parte de la humanidad; [en que] el hombre ya no existe como hombre sino como obrero o tendero, como intelectual o picapedrero, como parte de hombre, nunca como totalidad humana; [en que] el hombre mismo se convierte en cosa, en instrumento que otros hombres utilizan para*

ⁱⁱ Véase: <http://www.mas.org.ar/revista/sob5/manuscritos.htm> . [N. del Editor. CEUR.]

sus propios fines, y en fin, en que el trabajo mismo también se separa del hombre y se convierte en cosa. Ya no es la realización de la capacidad creadora sino un instrumento para satisfacer necesidades. (...) Desalienación quiere decir que el hombre ponga bajo su control esas cosas que le oprimen y que son partes de sí mismo, fruto de su trabajo”.

El interés por esta problemática era escaso en la izquierda en general y nulo en el estalinismo y la socialdemocracia. De ahí que Peña hable de vulgarización y simplificación del marxismo, lo que condujo a su desnaturalización, a ser reducido a “una simple interpretación económica de la historia” o a un “programa de mejoras para la clase obrera”. E insiste en su cuestionamiento a “los aparatos burocráticos (...) que adoptaron el marxismo como un instrumento para la justificación de su política”, y que de este modo “ayudaron, con todo su poderío material, a mantener las nociones vulgares del marxismo y a ocultar su esencia, esto es, la lucha contra la alienación, la lucha para desarrollar al hombre”.

Contra todas las corrientes del marxismo (las burocráticas en primer lugar, pero también el estructuralismo de **Althusser** y el positivismo de **Della Volpe**, por ejemplo), Peña rebate la extendida idea de que la alienación es una preocupación temprana, “filosófica”, del joven Marx, sin mayor influencia en su obra ulterior (que, para Althusser, se había escrito incluso contra esas concepciones iniciales). Por el contrario, Peña es taxativo: “sin comprender la teoría de la alienación no puede entenderse el pensamiento económico de Marx, porque todo **El capital** no es más que un desenmascaramiento de la **alienación humana**, tal cual ella aparece **escondida** en las categorías y leyes económicas de la sociedad capitalista (...) La teoría de la alienación no es una cosa de la juventud de Marx, que haya sido después dejada de lado. La teoría de la alienación impregna todo el pensamiento de Marx en todos sus momentos (...) Es en **El capital** donde encontramos a cada paso la crítica a la alienación y el impulso hacia la desalienación del hombre, que es el motor del pensamiento marxista”. La afirmación parece temeraria, pero el repaso que en sustento de esta tesis hace Peña de las obras de madurez de

Marx, y especialmente de *El capital*, se encuentra entre las páginas más brillantes y reveladoras de todo el curso, y merecen ser trabajadas con atención.

Una afirmación de Marx de 1842, "*la libertad es la esencia del hombre*", rescatada por Henri Lefebvre, es a su vez levantada por Peña como bandera de una concepción del marxismo ajena a todo economicismo unilateral. Haciendo un impecable resumen de textos de Marx, **Engels** y **Lenin** sobre el tema (también aquí el trabajo del autor con las citas es realmente extraordinario), concluye Peña en que **"los clásicos marxistas insisten decisivamente en que la libertad del hombre es la aspiración fundamental del marxismo. El marxismo quiere hombres plenamente humanos, libres de fetiches opresores. Mejorar el nivel de vida es un paso absolutamente necesario, y el primer paso hacia esta liberación del hombre, pero sólo el primer paso"** (este último resaltado es de Peña).

Por eso, Peña retoma su definición inicial del marxismo para destacar que los tres aspectos mencionados (la concepción del mundo, la crítica a la sociedad y el programa de lucha para transformarla) tienen como **"objetivo único y decisivo (...) la lucha para desalienar al hombre, la aspiración a rescatar para el hombre la plenitud humana. En el marxismo, todo lo demás son sólo medios para este fin. El desarrollo material de las fuerzas productivas (...) la liquidación del capitalismo (...) el ascenso de la clase obrera al poder (...) es fundamental y está muy bien (...) Pero, para el marxismo, éstos son medios y nada más. Porque lo que el marxismo quiere –y esto es su esencia- es un nuevo tipo de relaciones entre los hombres, en las que los hombres no estén dominados por cosas ni fetiches, en las que el hombre sea el amo absoluto de sus facultades y productos, y no esclavo de la mercancía y el dinero, de la propiedad y el capital, del Estado y la división del trabajo"**.

Esta extraordinaria invocación, décadas antes del colapso de las sociedades mal llamadas "socialistas", muestra hasta qué punto el marxismo gozaba de parámetros para juzgar si la URSS, China, el Este europeo, etc., cumplían, o al menos se

acercaban a cumplir, el “objetivo único y decisivo” de crear en verdad un nuevo tipo de sociedad humana. El estrepitoso derrumbe de las variantes burocráticas del “socialismo” es a la vez la expresión cabal del fracaso del tipo de marxismo sobre el cual pretendían apoyarse. Tanto ese socialismo como ese marxismo no podían estar más alejados de las intenciones de Marx, y eso es lo que las palabras de Peña nos vienen a recordar.

El materialismo

Pocos aspectos de la teoría marxista han sido tan mal o poco comprendidos –incluso bárbaramente tergiversados– como el materialismo. Una vez más, Peña se ve obligado a recurrir a un prolijo, casi filológico examen de los textos clásicos del marxismo para desacreditar las versiones más vulgares y empobrecedoras del materialismo, a cargo, otra vez, del estalinismo, pero que se ha extendido mucho más allá de sus fronteras.

La cita de Lenin elegida por Peña como virtual acápite de este pasaje (“*el materialismo inteligente se halla más cerca del idealismo inteligente que del materialismo necio*”) oficia en cierto modo de resumen de la crítica de Peña al dogmatismo de manual. Empezando por el concepto de materia, que es despojado de toda connotación metafísica y de toda oposición abstracta con el mundo humano: “*la materia que toma como base el marxismo no es la materia física o la naturaleza mecánica, ni una materia general carente de cualidades. La materia de la que parte el marxismo es el conjunto de las relaciones sociales que presuponen, ciertamente, una naturaleza mecánica y, sobre todo, fisiológica, pero que no coinciden, ni mucho menos, con ella. La materia de que toma su nombre el materialismo histórico no es ni más ni menos que la relación de unos hombres con otros y con la naturaleza (Bloch). El materialista vulgar, dice Marx, no ve que ‘el mundo sensible que lo rodea... es un producto histórico (...) Aún los objetos de la certidumbre sensible más inmediata le son dados... gracias al*

desarrollo de la sociedad, de la industria y del comercio' (...) El materialismo vulgar –que es lo que los estalinistas pretenden hacer pasar por marxismo-, cae en la metafísica de la materia, y aun de la materia mecánica, no de la materia constituida por las relaciones sociales y la actividad del hombre (...) considera a la materia como una cosa perennemente aislada del sujeto, siempre condicionando al hombre y nunca condicionada por el hombre”

En el mismo sentido, Peña había ya enfilado sus cañones contra la supuesta “ortodoxia” al recalcar que *“el marxismo no es simplemente materialismo (...) El marxismo niega que el hombre sea, así sin más, producto directo de las circunstancias y del medio. El marxismo reivindica la autonomía creadora del hombre. Tanto la burocracia de los partidos socialdemócratas como la burocracia soviética practican esta reducción del materialismo a un materialismo de trocha angosta [que] reduce a la nada la iniciativa creadora del hombre y eleva a las nubes el conservadurismo de los aparatos burocráticos, caracterizados por su apego y sumisión rastrera a las circunstancias, rechazando la lucha por modificarlas”*.

Y la diferencia entre este materialismo tosco y vulgar y el marxismo es resumida como sigue: *“la metafísica de la materia, la creencia en que la materia tiene una independencia absoluta respecto del sujeto que conoce –que la transforma- tiene un origen religioso, y es por eso que se lleva tan bien con el sentido común”*. En efecto, el mundo, según la religión, ya fue encontrado por los hombres como algo acabado e inmodificable. El marxismo, en cambio, sin dejar de reconocer, por supuesto, que el mundo físico tiene una existencia previa al mundo humano, plantea un decisivo cambio de acento: *“desde que el hombre aparece sobre la Tierra, la materia deja de existir independientemente de la conciencia del hombre, porque desde el primer momento el hombre actúa en y sobre la materia, y la transforma. (...) Desde la aparición del sujeto, el objeto pierde su independencia, entra en permanente relación con el sujeto, y ambos sólo existen en función de y a través del otro, sin que ninguno pueda concebirse ‘independientemente’ del otro”*.

Digamos que, más cerca en el tiempo, una crítica muy similar podemos encontrar, por ejemplo, en el filósofo argentino-

mexicano **Enrique Dussel**. La refutación del materialismo vulgar, al que no llama, como Peña, “metafísico”, sino “cosmológico”, puede rastrearse en sus obras más recientes, por ejemplo, en *La producción teórica de Marx (un comentario a los Grundrisse)*, México, Siglo XXI, 1998, páginas 35-37.

En el mismo sentido se orienta la crítica a la teoría de que la conciencia “refleja” la realidad, cuyas credenciales marxistas tienen su origen en un muy discutible trabajo de Lenin de 1908, *Materialismo y empiriocriticismo*. Nuevamente, Peña se apoya en las mejores elaboraciones de su tiempo: “*Lefebvre ha afirmado recientemente que nada es más contrario a la dialéctica marxista que colocar lo real de un lado y del otro su reflejo en la cabeza de los hombres. Tiene completa razón. Porque el marxismo pone el énfasis no en la llamada realidad, en las cosas que están fuera del hombre, sino en la actividad creadora del hombre que conoce, transforma y crea esa realidad y esas cosas exteriores (...) Para los aparatos, ser materialistas es adaptarse a las condiciones exteriores (...) [Pero] el hombre no se limita a tomar fotografías de la realidad; el hombre construye la realidad. Por eso, mejor que ‘reflejo’ –que sugiere una recepción pasiva- hay que hablar de interacción, de relación, de proyección del objeto en el sujeto, y del sujeto en el objeto*”.

En relación con la tan vapuleada *cuestión de la conciencia* (cuyo rol ha sido tan a menudo desdibujado en aras del poder omnímodo de las “condiciones objetivas”), Peña no duda en defender su importancia contra la vulgata: “*El marxismo afirma que la conciencia no puede explicarse a sí misma (...) no existe en el aire, sino que tiene sus raíces en la tierra. Pero atención: de ningún modo puede reducirse la conciencia a un mero reflejo del medio. El idealismo coloca a la conciencia entre las nubes (...) El materialismo vulgar, por el contrario, la reduce a nada y le quita toda autonomía, considerándola como una mera secreción cerebral, como una especie de caspa que sale en forma de ideas que no hacen más que reflejar, como fotografías, el objeto exterior*”.

Y concluye su exposición con una definición que suena como un martillazo: “*El desprecio por la conciencia y por sus problemas*

es totalmente extraño al marxismo. La gran batalla del marxismo se libra precisamente en el terreno de la conciencia”.

La dialéctica

De entrada, el enfoque que propone Peña para estudiar este aspecto fundamental del pensamiento se diferencia de los tradicionales: *“la dialéctica no se reduce en modo alguno a la serie de leyes que los manualitos presentan como dialéctica: la transformación de la cantidad en calidad, la unidad de los contrarios, etc. Estas son sólo algunas partes de la dialéctica, que es la lógica, y nada más que partes. Ponerlas separadas del conjunto, como recetas a aplicar a la realidad, es lo más antidialéctico que pueda concebirse. Recién entramos en el terreno de la dialéctica cuando nos esforzamos por comprender cuándo, cómo, dónde y en qué condiciones una cantidad se transforma en calidad, o un polo en su opuesto.”*ⁱⁱⁱ Es decir, sólo entramos en el terreno de la dialéctica cuando nos esforzamos por captar la realidad viva, en su totalidad, con su movimiento, sus contradicciones y sus mutaciones”.

La definición inicial sorprende tanto por su sencillez como por su originalidad, que revelan una profunda comprensión de Hegel y Marx. Según Peña, *“la dialéctica es un enfoque que trata de captar la realidad exactamente como es y a la vez como debe ser, de acuerdo a lo que ella misma contiene en potencia. La dialéctica significa conocer las cosas concretamente, con todas sus características, y no como entes abstractos, vacíos, reducidos a una o dos características. Por eso la dialéctica significa ver las cosas en movimiento, es decir, como procesos; por eso la dialéctica descubre y estudia la contradicción que hay en el seno de toda unidad, y la unidad a la que tiende toda contradicción. El pensamiento formal común, que tiene su coronación en la lógica formal, tiende a despojar*

ⁱⁱⁱ El remarcado es nuestro. Cuántas vanas disputas, muchas veces en torno a la propiedad privada de determinados conceptos o conocimientos, pudieran evitarse si en muchas de las actuales discusiones de la izquierda y sus distintos agrupamientos, se tuviera presente esta precoz dilucidación y apuesta intelectual. Pensemos por ejemplo en la actual “teoría” del acontecimiento, o de lo acontecimental, que supuestamente se erige en superadora del pensamiento dialéctico. [N. del Editor. CEUR.]

a la realidad de su inmensa riqueza de contenido, de su infinita complejidad, y reduce todo a esquemas y fórmulas vacías de contenido. (...) Al contrario, penetrar a fondo en la realidad, captarla tal cual es en su complejidad (...) eso es dialéctica”.

La diferencia entre el enfoque formal y el dialéctico se basa en la operación de separación que lleva a cabo el primero, que, abrumado por la riqueza y complejidad de la realidad, abstrae, separa sus componentes, haciéndoles perder su unidad primigenia en la que se revelan las tendencias de su movimiento. Es esta reunificación de los diversos planos y contenidos de la realidad la que caracteriza al pensamiento dialéctico.

Resulta instructivo el resumen de Peña de la evolución del pensamiento; ésta comienza con el hombre primitivo, el cual *“no entiende cosas aisladas, ve situaciones, conjuntos, totalidades, del mismo modo que los niños pequeños no entienden letras pero sí palabras, es decir, conjuntos concretos dotados de sentido. Pero cuando la humanidad empezó a dominar la naturaleza y a conocerla mejor, pudo y debió crearse una formidable herramienta intelectual, que es el concepto abstracto. El hombre pudo dejar de ver las cosas en su totalidad; pudo descomponerla en partes, pudo analizarlas, pudo hacer abstracción. (...) Así avanzaron las ciencias naturales. La lógica formal (...) fue un formidable paso adelante... pero a la vez un formidable paso atrás [porque] perdió para muchos siglos esa riqueza que caracterizaba el pensamiento del primitivo, esa frescura de la capacidad para aprehender la realidad como es, como un todo complejo y cambiante (...) La dialéctica recupera para el pensamiento moderno esa riqueza de contenido, esa creación, esa frescura, pero le incorpora el rigor, la precisión, la exactitud que han aportado siglos de pensamiento abstracto y lógica formal (...) ‘La verdad está en la totalidad’, dice Hegel. Es decir: la idea verdadera es superación de verdades limitadas y parciales, que se transforman en errores al considerarlas inmóviles. Sólo la captación de la totalidad, donde se unen lo idéntico y lo distinto, lo uno y lo múltiple, es decir, la captación de lo concreto, sólo eso nos muestra la verdad (...) Y ésta es la genial aportación de Hegel al pensamiento humano”.*

Porque, en efecto, captar la contradicción dentro de la unidad no es otra cosa que captar las vicisitudes de lo que está vivo. Sólo lo muerto no cambia. Como dice Hegel, 'la fuerza de la vida consiste en llevar dentro de sí la contradicción, soportarla y superarla'. Es esto mismo lo que conduce a Peña a definir la filosofía marxista y el marxismo como una totalidad abierta, siguiendo a **Gramsci** y a **Labriola**: *"Es totalidad porque es una filosofía que abarca el conjunto de los problemas, no es parcial o fragmentaria sino total. Una filosofía que no es un conjunto de teorías dispersas, sino un todo sistemático, con una estructura y una organización interna. Por esto el marxismo es una totalidad. Pero es una totalidad abierta, porque no es un sistema cerrado, que pretende estar terminado, listo para la eternidad y para ser aprendido de memoria. Al contrario, el marxismo reclama el aporte continuo de nuevos datos, que se articulan con los ya existentes (...) Para comprender mejor qué es esto de una totalidad abierta, no hay más que observar lo que es un ser vivo. Un ser vivo es una totalidad con una estructura, pero es una totalidad en movimiento, que continuamente incorpora nuevos elementos, que tiene conflictos, que se modifica pero que sigue siendo esencialmente el mismo. Esto es también el marxismo: una totalidad abierta, que se enriquece con cada nuevo avance del conocimiento humano"*.

Dejamos aclarado que aquí nos hemos referido sólo a algunos de los problemas relacionados con el marxismo que trata Peña. Para desesperación del lector, mencionaremos algunos de los que no hemos podido reseñar: la teoría de las clases sociales (que revela un notable conocimiento de la sociología moderna), las relaciones entre marxismo y ciencia, la concepción marxista de las ideologías, más discusiones concernientes al economicismo y a la fórmula estructura/superestructura, comentarios de las Tesis sobre Feuerbach y el concepto de praxis e, incluso, unas valiosísimas indicaciones a un grupo de estudio de la *Historia de la Revolución Rusa* de Trotsky que muestran un abordaje a la pedagogía y un criterio metodológico para el estudio dignos del mejor marxismo. Próximamente intentaremos hacer justicia a ese material. Mientras tanto, esperamos haber despertado el

interés por conocer ésta y otras obras de este marxista argentino.

MILCÍADES PEÑA

**INTRODUCCIÓN AL
PENSAMIENTO DE MARX**

APARTADO UNO O PRIMERA REUNIÓN

[El proceso de aprendizaje]

El marxismo rechaza la concepción tradicional de la enseñanza como un proceso en que una persona activa enseña y muchas personas pasivas aprenden. Esta concepción –que se basa en la división entre teoría y práctica, entre el trabajo intelectual y el trabajo manual- debe ser reemplazada por la enseñanza como un proceso creador en que todo el grupo, donde se enseña y se aprende, trabaja activamente, confrontando sus conocimientos e ideas, y que a través de esta confrontación logra impartir el nuevo conocimiento al que aprende y logra profundizar el conocimiento del que enseña.

Dice **Hegel** a sus estudiantes: "lo primero que hay que aprender aquí es a estar de pie". Es decir, en tensión, alertas, y en actividad, en actitud creadora. "Si el aprender se limitara simplemente a recibir, no daría mucho mejor resultado que escribir en el agua". El que estudia algo debe recrear ese algo dentro de sí mismo. No es cuestión de recibir algunas nociones de marxismo. Lo que hay que hacer es investigar el marxismo, enfrentarlo, penetrar intensamente en la materia que se quiere aprender y dejar que esa materia penetre profundamente en el intelecto y en la emoción del que aprende. Si no, no hay aprendizaje posible.

Sólo se aprende a través de la investigación. De modo que nuestra tarea será investigar juntos el marxismo; juntos tendremos que descubrir y redescubrir el marxismo, empezando por su esencia, que es lo más difícil de captar, y huyendo como de la peste de las vulgarizaciones y simplificaciones al estilo de los manuales como el llamado *Principios de Filosofía* de Politzer, que se parecen tanto al marxismo como una hoja seca a una rosa recién cortada.

[El proceso del conocimiento]

Hay algunas fórmulas básicas y elementales del marxismo, tales como la lucha de clases, la importancia de la estructura económica de la sociedad, el materialismo, etc., que han sido las más popularizadas por los divulgadores del marxismo que han escrito manuales para uso de las grandes masas. Esas fórmulas, que no son nada más que elementos del pensamiento marxista, parecen ofrecer a primera vista explicaciones maravillosamente simples y terminantes para los problemas más complejos. Y claro, las mentalidades semi-intelectualizadas se aferran con uñas y dientes a esas fórmulas, que les permiten explicarse todos los problemas – es decir, ellos creen que los explican- sin ningún esfuerzo mental. Desgraciadamente, al movimiento revolucionario, y sobre todo a los grandes movimientos de masas y a los grandes aparatos burocráticos encaramados sobre la clase obrera, se acercan infinidad de semi-intelectuales, de obreros y sobre todo de pequeños burgueses semi-intelectualizados, que toman el marxismo como un aparato que ahorra el trabajo de pensar y que da respuesta a todos los problemas. Para esa gente el marxismo es una especie de vitrola tragamonedas: se aprieta un botón y sale una respuesta para el problema que se quiere resolver.

Pues bien: el marxismo no es eso, y eso es la negación del marxismo. El marxismo exige un serio e intenso esfuerzo del pensamiento. Decía Labriola: "los doctrinarios, los que tienen necesidad de ídolos del espíritu, los hacedores de sistemas buenos para la eternidad, los compiladores de manuales y enciclopedias, buscarán a tontas y a locas en el marxismo lo que él no ha querido ofrecer jamás a nadie. Ven en pensamiento y en saber algo que existe *materialmente*, pero no entienden el saber y el pensamiento como actividades que son *in fieri*", que constantemente se están haciendo.

El pensamiento vulgar, dice Hegel, cree que lo verdadero y lo falso son entidades inmóviles, cosas con existencia propia, una de las cuales se alza del lado de allá y la otra del lado de acá,

cada una de ellas aislada y fija, sin contacto con la otra. Este es también el modo de pensar del marxismo vulgar, del marxismo de los burócratas, que quieren convertir el pensamiento marxista en un diccionario donde está clasificado todo lo que es verdadero y todo lo que es falso, todo lo que hay que conocer y todo lo que no hay que conocer. Frente a esto, el pensamiento dialéctico, el auténtico pensamiento marxista, afirma con Hegel que "*la verdad* no es una moneda acuñada que pueda darse o recibirse sin más".

La verdad se alcanza por el esfuerzo militante del pensamiento, y se alcanza a través del error, de la permanente confrontación de verdad y error. El marxismo no es una moneda acuñada que se toma y se da. El marxismo es pensamiento vivo y viviente, que está en permanente confrontación con la realidad y consigo mismo, afirmándose y negándose a sí mismo a cada instante, para poder afirmarse nuevamente en un nivel superior.

El marxismo es implaceable consigo mismo, porque está contra los mitos y la falsedad, contra la mistificación. El marxismo quiere sacar los disfraces, imponer la claridad. Dice **Lukàcs**: para el proletariado la verdad es el arma de la victoria, tanto más cuanto que es la verdad sin subterfugios.^{iv}

Todo esto que hemos afirmado quiere decir que debemos tener en cuenta lo siguiente: aquí no vamos a recibir el marxismo en píldoras. Aquí vamos a conocer las líneas fundamentales del marxismo para investigarlo después cada uno con su pensamiento.

Tengamos en cuenta además que este salón, este grupo de gente que constituimos nosotros, constituye un sistema social,

^{iv} "Esta cita de Georg Lukàcs pertenece al ensayo "¿Qué es marxismo ortodoxo?" (1919), correspondiente al primer capítulo de **Historia y conciencia de clase**. El original alemán de esta obra publicada en 1923, era entonces inhallable, no sólo en Argentina, sino incluso en Europa. Peña cita dicho ensayo a través de la traducción francesa realizada por Kostas Axelos, aparecida en la revista **Argument s**, nº 3, Paris, 1957. En la traducción española de Manuel Sacristán (Georg Lukàcs, **Historia y conciencia de clase**, México, Grijalbo, 1969) las líneas citadas por Peña pueden encontrarse en la pág. 23." [N. del Editor. CEUR. Tomada de la edición del libro de Peña de *El cielo por asalto*, Bs. As. 2000.]

y refleja a la sociedad en que vivimos. La sociedad, sus diferencias de clase, sus desgarramientos materiales e ideológicos, están ya aquí, en este grupo, dentro de nosotros, en los conocimientos, los hábitos, la personalidad que cada uno trae ya cuando cruza esa puerta. Y la sociedad está también en este pequeño sistema social que constituye nuestro grupo porque desde este momento en que nos hemos reunido para estudiar juntos el marxismo, todos estamos asumiendo roles respecto a cada uno de los demás: estamos teniendo e iremos teniendo diferencias y agrupamientos, simpatías y antipatías, prestigios y falta de prestigios. Es decir, que todas las categorías de la sociedad y los conflictos existentes en la sociedad están ya en nuestro grupo, como en todo grupo de trabajo. Y nosotros, a diferencia de lo que ocurre con la enseñanza tradicional, que finge ignorar estos problemas, tenemos que ser conscientes de ellos y hacerlos explícitos, y aprovechar las tensiones y conflictos que surgen para hacer más penetrante y más profundo nuestro estudio del marxismo.

[Esquema del curso: concreto, abstracto, concreto]

Entiendo que el objetivo que nos proponemos –es decir, tomar los hilos conductores fundamentales del pensamiento marxista que permitirán después una investigación personal del marxismo por parte de cada uno- podemos alcanzarlo en ocho reuniones básicas. En la primera, vale decir, hoy, trataremos de responder a esta pregunta: *¿qué es y qué quiere el marxismo?* Esta es la gran pregunta con la cual debe iniciarse y con la cual debe terminar todo estudio de marxismo. Dentro de unos momentos vamos a enfrentar esta pregunta. Y en nuestra última reunión vamos a discutir de nuevo acerca de "qué es y qué quiere el marxismo", pero en un nivel superior, más rico en contenido.

Es decir, vamos a ir de un enfoque sintético y concreto del marxismo, que haremos hoy, a un enfoque analítico y abstracto –o sea, tomando no la totalidad sino elementos aislados- que

haremos en próximas reuniones. Y finalmente volveremos a realizar un enfoque sintético y concreto, pero mucho más concreto que el que haremos hoy, porque entonces tendremos a nuestra disposición un contenido más rico, tendremos el *conocimiento conceptual* y el *conocimiento interpersonal* que iremos obteniendo en nuestras sucesivas reuniones.

El orden de los problemas que estudiaremos en las próximas reuniones está dado por la siguiente consideración: existen *tres categorías* –es decir, *tres puntos de vista* para estudiar la realidad– que son básicos para comprender el marxismo. Estas categorías son la naturaleza, el trabajo y la sociedad.

La *naturaleza* es la realidad fundamental de donde proviene la vida en general, la vida del hombre en particular y los elementos básicos para perpetuar la vida del hombre.

La *sociedad* es la realidad propiamente humana, inseparable del hombre, porque jamás ha existido el hombre como individuo aislado, y al decir hombre decimos implícitamente sociedad.

Y el *trabajo* es la actividad creadora mediante la cual el hombre, es decir la sociedad, actúa sobre la naturaleza y modifica al hombre mismo y a la sociedad.

Pues bien, la concepción de las relaciones entre sociedad, naturaleza y trabajo es el abecé de la *filosofía marxista*, y a eso nos dedicaremos en la próxima reunión.

La concepción marxista de la relación entre trabajo y sociedad, y de la relación de la sociedad consigo misma, es el tema que podemos denominar *sociología marxista*, y la veremos en la tercera reunión.

El problema de la evolución de la sociedad en el tiempo es el tema de la *concepción marxista de la historia*, y lo veremos en la cuarta reunión.

Ahora bien, de esta crítica de la sociedad se desprendió un *pronóstico marxista* sobre la evolución del capitalismo y sobre la nueva sociedad que nacería de la sociedad capitalista. Y se desprendió también una *política marxista* tendiente a destruir la sociedad capitalista. El problema del pronóstico marxista, es

decir, la *teoría* del socialismo, lo veremos en la sexta reunión; el problema de la política marxista, en la séptima reunión.

Y finalmente, en la última reunión, veremos cuáles son los problemas actuales, los nuevos problemas y los nuevos enfoques para los viejos problemas con que se enfrenta hoy en día el marxismo. Y así responderemos nuevamente, pero disponiendo de nuevos elementos, a la pregunta que vamos a enfrentar por primera vez ahora mismo:

¿Qué es y qué quiere el marxismo?

El marxismo es: 1) una *concepción general* y total del hombre y del universo; 2) es, en función de esa concepción del mundo, una *crítica de la sociedad* en que nació el marxismo, es decir, la sociedad capitalista, y 3) en función de esa crítica y como resultado de ella, es una política, es un *programa de acción* para la transformación revolucionaria de la sociedad, para la creación de un nuevo tipo de relación entre los hombres.

En general, para el público, incluso para el público que supone ser marxista, el marxismo es sólo una crítica de la sociedad capitalista y un programa de lucha por el socialismo. Pero en realidad estas son sólo partes del marxismo, y partes subordinadas a la concepción marxista del hombre, que es la esencia y el punto de partida del marxismo, lógica y cronológicamente. Por eso, para responder a la pregunta de qué es el marxismo y qué quiere hay que comenzar, imprescindiblemente, por la parte esencial y menos conocida – más oculta, podría decirse- del marxismo, que es la concepción marxista del hombre.

El marxismo afirma que nada hay en la tierra y sus alrededores superior al hombre mismo. El único creador que el marxismo reconoce es el *hombre*, que con su trabajo crea un mundo nuevo y modifica a la naturaleza y se modifica a sí mismo. El marxismo rechaza el concepto de Dios y de cualquier fuerza extrahumana o sobrehumana, situada por encima del hombre y que domine al hombre, se la llame Dios,

Historia, Destino o Espíritu Santo.^v Para el marxismo, todo el poder que las religiones atribuyen a los dioses no es más que poder humano que el hombre, por diversas circunstancias, ha proyectado fuera de sí mismo y las atribuye a seres o cosas existentes fuera de él.^{vi}

El marxismo cree que el paraíso y el infierno no están fuera del mundo, en el más allá, sino aquí, en la tierra. Y que el creador y el amo del paraíso y del infierno es el hombre, que los crea con su trabajo.^{vii} El marxismo no cree que la historia se detendrá un día, que vendrá un diluvio y luego la humanidad se precipitará en un infierno eternamente lleno de torturas o en un paraíso donde no habrá problemas de ninguna naturaleza. El marxismo cree que siempre habrá problemas, luchas y conflictos. Pero es profundamente optimista, porque cree que el hombre es capaz de forjar un destino cada vez más humano; es decir, un destino en el que el hombre no explote a otro hombre, en el que el hombre pueda aplicar el grueso de su capacidad creadora no a luchar contra otros hombres para comer y vestirse, sino crear una vida más llena de confort y belleza, de solidaridad y libertad, es decir, una vida más propiamente humana. Es decir, que ese futuro venturoso que las religiones ponen en el cielo y para después de la muerte, el

^v "La historia", dice Marx, "no hace nada, 'no posee una riqueza inmensa', 'no libra combates'. Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo, quien hace todo eso y libra combates; estemos seguros de que no es la historia la que se sirve del hombre como un medio para realizar (...) sus fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivos" (*La Sagrada Familia, Edit. Claridad, pág. 131*). El hombre es el autor y el actor de su historia. Y en otra parte señala Marx: "toda la pretendida historia del mundo no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano, y por consiguiente el devenir de la naturaleza por obra del hombre" (*Manuscritos económico-filosóficos, Tercer Manuscrito, traducción de MP*) (**Nota de M il cñad es Peña** , de aquí en adelante designado como **M.P.**) .

^{vi} El marxismo quiere reivindicar para el hombre, como propiedad del hombre, "los tesoros que han sido dilapidados en el cielo" (Hegel) (**Nota de M. P.**).

^{vii} El marxismo niega el más allá y, en consecuencia, afirma la capacidad creadora de este mundo. El marxismo niega una vida mejor en el cielo y por lo tanto afirma lo siguiente: la vida debe y tiene que mejorar en la tierra. El futuro mejor, que es para las religiones el objeto de fe ociosa en lo que vendrá después de la muerte, se transforma con el marxismo en el objeto del deber, de la actividad humana (**Nota de M. P.**) .

marxismo lo pone en el "más acá" y sobre la tierra, no como producto de la muerte sino como producto de la vida creadora del hombre.

Es decir que el marxismo es profundamente optimista, y esta sola característica basta para hacerlo irreductiblemente enemigo de toda religión. Pero atención. El optimismo revolucionario del marxismo no tiene nada que ver con el "progresivismo". El "progresivismo" cree que las contradicciones se resuelven por sí mismas a lo largo del tiempo. Así, oculta al hombre su propio papel y anula el elemento humano activo, sin el cual no puede haber ningún progreso (Lukàcs). La confianza en el ilimitado progreso del "campo de la URSS y del socialismo", por ejemplo, es la réplica pseudo-marxista de la confianza que tenían los liberales spencerianos del siglo pasado en la paz perpetua y el mundo de fraternidad librecambista que se alcanzaría con el comercio universal. El marxismo tiene optimismo y confía en el porvenir. Pero su optimismo no es el optimismo ciego y complaciente del "progresivismo". El marxismo sabe que la *categoría de peligro* es esencial, es parte integrante y fundamental de todo proceso de avance y desarrollo, y también del proceso de desarrollo de la humanidad. Y por lo tanto sabe que el término de ese proceso puede ser la catástrofe, y que las más grandes posibilidades de crear un mejor destino humano van incesantemente acompañadas por las más tremendas posibilidades de volver hacia atrás y anular todo destino humano. Y el único que tiene la llave de cambios para indicar el camino que se tomará es el hombre. Sólo la voluntad activa y consciente del hombre decidirá. Por ejemplo, si construiremos un nuevo mundo con el átomo o si semi-destruiremos al mundo también con el átomo.

[La alienación]

Las religiones creen que los sufrimientos del hombre, la explotación del ser humano por otro ser humano, existen

porque el hombre es hombre, y sólo pueden dejar de existir cuando el hombre muere. Por eso hablan de la salvación del hombre post mortem, en el más allá. El marxismo, al contrario, afirma que el sufrimiento humano y la explotación del ser humano existen porque el hombre todavía no es plenamente humano, porque se ha alienado, y sólo dejarán de existir cuando el hombre sea plenamente hombre y se desaliena. Por eso no habla de salvaciones en el más allá sino del rescate del hombre, del *reencuentro del hombre con sus nuevas cualidades*.

Hemos utilizado las palabras alienación y desalienación. Estas dos palabras sintetizan los dos conceptos fundamentales del marxismo. El concepto de alienación y de la lucha por la desalienación, son la esencia, el corazón del pensamiento marxista.

Alienación quiere decir que el hombre está dominado por cosas que él creó. Alienación quiere decir que el hombre ha proyectado partes de sí mismo, las ha transformado en cosas, y que esas cosas dominan al hombre.^{viii} Desalienación quiere decir que el hombre ponga bajo su control esas cosas que le oprimen y que son partes de sí mismo, productos de su trabajo. Desalienación quiere decir que, al dominar esas partes de sí mismo que se han convertido en cosas que hoy lo oprimen, el hombre se reencuentre consigo mismo, se rescate a sí mismo.

¿Cómo se produce la alienación del hombre? Desde que existe, el hombre está ligado a tres realidades que se vinculan

^{viii} Alienación es eso que **Heine** describía en Inglaterra, "donde las máquinas se comportan como seres humanos y los hombres como máquinas". (**Nota de M.P.**)

"La acción conjunta de los individuos –dice Marx– va creando mil fuerzas productivas. Pero una vez creadas, estas fuerzas dejan de pertenecer a los que la crean, se les vuelven hostiles y los tiranizan". "Así como en las religiones el hombre está dominado por las criaturas de su propio cerebro, en la producción capitalista lo vemos dominado por los productos de su propio brazo (*El capital*, I). Los precios de las mercancías "cambian constantemente, sin que en ello intervengan la voluntad y el conocimiento previo ni los actos de las personas entre quienes se realiza el cambio. Su propio movimiento social cobra a sus ojos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes lo controlen (*El capital*, I). (**Nota de MP**) .

intensamente entre sí. Ellas son el trabajo, la reproducción de necesidades nuevas y la familia.

El trabajo es la suma de todos los esfuerzos, ante todo prácticos, y después también teóricos, que el hombre tiene que realizar para poder sostener su vida en general. *La producción de necesidades nuevas* es producto del trabajo realizado para satisfacer las necesidades primarias, porque para satisfacer una necesidad el hombre crea un instrumento, y esto a su vez origina una nueva necesidad, y así hasta el infinito. Pero los hombres no sólo trabajan para satisfacer sus necesidades elementales, no sólo se crean nuevas necesidades, sino que también hacen otros hombres, es decir, se reproducen. Se entra así en la relación entre hombre y mujer, padres e hijos, es decir, *la familia*.

Pues bien: en estas tres realidades, trabajo, producción de necesidades nuevas y producción de hombres o familia, están dados todos los elementos que originan la alienación del hombre a lo largo de la historia hasta nuestros días.

Por el trabajo nacen objetos, que poseen una especie de existencia independiente respecto de su creador, que es el hombre. *En las sociedades primitivas*, donde el productor consume sus propios productos, esta independencia del objeto se agota rápidamente en el momento en que su creador lo consume. *Pero cuando comienza la producción de mercancías*, sobre todo en la sociedad capitalista, los objetos, convertidos en mercancías, escapan al control del productor –que ya no los consume él mismo– y adquieren independencia, dominando al hombre a través de la ley del valor, del dinero, del precio y demás categorías y leyes económicas.

Por otra parte, tanto la producción de objetos como la producción de otros hombres sólo pueden hacerse por la *cooperación* de distintos individuos. De esta cooperación surge una maraña de relaciones sociales y de instituciones que van aumentando en extensión y complejidad y terminan por dominar al hombre, apareciéndosele como cosas tan naturales y alejadas de su control como los astros o los otros planetas.

Además, ya en la producción de otros hombres existe una situación que cada vez se desarrolla más a medida que progresa el dominio de la humanidad sobre la naturaleza. Se trata de la *división del trabajo*. Hombre y mujer tienen distintas funciones en el trabajo de la reproducción, y esta es la primera división del trabajo que conoce el hombre. Pero después surgen nuevas divisiones. Surge la tremenda división entre el trabajo manual y el intelectual. Y surge la posibilidad –y luego la realidad- de que una parte de la humanidad se convierta en beneficiaria del trabajo de la otra parte. Surge la posibilidad para algunos hombres de apropiarse del producto del trabajo ajeno.

Y con la división del trabajo comienza el desarrollo unilateral del hombre. Desde el comienzo de la división del trabajo cada uno tiene una ubicación determinada y exclusiva, que le es impuesta y de la cual ya no puede salir. El hombre ya no es más primordialmente hombre; es ante todo obrero o campesino o burgués o artesano, y tiene que seguir siéndolo si no quiere perder sus medios de vida.

Y bien, la división del trabajo, el trabajo productivo y la producción de nuevas necesidades se desarrollan a través de la historia, y con ellas crecen los objetos producidos por el hombre pero que el hombre no domina. Se acentúa la unilateralidad del desarrollo de cada hombre. El hombre se aliena respecto de sus obras, de las cosas que él creó, es decir, se le aparecen como objetos extraños regidos por leyes propias que se le imponen pese a su voluntad. Y finalmente, al dividirse la sociedad en clases, el hombre se aliena respecto de sí mismo, y se produce la alienación entre el hombre y el hombre. Así como los productos de su trabajo le resultan cosas cuyo control se le escapa, el hombre comienza a utilizar a otros hombres como un medio o instrumento, como una cosa para la satisfacción de sus necesidades propias.

El hombre se convierte en una cosa, en mercancía que otros hombres compran para sus fines. Y todo lo que el hombre trabajador produce ya no sólo se le aparece como una cosa extraña que él no domina; ahora ese producto de su trabajo se

convierte en un poder extraño, en el poder de otra clase, de otros hombres que se encuentran sobre él. Y desde entonces, al quedar alienado, el hombre queda alienado de su trabajo. Ya no sólo los productos de su trabajo aparecen ante el hombre como cosas y poderes extraños. Ahora es su propio trabajo el que le resulta algo extraño, externo. El hombre ya no trabaja *porque* trabajar es la esencia humana y sólo en el trabajo se realiza el hombre. Ahora el hombre alienado trabaja para vivir. El trabajo ya no es la condición y el supuesto superior de la vida, sino que es simplemente un medio, un instrumento, no para realizar la vida sino para satisfacer las necesidades biológicas más importantes. Este es el panorama general –muy a vuelo de pájaro- de lo que el marxismo llama la alienación del hombre, y que podemos resumir en unos pocos puntos. La alienación se revela en que:

- los productos del trabajo del hombre cobran existencia independiente; el mundo de las cosas creadas por el hombre se mueve independientemente de la voluntad humana;

- las relaciones sociales entre los hombres aparecen como cosas que escapan también al control del hombre y parecen regirse por leyes propias, casi "naturales";

- el producto del trabajo de una parte de la humanidad se transforma en poder de la otra parte de la humanidad;

- el hombre ya no existe como "hombre" sino como parte de hombre, como obrero o tendero, como intelectual o picapedrero, como *parte de hombre*, nunca como totalidad humana;

- el hombre mismo se convierte en cosa, en instrumento que otros hombres utilizan para sus propios fines,

- y, en fin, el trabajo mismo también se separa del hombre y se convierte en cosa. Ya no es la realización de la capacidad creadora del hombre sino un instrumento para satisfacer necesidades.^{ix}

¿Y en qué consiste la alienación del trabajo? "Consiste ante todo –dice Marx- en que el trabajo es externo al obrero, es

^{ix} Se tratará en realidad, la mayor parte de las veces, de necesidades fetichizadas, por un lado, y de falsas necesidades en general, por el otro. [N. del Editor. CEUR.]

decir, no pertenece a su ser, y por tanto en su trabajo el obrero no se afirma, sino que se niega, se siente insatisfecho, infeliz, no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que agota su cuerpo y destruye su espíritu. Por eso sólo fuera del trabajo el obrero se siente dueño de sí, y en cambio se siente fuera de sí en el trabajo. Está en su casa si no trabaja, y si trabaja no está en su casa. Por lo tanto su trabajo no es voluntario, sino obligado. Es un trabajo forzado. No es la satisfacción de una necesidad, sino tan sólo un medio para satisfacer necesidades extrañas. Tan extraño es el trabajo, tan poco pertenece al obrero, que apenas desaparece la coacción física o de otro orden, el trabajador escapa del trabajo como de la peste. El trabajo alienado es un trabajo de sacrificio de sí mismo, de mortificación... Ciertamente el trabajo produce para los ricos cosas maravillosas, pero para el obrero, deformaciones. Sustituye el trabajo por máquinas, pero arroja a una parte de los obreros a un trabajo bárbaro, y transforma a la otra parte en máquina. Produce cosas espirituales, pero para el obrero produce idiotismo y cretinismo" (*Manuscritos...*, traducción de MP).

Esto decía Marx en 1844. Pues bien, los mejores sociólogos norteamericanos están llegando en nuestros días, por vía empírica, a las mismas conclusiones, y ellos redescubren el problema de la alienación del hombre.^x

La película "La mujer del prójimo" –que debería llamarse "A sola firma sin anticipo, puesto que su título en inglés es "No down payment"- merece verse porque es una excelente y descarnada manifestación de la forma en que vive la clase media yanqui, y allí se ven claramente algunos aspectos esenciales de la alienación de un pequeño pueblo burgués contemporáneo en un país capitalista privilegiado.

^x **Ely Chinoy**, *Automobile Workers and the American Dream* [Los trabajadores automotrices y el Sueño Americano], New York, 1955; **Charles Walker**, *The Man on the Assembly Line* [El hombre de la línea de montaje], Massachusetts, 1952; **C. Wright Mills**, *Las clases medias en Norte América*, Madrid, 1957 (**Nota de MP**).

[La concepción marxista de la libertad]

Proponiéndose llegar a las masas más atrasadas, y precisamente para poder llegar a las masas, el marxismo se vulgarizó, se simplificó. Y pagó un precio tremendo, porque se desnaturalizó y perdió su riqueza, y llegó a ser confundido con una simple interpretación económica de la historia, o con un programa de mejoras para la clase obrera. A eso quedó reducido.

Y luego, los aparatos burocráticos que se erigieron sobre la clase obrera y que adoptaron *el marxismo como un instrumento para la justificación de su política*, ayudaron con todo su poderío material a mantener las nociones vulgares del marxismo y a ocultar su esencia, esto es, la lucha contra la alienación, la lucha para desalienar al hombre. Claro, los aparatos burocráticos tienen que ocultar esto porque equivale a su propia liquidación. Si el marxismo fuera sólo luchas por mejoras económicas, o por la reorganización de la economía, los aparatos burocráticos no correrían ningún peligro, y hasta podrían presentarse como fieles ejecutores del marxismo. **Pero si el marxismo es –y efectivamente eso es- lucha permanente contra la alienación, es decir, contra todas las potencias materiales y místicas que oprimen al hombre, entonces los aparatos burocráticos están absolutamente condenados, y no hay convivencia posible entre ellos y el marxismo.**^{xi}

Se explica así que en el llamado *Diccionario filosófico marxista* de M. Rosental y P. Iudin el concepto de *alienación* no aparezca en ningún modo, ni explícita ni implícitamente, ni directa ni indirectamente.

En un texto de 1842 Marx escribió que "la libertad es la esencia del hombre". **Henri Lefebvre** ha retomado esta cita olvidada y afirma con profunda razón que "el marxismo nace

^{xi} El remarcado es nuestro. Remarcamos de aquí en adelante y en negritas, aquellos fragmentos del pensamiento de Peña que nos llaman poderosamente la atención en tanto muestran la claridad y contundencia de su marxismo al mismo tiempo "ortodoxo" (marxiano) y heterodoxo (no estalinista ni dogmático). [N. del Editor. CEUR.]

de una aspiración fundamental a la libertad, de una exigencia impaciente, de un deseo de florecimiento". Un crítico stalinista le reprocha que con ésto quiere fundar al marxismo "no sobre el materialismo y la ciencia sino sobre una exigencia moral". En realidad, tiene razón Lefebvre: la concepción de la desalienación, de la liberación del hombre, es la esencia del marxismo.^{xii}

En 1857, mientras prepara *El capital*, Marx escribe un trabajo sobre economía política que se publicó en Moscú en 1939. En ese trabajo, dice Marx que hasta ahora la historia ha registrado dos tipos de sociedad: uno en el cual existen relaciones personales de dependencia; otro, como en el capitalismo, en que existe la independencia personal basada en la dependencia material. La próxima etapa, el socialismo, será aquella, dice Marx, en que existirá "la individualidad libre, fundada sobre el desarrollo universal de los individuos y la subordinación a ellos de su producción social". Es decir, la misión de la sociedad socialista es inaugurar el reino de la individualidad humana libre sobre la tierra.^{xiii}

^{xii} "Lefebvre, Henri, **Problèmes actuels du marxisme**, París, PUF, 1958. La cita de Marx – que no es de 1843 sino de un año anterior– pertenece a la serie de artículos "Los debates sobre la libertad de prensa", aparecidos en la **Gaceta Renana** en mayo de 1842. V Karl Marx, **En defensa de la libertad. Los artículos de la Gaceta Renana**, Valencia, Fernando Torres, 1983, pág. 75." [N. del Editor. CEUR., tomada de la edición del libro de Peña de *El cielo por asalto*, Bs. As. 2000.]

^{xiii} "Peña se refiere a los manuscritos de Marx conocidos como **Grundrisse** y editados en español bajo el título **Elementos fundamentales para la crítica de economía política (Borrador) 1857-1858**, Buenos Aires, Siglo XXI, 1971-1976, 3 vols. En 1958, cuando se dictaba este curso, sólo estaban disponibles las ediciones rusa (1939-1941) y alemana oriental (1953) de los Grundrisse, prácticamente inaccesibles en Argentina y escasísimamente difundidos incluso en Europa occidental; Peña se valió del adelanto, pionero en la difusión de esta obra, que acababa de dar una revista francesa bajo el título: "Valeur d'échange et aliénation générale", en **Revue d' Histoire Economique et Sociale**, vol. 28, nº 2, París, que corresponde a los tramos de los **Grundrisse** conocidos como "Valor de cambio y producción privada" y "El dinero como relación social". En la traducción de Siglo XXI pueden encontrarse en el Vol.I." [N. del Editor. CEUR., tomada de la edición del libro de Peña de *El cielo por asalto*, Bs. As. 2000.]

"El *reflejo religioso* del mundo real –dice Marx- sólo puede desaparecer por siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales, entre sí y respecto a la naturaleza. La *forma del proceso social de vida*, o lo que es lo mismo, el *proceso material de producción*, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puesta bajo su mando de modo consciente y racional" (Marx, *El capital*, I, 1). Obsérvese: *hombres libremente socializados*.^{xiv}

Por su parte, Engels dice en el *AntiDühring* que, con el socialismo, "cesa la producción de mercancías y con ella el imperio tiránico del producto sobre el productor (...) Cesa la lucha por la existencia individual, y con ello puede decirse, en cierto sentido, que el hombre sale definitivamente del reino animal y se sobrepone a las condiciones animales de existencia, para someterse a condiciones de vida *verdaderamente humanas*. Las condiciones de vida que rodean al hombre y que hasta ahora le dominaban se colocan a partir de ese instante bajo su dominio y mando, y el hombre se convierte por primera vez en señor consciente y efectivo de la naturaleza, al convertirse en señor y dueño de los medios naturales socializados. Las leyes de su propia vida social, que hasta ahora se alzaban frente al hombre como *poderes extraños*, como *leyes naturales* que le sometían a su imperio, son aplicadas ahora por él con pleno conocimiento de causa y por tanto sometidas a su poderío. La asociación humana que hasta aquí se le imponía por *decreto ciego de la naturaleza y de la historia* es a partir de ahora obra suya. Por vez primera, éste comienza a trazarse su historia con plena consciencia de lo que hace. La humanidad salta del reino de la necesidad al reino de la libertad".

Y **Lenin** dice en *El Estado y la revolución* que "el gobierno de los hombres será sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción". Y en otro

^{xiv} Remarcado del propio Peña [N. del Editor. CEUR]

tramo: "El fin último que nos proponemos es la destrucción del Estado, esto es, de toda violencia sistemática y organizada, de toda violencia sobre los hombres en general... Al luchar por el socialismo estamos persuadidos de que desaparecerá toda necesidad de violencia sobre los hombres en general, de la subordinación de un hombre a otro, de una parte de la sociedad a otra".

Como se ve, los clásicos marxistas insisten decisivamente en que la libertad del hombre es la aspiración fundamental del marxismo. El marxismo quiere hombres plenamente humanos, hombres libres de cosas y fetiches opresores. Mejorar el nivel de vida es un paso absolutamente necesario, y el primer paso hacia esta liberación del hombre, *pero sólo el primer paso.*

El marxismo comprende que la producción de la vida material y la satisfacción de las necesidades es una actividad natural e indispensable. El comer, el beber y el procrear son funciones auténticamente humanas. Pero –dice Marx- en ellas no se revela lo que hay de específicamente humano en el hombre. Porque también el animal come y se reproduce. De modo que si la satisfacción material es separada del resto de la actividad humana, y se la convierte en propósito único y último, entonces esas funciones son propias del animal y no tienen en sí nada de humanas. Por eso, agrega Marx, mientras exista un régimen social en que para el hombre el comer, el beber y el reproducirse aparezcan como los propósitos exclusivos de sus deseos, el hombre será apenas superior al animal y estará verdaderamente lejos de alcanzar su verdadero estado humano.

"Un violento aumento de salarios –dice Marx- no sería otra cosa que una mejor remuneración de los esclavos, y no elevaría al obrero ni al trabajo a su función humana y a su dignidad" (*Manuscritos*). Esto, en 1844. En *El capital*, Marx dice que "a medida que se acumula el capital, tiene necesariamente que

empeorar la situación del obrero, cualquiera que sea su retribución, ya sea ésta alta o baja" (*El capital*, I, 23).^{xv}

El marxismo no es simplemente materialismo, aunque lo ignore el crítico stalinista de Lefebvre. El marxismo niega que el hombre sea, así sin más, producto directo de las circunstancias y del medio. **El marxismo reivindica la autonomía creadora del hombre. Tanto la burocracia de los partidos de la II Internacional como la burocracia soviética practicaban y practican esta reducción del marxismo a un materialismo de trocha angosta.** Esta es la concepción de las burocracias porque reduce a nada la iniciativa creadora del hombre y por lo tanto eleva a las nubes el conservadurismo de los aparatos burocráticos, caracterizados por su apego y su sumisión rastrera a las circunstancias, rechazando la lucha por modificar las circunstancias.

Marx ha explicado todo esto muy netamente en sus "Tesis sobre Feuerbach": "La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación olvida que las circunstancias son cambiadas precisamente por los hombres, y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad" (Tesis III).

[Conclusión]

Y bien: ¿qué es, entonces, el marxismo? El marxismo es, como ya dijimos, una concepción del mundo, es una crítica a la sociedad capitalista, y es un programa de lucha para transformar la sociedad. Y como eje de esos tres aspectos, y como objetivo único y decisivo del marxismo, está la lucha para desalienar al hombre, la aspiración a rescatar para el hombre su plenitud humana.

^{xv} Interesantísima conceptualización de lo que comúnmente se denomina como condiciones de vida de los trabajadores. [N. del Editor. CEUR]

En el marxismo, todo lo demás son sólo medios para este fin. El desarrollo material de las fuerzas productivas y la elevación del nivel de vida es importante, porque constituye la base material para la desalienación del hombre. La liquidación del capitalismo es fundamental porque constituye a su vez la condición básica para un mayor desarrollo de las fuerzas productivas. El ascenso de la clase obrera al poder es imprescindible porque constituye a su vez el requisito básico para la liquidación del capitalismo. Todo esto es fundamental y está muy bien, como están muy bien los satélites y las grandes centrales eléctricas y los tractores, etc. Pero, para el marxismo, todo eso son medios y nada más. **Porque lo que el marxismo quiere – y esto es su esencia- es un nuevo tipo de relaciones entre los hombres, en las que los hombres no estén dominados por cosas ni fetiches;** en las que el hombre sea el amo absoluto, dueño soberano de sus facultades y productos, y no esclavo de la mercancía y el dinero, de la propiedad y el capital, del estado y la división del trabajo.

APARTADO DOS O SEGUNDA REUNIÓN

[La alienación en los textos de madurez de Marx]

A propósito de la alienación, problema sobre el que tanto insistimos en la reunión anterior, señalamos esto: la alienación se revela también en que el individuo de la sociedad capitalista carece de una personalidad integrada; su personalidad es más bien una serie de máscaras. El individuo es una persona cuando trata en su trabajo a sus superiores, y otra cuando trata a los que están debajo de él; es una persona cuando está en la peluquería y otra cuando está en una reunión social; el individuo es un amante padre de familia de la noche a la mañana y un perfecto burgués de 8 de la mañana a 8 de la noche. Es decir, toda la serie de contradicciones y aberraciones que tan profundamente describía **Charles Chaplin** en la película "Monsieur Verdoux", donde un honorable señor amante padre de familia se mantenía explotando y asesinando mujeres.

Otro aspecto de la alienación lo señala Marx en estos términos: "El hombre se empobrece continuamente en tanto que hombre, tiene necesidad de cada vez más dinero para adueñarse de esos seres hostiles [las mercancías], y la fuerza de su dinero decrece en razón inversa a la masa de la producción, es decir que su necesidad aumenta a medida que aumenta la fuerza de su dinero. Es por ello que la necesidad de dinero es la verdadera necesidad engendrada por la economía política, la única necesidad que engendra. La cantidad de dinero se convierte cada vez más en la única necesidad esencial del hombre. La inmoderación y la falta de medida devienen de sus verdaderas medidas. En parte esta alienación del hombre se manifiesta en que engendra por un lado el *refinamiento* de las necesidades y de los medios para satisfacerlas y, por otro lado, la *bestialización*, la simplificación grosera y abstracta de las

necesidades... Para el obrero, incluso la necesidad de aire puro y libre deja de ser una necesidad. El hombre se acostumbra a habitar cavernas que están envenenadas por el aroma pestilente de la civilización... La suciedad, ese signo de la caída y de la degradación del hombre, los excrementos de la civilización, se convierten en el medio vital del obrero... El hombre no solamente deja de tener necesidades humanas, sino que pierde sus necesidades animales, porque el salvaje o el animal tienen pese a todo la necesidad de cazar, de moverse" (*Manuscritos*, traducción de MP).

Sólo en la teoría de la alienación encontramos la clave de la insistencia marxista en considerar al proletariado como emancipación de la humanidad: "La clase poseedora y la clase proletaria representan la misma alienación humana. Pero la primera se encuentra bien; esta alienación la confirma, sabe que su fuerza está allí, que en ella bebe la apariencia de un existir humano; en tanto que la segunda (el proletariado) no ve en esta alienación sino su propio anonadamiento, su impotencia y la realidad tangible de una existencia contraria al hombre (...) La propiedad privada es empujada a su propia ruina porque crea el proletariado, la miseria física y moral conscientes, una deshumanización que se conoce y tiende por ello a suprimirse" (*Manuscritos*).

"Si los escritores socialistas asignan al proletariado este papel en la historia universal, no es (...) porque le tengan por una divinidad. Al contrario. Es porque la desaparición de toda humanidad, de toda sombra de humanidad, está prácticamente realizada en el proletariado, es por eso que éste puede y debe liberarse a sí mismo; porque sus condiciones de vida presentes resumen toda la inhumanidad de su vida; porque el hombre, en el proletariado, está perdido, pero ha adquirido no sólo la consciencia teórica de esta pérdida sino hasta los estímulos que le llevaron a rebelarse contra la inhumanidad (...) Pero no puede libertarse sino suprimiendo sus propias condiciones de vida, y con ello la inhumana situación de toda la sociedad presente, que se resume en la suya" (*La Sagrada Familia*, traducción de MP).

Por otra parte, sin comprender la teoría de la alienación no puede entenderse el pensamiento económico de Marx, porque todo El capital no es más que un desenmascaramiento de la alienación humana tal cual ella aparece escondida en las categorías y leyes económicas de la sociedad capitalista.

"La Economía Política –dice Marx- parte del hecho de la propiedad privada; no nos la explica... Nosotros partimos de un hecho económico actual. El trabajador se vuelve tanto más pobre cuanto más riqueza produce, cuanto más aumenta su producción en potencia y alcance. El trabajador se transforma en una mercancía tanto más barata cuanto más mercancías crea él. Junto con la valorización del mundo de las cosas, aumenta en relación directa la *desvalorización* del mundo de los hombres... Este hecho expresa que el objeto que el trabajador produce, su producto, se le opone como un ser ajeno, como un *poder independiente* del productor... La vida que él ha otorgado al objeto se le opone de manera hostil y ajena... La Economía Política oculta la alienación en la esencia del trabajo" (*Manuscritos 1844*, "El trabajo alienado").

En la reunión anterior hubo aquí algunas dudas y algunas sonrisas escépticas acerca del carácter marxista de la teoría de la alienación. Pues bien: como ya dijimos, la teoría de la alienación no es una cosa de la juventud de Marx, que Marx después haya dejado de lado. La teoría de la alienación impregna todo el pensamiento de Marx en todos sus momentos.

En el *Manifiesto Comunista* dice Marx: "El obrero, obligado a venderse en trozos, es una mercancía como otra cualquiera, sujeta por tanto a todos los cambios y modalidades de la concurrencia, a todas las fluctuaciones del mercado. La extensión de la maquinaria y la división del trabajo quitan a éste, en el régimen actual, todo carácter autónomo, toda libre iniciativa y todo encanto para el obrero. El trabajador se convierte en un simple resorte de la máquina, del que sólo se exige una operación mecánica, monótona, de fácil aprendizaje. (...) Cuanto más repelente es el trabajo, tanto más disminuye el salario pagado al obrero. (...) Las masas obreras concentradas

en la fábrica son sometidas a una organización y disciplina militares. Los obreros, soldados rasos de la industria, trabajan bajo el mando de toda una jerarquía de soldados, oficiales y jefes. No son sólo siervos de la burguesía y del Estado burgués, sino que están todos los días y a todas horas bajo el yugo esclavizador de la máquina, del contraamaestre, y sobre todo del industrial burgués dueño de la fábrica. Y ese despotismo es tanto más mezquino, más execrable, cuanto mayor es la franqueza con que proclama que no tiene otro fin que el lucro". Esto en 1848.

En 1856, Marx dice: "Hay un gran hecho característico de este nuestro siglo XIX, un hecho que ningún partido se atreve a negar. Por una parte han nacido fuerzas industriales y científicas que jamás sospechara época alguna de la pasada historia humana. Por otra, existen síntomas de decadencia que sobrepasan en mucho los horrores registrados en los últimos tiempos del Imperio Romano. En nuestros días, todo parece estar preñado de su contrario. A la maquinaria, dotada del maravilloso poder de acortar y justificar el trabajo humano, la vemos hambrearlo y recargarlo. Por un extraño y horripilante hechizo, las fuentes de riqueza recién nacidas se transforman en fuentes de necesidad. Las victorias de la técnica parecen tener por precio la pérdida de carácter. Al mismo tiempo que la sociedad mina a la naturaleza, el hombre parece volverse esclavo de otros hombres o de su propia infamia. Incluso la vida pura de la ciencia parece incapaz de brillar si no es sobre el oscuro fondo de la ignorancia. Todas las invenciones y progresos parecen tener como resultado dotar a las fuerzas naturales de vida intelectual y estupidizar la vida humana convirtiéndola en una fuerza material" (*Discurso de Marx en el People's Paper*, 1856). Es el mismo lenguaje de los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, donde se formula la teoría de la alienación.

Y finalmente, es en *El capital*, en esta obra que corona el pensamiento marxista, en *El capital*, escrito no en la juventud sino en la más alta madurez de Marx, en *El capital* que sale a la luz en 1867, 23 años después de los *Manuscritos*, donde

encontramos a cada paso la crítica a la alienación y el impulso hacia la desalienación del hombre, que es el motor del pensamiento marxista. Veamos:

"El carácter misterioso de la forma mercancía estriba... en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural de estos objetos... Lo que aquí reviste a los ojos de los hombres la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales, no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres... Por eso, si queremos encontrar una analogía a este fenómeno, tenemos que remontarnos a las regiones nebulosas del mundo de la religión, donde los productos de la mente humana semejan seres dotados de vida propia, de existencia independiente y relacionados entre sí con los hombres (...). Éstas [las magnitudes del valor de la mercancía] cambian constantemente sin que en ello intervenga la voluntad, el conocimiento previo ni los actos de las personas entre quienes se desarrolla el cambio. Su propio movimiento social cobra a sus ojos la forma de un movimiento de cosas bajo cuyo control están, en vez de ser ellos quienes las controlen (...) El reflejo religioso del mundo real sólo puede desaparecer para siempre cuando las condiciones de la vida diaria, laboriosa y activa, representen para los hombres relaciones claras y racionales entre sí y respecto de la naturaleza. La forma del proceso social de vida, o lo que es lo mismo, del proceso material de producción, sólo se despojará de su halo místico cuando ese proceso sea obra de hombres libremente socializados y puestas bajo su mando consciente y racional" (*El capital*, I, Cap. 1).

"Nos encontramos, en primer lugar, con la verdad, hartamente fácil de comprender, de que el obrero no es, desde que nace hasta que muere, *más que fuerza de trabajo*; por tanto, todo su *tiempo disponible* es, por obra de la naturaleza y por obra del derecho, *tiempo de trabajo*, y pertenece, como es lógico, *al capital para su incrementación*. Tiempo para formarse una cultura humana, para perfeccionarse espiritualmente, para cumplir las funciones sociales del hombre, para el trato social, para el libre

juego de las fuerzas físicas y espirituales de la vida humana, incluso para santificar el domingo –aun en la tierra de los santurrones, adoradores del precepto dominical-: ¡todo una pura *pamema!*" (*El capital*, I, Cáp. 8).

"Los medios de producción se transforman inmediatamente en medios destinados a absorber trabajo ajeno. *Ya no es el obrero el que emplea los medios de producción, sino éstos los que emplean al obrero*" (*El capital*, I, Cáp. 9).

"La división del trabajo en la manufactura supone la autoridad incondicional del capitalista sobre hombres que son otros tantos miembros de un mecanismo global de su propiedad. Por eso la misma consciencia burguesa, que festeja la división manufacturera del trabajo, la anexión de por vida del obrero a faenas de detalle y la supeditación incondicional de estos obreros parcelados al capital como una organización del trabajo que incrementa la fuerza productiva de éste, denuncia con igual clamor todo lo que suponga una reglamentación y fiscalización consciente de la sociedad en el proceso social de producción como si se tratase de una usurpación de los derechos inviolables de propiedad, de libertad y de libérrima 'genialidad' del capitalista individual. Y es característico que esos apologistas entusiastas del sistema fabril, cuando quieren hacer una acusación durísima contra lo que sería una organización general del trabajo a base de toda la sociedad, digan que convertiría a la sociedad entera en una fábrica" (*El capital*, I, Cáp. 12).

La manufactura, sigue Marx, "convierte al obrero en un monstruo, fomentando artificialmente una de sus habilidades parciales, a costa de aplastar todo un mundo de fecundos estímulos y capacidades, al modo como en las estancias argentinas se sacrifica un animal entero para quitarle la pelleja o sacarle el sebo. Además de *distribuir* los diversos trabajos parciales entre diversos individuos, se divide al individuo mismo, se lo convierte en un aparato automático adscrito a un trabajo parcial, dando así realidad a aquella desazonadora fábula de Menenio Agripa en la que aparece un hombre convertido en simple fragmento de su propio cuerpo... Los

conocimientos, la perspicacia y la voluntad que se desarrollan, aunque sea en pequeña escala, en el labrador o el artesano independiente, como en el salvaje que maneja con su astucia personal todas las artes de la guerra, basta con que las reúna ahora todo el taller en un conjunto. Las potencias espirituales de la producción amplían su escala sobre un aspecto a costa de inhibirse en los demás. Lo que los obreros parciales pierden *se concentra*, enfrentándose con ellos, en el capital. Es un resultado de la división manufacturera del trabajo al erigir frente a ellos, como *propiedad ajena y poder dominador*, las *potencias espirituales* del proceso material de producción. Este *proceso de disociación* comienza con la cooperación simple donde el capitalista representa frente a los obreros individuales la unidad y la voluntad del cuerpo social del trabajo. El proceso sigue avanzando en la manufactura, que mutila al obrero al convertirlo en obrero parcial. Y se remata en la gran industria, donde la ciencia es separada del trabajo como potencia independiente de producción y aherrojada al servicio del capital. En la manufactura, el enriquecimiento de la fuerza productiva social del obrero colectivo, y por tanto del capital, se halla condicionada por el empobrecimiento del obrero en sus fuerzas productivas individuales" (*El capital*, I, Cáp. 12).

"La especialidad de manejar de por vida una herramienta parcial se convierte en la especialidad vitalicia de servir una máquina parcial. La maquinaria se utiliza para convertir al propio obrero, desde la infancia, en una máquina parcial... En la manufactura y en la industria manual, el obrero se sirve de la herramienta; en la fábrica, sirve a la máquina. Allí los movimientos del instrumento de trabajo parten de él; aquí, es él quien tiene que seguir sus movimientos. En la manufactura los obreros son otros tantos miembros de un organismo vivo. En la fábrica, existe por encima de ellos un organismo muerto, al que se los incorpora como apéndices vivos... El trabajo mecánico ataca enormemente el sistema nervioso, ahoga el juego variado de los músculos y confisca toda la libre actividad física y espiritual del obrero. Hasta las medidas que tienden a

facilitar el trabajo se convierten en medios de tortura, pues la máquina no libra al obrero del trabajo, sino que priva a éste de su contenido. Nota común a toda producción capitalista es que, lejos de ser el obrero quien maneja las *condiciones de trabajo*, son éstas las que le manejan a él; pero esta inversión no cobra realidad técnicamente tangible hasta la era de la maquinaria. Al convertirse en un autómatas, el instrumento de trabajo se enfrenta como capital, durante el proceso de trabajo, con el propio obrero; se alza frente a él como trabajo muerto que domina y absorbe la fuerza de trabajo vivo. En la gran industria, erigida sobre la base de la maquinaria, se consuma el divorcio entre las potencias espirituales del proceso de producción y el trabajo manual, con la transformación de aquéllas en resortes del capital sobre el trabajo. La pericia detallista del obrero mecánico individual, sin alma, desaparece como un detalle diminuto y secundario ante la ciencia, ante las gigantescas fuerzas naturales y el trabajo social de masa que tiene su expresión en el sistema de la maquinaria y forman con él el poder del patrono (*El capital*, I, Cáp. 13).

"La *acumulación* reproduce el *régimen del capital en una escala superior*, crea en uno de los polos más capitalistas o capitalistas más poderosos, y en el otro más obreros asalariados. La reproducción de la fuerza de trabajo, obligada, quiéralo o no, a someterse incesantemente al capital como medio de explotación, que no puede desprenderse de él y cuyo esclavizamiento al capital no desaparece... (...) Bajo las condiciones de *acumulación* que hasta aquí venimos dando por supuestas, las más favorables a los obreros, el estado de sumisión de éstos al capital reviste formas algo tolerables... con el incremento del capital, en vez de desarrollarse de un modo intensivo, este *estado de sumisión* no hace más que extenderse; dicho en otros términos, la órbita de explotación e imperio del capital se va extendiendo con su propio volumen y con la cifra de sus *súbditos*. Éstos, al acumularse el capital, perciben una mayor parte de lo producido, bajo la forma de medios de pago, lo que les permite vivir un poco mejor, alimentar con un poco más de amplitud su fondo de consumo, dotándolo de ropas,

muebles, etc., y formar un pequeño fondo de reserva en dinero. Pero así como el hecho de que algunos esclavos anduviesen mejor vestidos y mejor alimentados, de que disfrutasen de un trato mejor y de un peculio más abundante, no destruía el régimen de esclavitud ni hacía desaparecer la explotación del esclavo, no suprime tampoco la del obrero asalariado. El hecho de que el trabajo suba de precio por efecto de la acumulación del capital sólo quiere decir que el volumen y el peso de las cadenas de oro que el obrero asalariado se ha forjado para sí mismo pueden tenerle sujeto sin estar en tensión... Es decir, que por muy favorables que sean para el obrero las condiciones en que vende su fuerza de trabajo, estas condiciones llevan siempre consigo la necesidad de volver a venderla constantemente y la *reproducción* constantemente ampliada *de la riqueza como capital*" (*El capital*, I, Cáp. 23).

[Marxismo y filosofía]

¿Vale la pena estudiar la filosofía marxista –lo cual significa estudiar toda la filosofía, antes y después de Marx? Una anécdota puede orientarnos: Lenin se puso a leer la *Lógica* de Hegel en medio del estallido de la Primera Guerra Mundial, entre septiembre y diciembre de 1914. Es que Lenin era hombre de acción, pero una acción sin verdad. Para Lenin – para el marxismo- la acción no se opone al pensamiento; la acción exige el pensamiento. Para el marxismo, la práctica política es una práctica consciente. Y para el marxismo la práctica no significa sólo adaptarse a lo existente, significa no sólo habilidad técnica para actuar sobre lo existente. Práctica quiere decir, para el marxismo, conocimiento profundo de la realidad y acción plenamente consciente –es decir, basada en el conocimiento.

Por otra parte, sin comprender el pensamiento filosófico, en particular sin comprender la filosofía de **Hegel**, es imposible entender a **Marx**. Con toda razón dice Lenin en sus comentarios a la *Lógica* de Hegel: "No se puede comprender

completamente *El capital* de Marx, y particularmente el primer capítulo, si no se ha estudiado a fondo y comprendido *toda* la *Lógica* de Hegel. A esto se debe el que, desde hace medio siglo, muchísimos marxistas no hayan comprendido a Marx" (*Cuadernos filosóficos*, traducción de MP).

En el lenguaje popular se habla de "tomar las cosas con filosofía". Con esto se quiere decir tomar las cosas con paciencia. Pero en esta frase vulgar hay un núcleo de verdad que nos ayuda a comprender lo que es la filosofía. Porque al decir "hay que tomar las cosas con filosofía" o "filosóficamente", se hace una invitación a la reflexión, al empleo de la propia capacidad racional, para comprender los problemas. Y filosofía es precisamente eso: enfrentarse reflexivamente con la realidad, incluido en ello el propio pensamiento; ir más allá de los primeros datos que se obtienen y tratar de sacar de ellos todas las implicaciones, todas las fases, todos los momentos, todas las relaciones que en ellos se contienen. Nosotros vamos a enfrentar ahora algunos problemas y tesis fundamentales de la filosofía marxista.

Al terminar esta reunión nadie saldrá de aquí "sabiendo" filosofía marxista. Pero todos saldremos conociendo en términos generales que la filosofía marxista enfrenta tales y cuales problemas, que los enfoca de tal y cual modo, y que para conocer esto en profundidad es indispensable leer las obras fundamentales del marxismo. Esas obras son, creo yo, *La ideología alemana* de Marx y Engels, *Lógica formal y lógica dialéctica*, de Henri Lefebvre; las "*Tesis sobre Feuerbach*", de Marx, y *Filosofía y socialismo* de Antonio Labriola. Y creo que hay que leerlas en ese orden, para captar con claridad qué es la filosofía marxista (se entiende que en un plano elemental).

[La dialéctica]

Vamos a enfrentar ahora el problema de la *dialéctica*. La dialéctica es un enfoque que trata de captar toda la realidad

exactamente como es, y a la vez como debiera ser, de acuerdo a lo que ella misma contiene en potencia. La dialéctica significa conocer las cosas *concretamente*, con todas sus características, y no como entes abstractos, vacíos, reducidos a una o dos características. Por eso la dialéctica significa ver las cosas en movimiento, es decir, como procesos; por eso la dialéctica descubre y estudia la contradicción que hay en el seno de toda unidad, y la unidad a la que tiende toda contradicción.

El pensamiento formal común, que tiene su coronación en la lógica formal, tiende a despojar a la realidad de su inmensa riqueza de contenido, de su infinita complejidad, y reduce todo a esquemas y fórmulas vacías de contenido. Por eso la lógica formal dice "toda cosa es igual a sí misma" y dice también "una cosa es o no es". Así se ahorra el trabajo de tomar en cuenta que en la realidad viva toda cosa a la vez es y no es, porque en todo hay movimiento; y toda cosa es igual a sí misma pero a la vez es distinta de sí misma, porque en su seno hay diferencias, y al haber diferencias hay el germen de contradicciones. Tomar en cuenta esta realidad, no renunciar a su conocimiento ni falsear su conocimiento olvidando la riqueza del contenido de lo real, contentándose con conocer partes aisladas y disociadas excepto de una o dos características; al contrario, penetrar a fondo en la realidad, captarla tal cual es, con su infinita complejidad, con su inagotable riqueza de contenidos, eso es dialéctica.

En el tiempo de que dispongamos para nuestro trabajo no podremos estudiar la dialéctica. Para eso -mejor dicho, para una introducción al estudio de la dialéctica- necesitaríamos por lo menos tantas reuniones como las que dedicaremos a todo el estudio del marxismo. Pero lo importante es que de aquí salga en limpio lo siguiente:

La realidad es maravillosa e infinitamente rica en complejidad, en contradicciones, en movimiento. Hay dos enfoques para conocerla:

- el enfoque más elemental, más simple: el enfoque del pensamiento común. Este enfoque dice: la realidad es

demasiado compleja; no puedo captarla tal cual es, porque entonces no entiendo nada. Para entenderla tengo que tomar las cosas una por vez, separándolas, poniéndolas una al lado de otra, evitando que se mezclen o cambien de lugar o se transformen. Este pensamiento, que es abstracto, es decir, que separa, que desgaja lo que en realidad está unido, es el pensamiento formal abstracto;

- por el contrario, hay un enfoque que trata de captar la realidad tal cual es: rica, contradictoria, móvil. Este enfoque no se conforma con entender la realidad en partes y vaciada de contenido; al contrario, exige aprehender a la realidad con todo lo que ella tiene. Este enfoque es precisamente el pensamiento *dialéctico*.

Con esto, queda dicho que la dialéctica no se reduce en modo alguno a la serie de "leyes" que los manualitos presentan como dialéctica: la transformación de la cantidad en calidad, la unidad de los contrarios, etc. Estas son solamente algunas partes de la dialéctica, que es la lógica, y nada más que partes. Y ponerlas separadas del conjunto, como recetas a aplicar a la realidad, es lo más antidialéctico que pueda concebirse.^{xvi} Recién entramos en el terreno de la dialéctica cuando nos esforzamos por comprender cuándo, dónde y en qué condiciones una cantidad se transforma en calidad, o un polo se transforma en su opuesto, etc. Es decir, sólo entramos en el terreno de la dialéctica cuando nos esforzamos por captar la realidad viva, en su totalidad, con su movimiento, sus contradicciones y sus mutaciones.

En las sociedades primitivas el hombre pensaba concretamente. Para el hombre primitivo, en cada elemento de la realidad se encuentran lo uno y lo múltiple, el quietismo y el

^{xvi} Muchas críticas se han hecho en este sentido al libro de Engels *El Anti-Dühring* o "*La revolución crítica de la ciencia*" de Eugenio Dühring. *Introducción al estudio del socialismo.* del año 1878. Para el debate sobre esta cuestión puede leerse un pequeño artículo de Riazanof escrito en 1928: "Apéndice. Cincuenta años de Anti-Dühring." En la edición de Claridad del año 1972 (4ta edición). [N. del Editor. CEUR]

movimiento, la identidad y la diferencia. El hombre primitivo pensaba dialécticamente porque pensaba en concreto, es decir, veía las cosas como totalidades, en el conjunto, con toda la riqueza de su contenido. Por eso el lenguaje del hombre primitivo pinta y describe a la realidad en toda su riqueza: el primitivo no dice "esto" en abstracto, dice "esto que toco", "esto que está muy cerca", "esto que está de pie" o "esto que está al alcance de mi vista". El primitivo no entiende cosas aisladas; ve situaciones, conjuntos, totalidades. Del mismo modo, los niños pequeños no entienden letras, pero entienden palabras, es decir, conjuntos concretos que tienen un sentido.

Pero cuando la humanidad comenzó a dominar la naturaleza y a conocerla mejor, pudo y debió crearse una formidable herramienta intelectual, que es el *concepto abstracto*. El hombre pudo dejar de ver las cosas en su totalidad, pudo descomponerlas en partes, pudo analizarlas, pudo hacer abstracción. El hombre aprendió a decir "este" en abstracto y "este árbol", sin decir "este árbol verde aquí sobre la colina" como decía el primitivo. Así, desmenuzando la realidad en partes, pudo avanzar el conocimiento. Así avanzaron las ciencias naturales. La lógica formal, con su afirmación de que una cosa es o no es, coronó esta aspiración del pensamiento abstracto y fue un formidable paso adelante... pero a la vez un formidable paso atrás. Un formidable paso adelante porque permitió aplicarse al análisis minucioso de los elementos y partes integrantes de la realidad; permitió el estudio intensivo de los mismos y aportó así la inmensa masa de conocimientos que constituyen las ciencias naturales. Pero el pensamiento abstracto y la lógica formal significaron también un formidable paso atrás, en el sentido de que se perdió para muchos siglos esa riqueza que caracterizaba el pensamiento del primitivo, esa frescura de la capacidad para aprehender la realidad como es, como un todo complejo y cambiante, lleno de cualidades y atributos.

La dialéctica recupera para el pensamiento esa riqueza de contenido, esa creación, esa frescura del pensamiento del hombre primitivo, pero le incorpora el rigor, la precisión, la

exactitud que han aportado siglos de pensamiento abstracto y lógica formal.

Como dice Lefebvre, la dialéctica es la plena captación por el pensamiento de toda la efervescencia tumultuosa de la materia, el ascenso de la vida, la epopeya de la evolución, interrumpida de pronto por catástrofes; todo el drama cósmico, en fin. "La verdad está en la totalidad", dice Hegel. Es decir, la idea verdadera es superación de las verdades limitadas y parciales, que se transforman en errores al considerarlas inmóviles. Sólo la captación de la totalidad, donde se unen lo idéntico y lo distinto, la quietud y el movimiento, lo uno y lo múltiple –es decir, sólo la captación de lo concreto-, sólo eso nos muestra la verdad. En estas fórmulas –que no son fórmulas, sino la síntesis de toda la prodigiosa evolución del pensamiento humano- se contiene todo el pensamiento dialéctico y esta es la genial aportación de Hegel al pensamiento humano.

La lógica formal dice que toda cosa es idéntica consigo misma. Pero para esto es preciso que sea diferente de todas las demás, de modo que la identidad más pura supone ya la diferencia, pero la lógica formal no toma nota de esto.

Por otra parte, el hecho de que la identidad, aun la identidad más abstracta, contiene en sí la diferencia, se revela en todo juicio en que el predicado es distinto del sujeto. Al decir, por ejemplo, *la rosa es roja*, decimos que la rosa, sin dejar de ser una rosa, es roja, vale decir, algo distinto que la rosa. Si quisiéramos evitar esa diferencia en el seno de la unidad, si quisiéramos cumplir rigurosamente con el principio lógico formal de que toda cosa es idéntica a sí misma y no puede ser a la vez idéntica y diferente, entonces el pensamiento sería algo completamente vacío, y los únicos juicios serían juicios propios de retardados al estilo de "la rosa es... la rosa"; "la vida es... la vida", etc. **En cuanto queremos hacer juicios inteligentes, en cuanto queremos conocer las cualidades de lo real y captar su complejidad, entonces fatalmente rompemos con la lógica formal y manejamos a la vez la identidad y la diferencia de cada cosa consigo misma.**

Por eso explica Hegel que "quien postula que no existe nada que lleve dentro de sí la contradicción, como la identidad de los contrarios, postula, al mismo tiempo, que no existe nada vivo. Pues la fuerza de la vida consiste precisamente en llevar dentro de sí la contradicción, es soportarla y superarla. Este poner y quitar de la contradicción de unidad ideal y disgregación real de los términos forma el proceso constante de la vida, y la vida no es más que como proceso".

Y en otro lugar dice Hegel: "nada hay en lo que no se pueda y se deba mostrar la contradicción, es decir, las determinaciones opuestas; el abstraer del intelecto es el aferrarse violentamente a una determinación, un esfuerzo para oscurecer y alejar la consciencia de la otra determinación que allí se encuentra" (*Lógica*, parágrafo 89). Y más adelante: "la proposición que expresa la identidad es: toda cosa es idéntica a sí misma: $A=A$, y negativamente, A no puede ser a la vez A y no- A . Esta proposición, en vez de ser una verdadera ley del *pensamiento*, no es sino la ley del *intelecto abstracto*. (...) Cuando se afirma que el principio de identidad no puede ser probado, sino que toda consciencia le presta su adhesión y que la experiencia lo confirma, a dicha pretendida experiencia hay que oponer la experiencia universal de que ninguna consciencia piensa, ni tiene representaciones, ni siquiera habla según esa ley; y que ninguna existencia, cualquiera que sea, existe según ella. El hablar según esta pretendida ley de la verdad (un planeta es... un planeta; el magnetismo es... magnetismo; el espíritu es... el espíritu) pasa, con plena razón, como un hablar estúpido, y ésta sí que es una experiencia universal" (*Lógica*, parágrafo 115).

Hemos dicho que la dialéctica es pensamiento concreto, y hemos señalado las limitaciones del pensamiento abstracto. ¿Qué quiere decir "pensamiento abstracto"? Oigamos a Hegel: "¿Quién piensa en abstracto? El hombre inculto, no el culto. Me limitaré a poner algunos ejemplos: un asesino es conducido al cadalso. Para el pueblo común no es otra cosa que un asesino. Tal vez las damas, al verlo pasar, comenten su aspecto físico, digan que es un hombre fuerte, hermoso, interesante. Al

escuchar esto, el hombre de pueblo exclamará indignado: ¡Cómo! ¡Un asesino hermoso! Un conocedor del hombre tratará de indagar la trayectoria seguida por la educación de este criminal; descubrirá tal vez en su historia, en su infancia o en su primera juventud, o en las relaciones familiares del padre y de la madre; descubrirá que una ligera transgresión de este hombre fue castigada con una fuerza exagerada que le hizo rebelarse contra el orden existente, que lo hizo colocarse al margen de este orden y acabó empujándolo al crimen para poder subsistir". Pues bien; pensar así, ver todo el proceso con todos sus elementos, es pensar en concreto. En cambio, pensar en abstracto es el pensamiento vulgar, que no ve en el asesino más que esa nota única y aislada, abstracta, la de que es un asesino, de tal modo que esta simple cualidad destruye y no deja ver cuanto hay en él de naturaleza humana.

Como modelo de pensamiento dialéctico, de pensamiento concreto, que se mueve a través de la inseparable unidad de los contrarios, veamos estas líneas de **Trotsky**:

"Interdependencia dialéctica del fin y de los medios.

El medio sólo puede ser justificado por el fin. Pero éste, a su vez, debe ser justificado. Desde el punto de vista del marxismo (...) el fin está justificado si conduce al acrecentamiento del poder del hombre sobre la naturaleza y a la abolición del poder del hombre sobre el hombre.

¿Esto significa que para alcanzar tal fin todo está permitido? (...) Está permitido lo que conduce *realmente* a la liberación de la humanidad. (...)

¿Eso significa, a pesar de todo, que en la lucha de clases contra el capitalismo todos los medios están permitidos: la mentira, la falsificación, la traición, el asesinato, etc.? (...) Sólo son admisibles y obligatorios los medios que acrecen la cohesión revolucionaria del proletariado, inflaman su alma con un odio implacable por la opresión, le enseñan a despreciar la moral oficial y a sus súbditos demócratas, le impregnan con la consciencia de su misión histórica, aumentan su bravura y su

abnegación en la lucha. Precisamente de eso se desprende que no todos los medios están permitidos. Cuando decimos que el fin justifica los medios resulta para nosotros la conclusión de que el gran fin revolucionario rechaza, en cuanto medios, todos los procedimientos y métodos indignos que alzan a una parte de la clase obrera contra las otras, o que intentan hacer la dicha de las demás sin su propio concurso, o que reducen la confianza de las masas en ellas mismas y en su organización, substituyendo tal cosa por la adoración de los 'jefes'. (...)

El materialismo dialéctico desconoce el dualismo de medios y fines. El fin se deduce naturalmente del movimiento histórico mismo. Los medios están orgánicamente subordinados al fin. El fin inmediato se convierte en medio del fin ulterior. En su drama *Franz von Sickingen*, **Ferdinand Lasalle** pone las palabras siguientes en boca de uno de sus personajes:

*No muestres sólo el fin, muestra también la ruta
Pues el fin y el camino tan unidos se hallan
que uno en otro se cambian
y cada ruta descubre un nuevo fin.*

(...) La interdependencia del fin y de los medios está expresada, en el caso de los versos reproducidos, de un modo enteramente exacto. Es preciso sembrar un grano de trigo para cosechar una espiga de trigo" (*Su moral y la nuestra*).

En 1922 **Lenin** afirmó que "debemos organizar un estudio sistemático, dirigido desde el punto de vista de la dialéctica de Hegel". Esta es, efectivamente, una gran tarea abierta ante el pensamiento marxista.

Pero las burocracias son conservadoras y antidialécticas por definición. Su prosperidad depende de la administración de lo que existe, no de su modificación. Por eso su "filosofía" es la escolástica y el dogmatismo que codifican y repiten lo ya pensado, y no admiten innovación ni problema nuevo alguno. Se explica así que la "filosofía" inspirada en Stalin y

compañía haya tratado a la dialéctica y a Hegel como a un perro muerto.

El espíritu de la burocracia es ferozmente estático y antidialéctico. No quiere innovaciones ni discusiones. Veamos el trabajo de **Zhdanov** "Sobre la historia de la filosofía". Zhdanov era secretario del Comité Central del Partido Comunista ruso, y este es un discurso suyo con el cual se clausuró el Congreso de Filosofía realizado en Rusia en **1947**. Zhdanov vapulea terriblemente al autor de una historia de la filosofía y dice que "el autor comete errores esenciales que afectan inclusive a los principios". ¿Cuáles son esos "errores esenciales" que "afectan a los principios"? Son, dice Zhdanov, "por ejemplo", la afirmación de que "el camino al método dialéctico fue preparado por las conquistas de las ciencias naturales desde la segunda mitad del siglo XVIII. Esto está en radical contradicción con la célebre tesis de Engels, según la cual el camino al método dialéctico fue preparado por la estructura celular del organismo, por la teoría de la conservación y la transformación de la energía y por la teoría de Darwin. Todos estos descubrimientos corresponden al siglo XIX". Es decir, que la burocracia moscovita prohíbe a un filósofo decir que el método dialéctico fue preparado por las conquistas científicas del siglo XVIII, y se lo prohíbe porque Engels dijo que las conquistas en cuestión eran del siglo XIX, y la burocracia entiende que disentir con Engels en esta cuestión cronológica es "un error esencial que afecta a los principios". Desde luego, en semejante clima no es posible que se desarrolle el pensamiento dialéctico, y ni siquiera los estudios sobre la dialéctica. Y si acaso estos estudios surgen, la burocracia los extirpa rápida y radicalmente. En este mismo discurso, Zhdanov no deja lugar a dudas: "la discusión que ha tenido lugar aquí a propósito de Hegel es bastante extraña. Hace tiempo que está resuelta la cuestión de Hegel. No hay ninguna razón para plantearla de nuevo". Efectivamente, para la burocracia no hay ninguna razón para plantear de nuevo el problema de la dialéctica, "el álgebra de la revolución", como la llamó el gran revolucionario ruso **Herzen**. Nosotros en cambio

recordamos a **Lenin**: "debemos organizar el estudio sistemático de la dialéctica de Hegel". Para iniciar este estudio yo sugiero el libro de **Ernst Bloch** *El pensamiento de Hegel*, editado por el Fondo de Cultura Económica.

En una frase famosa, Marx y Engels hablaron de "poner a la dialéctica de Hegel sobre sus pies". Esto no quiere decir que de la dialéctica hegeliana puedan tomarse dos o tres cosas aisladas y agregárselas a una concepción materialista vulgar del mundo. No. El pensamiento dialéctico de Hegel impregna totalmente el marxismo.

Hegel efectuó –en términos idealistas y con lenguaje muy oscuro, hablando del "en sí", de la "negatividad", del "ser otro", etc.- un análisis muy riguroso del pensamiento humano a través de la contradicción. Poner la dialéctica sobre sus pies quiere decir estudiar concretamente, en la realidad del desarrollo, cómo se han ido produciendo esas fases, esos estados del desarrollo, esas transiciones que Hegel analiza en términos idealistas pero con una tremenda capacidad para comprender el elemento de contradicción y del movimiento. Y esta es una tarea que el marxismo tiene que realizar. Yo sólo conozco dos obras en que el pensamiento marxista ha realizado este "enderezamiento" de la dialéctica, donde la realidad ha sido captada en su evolución, en sus contradicciones, en sus diversas fases cuantitativas y cualitativas. Esas obras son *El capital* de **Marx** y la *Historia de la Revolución Rusa* de **Trotsky**. Pero el campo a explorar es inmenso todavía; prácticamente es toda la realidad.

Poner la dialéctica sobre sus pies es lo que hace Marx en *El capital*, es decir, desarrollar dialécticamente una ciencia, en este caso el análisis económico de la sociedad capitalista. En cambio, tomar alguno de los fenómenos naturales, o un conjunto de conocimientos científicos, y utilizarlos como ejemplos de que la cantidad se transforma en cualidad, o de alguna otra ley de lógica dialéctica, eso –que hacen los manualitos que pretenden enseñar marxismo- es una insolente caricatura del pensamiento dialéctico y por lo tanto del marxismo.

[El materialismo]

Enfoquemos ahora el tema del materialismo. "El materialismo inteligente -dice **Lenin**- se halla más cerca del idealismo inteligente que del materialismo necio". Esto es así porque el marxismo tomó como elemento esencial la actividad creadora del hombre -que es el tema en el que ha insistido el idealismo- y rechaza absolutamente la concepción del hombre como mero ente totalmente producido por circunstancias externas, que es lo que cree el materialismo vulgar.

Por su parte, señala **Engels** que "la aplicación exclusivista del rasero de la mecánica a los fenómenos que eran de naturaleza química y orgánica y en los que, aunque rigieran leyes mecánicas, éstas pasaban a segundo plano ante otras superiores a ellas, constituye una de las limitaciones específicas" del materialismo clásico. Efectivamente, el *materialismo clásico* sólo reconoce como "materia" a lo mecánico, incluido lo físico y lo químico, pero ignorando totalmente esa materia constituida fundamentalmente por relaciones interhumanas, sociales y psicológicas.

Tengamos entonces bien presente que la *materia* que toma como base el marxismo no es la materia física o la naturaleza mecánica, ni una materia general carente de cualidades. La materia de que parte el marxismo es el conjunto de relaciones sociales que presuponen ciertamente una naturaleza mecánica y, sobre todo, fisiológica, pero que no coinciden, ni mucho menos, con ella. La materia de que toma su nombre el materialismo histórico no es nada más ni nada menos que la relación de unos hombres con otros y con la naturaleza (**Bloch**).

El *materialista vulgar* no ve, dice Marx, que "el mundo sensible que lo rodea no es una cosa dada inmediatamente desde la eternidad, siempre igual a sí misma. Es un producto histórico: el resultado de una actividad de una larga serie de generaciones, de las cuales cada una se apoya sobre las espaldas de la precedente, y va desarrollando su industria y su comercio y modificando su organización social de acuerdo

con las necesidades nuevas que se suscitan. Aun los objetos de la 'certidumbre sensible' más inmediata le son dados (...) sólo gracias al desarrollo de la sociedad, la industria y el comercio" (*La ideología alemana*).

Y en sus "Tesis sobre Feuerbach", que ya citamos en la reunión anterior, **Marx** dice: "El defecto fundamental de todo materialismo anterior (...) es que sólo concibe la cosa, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *intuición*^{xvii}, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo" (Tesis I). "La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación, y por lo tanto hombres modificados, producto de circunstancias distintas y de una educación distinta, olvida que las circunstancias son cambiadas precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado" (Tesis III).

El materialismo vulgar -que es lo que los stalinistas pretenden hacer pasar por marxismo- cae en la metafísica de la materia, y aun de la materia mecánica, no de la materia constituida por las relaciones sociales y la actividad del hombre. Este materialismo vulgar considera a la materia como una cosa totalmente aislada, perennemente aislada del sujeto, del hombre, siempre condicionando al hombre y nunca condicionada por el hombre.

En realidad, la metafísica de la materia, la creencia en que la materia tiene una independencia absoluta respecto del sujeto que conoce -es decir, que la transforma- tiene un origen religioso, y por eso precisamente el materialismo vulgar se lleva tan bien con el sentido común. Todas las religiones han enseñado y enseñan que el mundo, la naturaleza, el universo, han sido creados por Dios antes de la creación del hombre, y

^{xvii} En la traducción a partir del alemán, de Wenceslao Roces, este párrafo se presenta como sigue: "El defecto fundamental de todo el materialismo anterior - incluyendo el de Feuerbach - es que sólo concibe el objeto, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto [objekt] o de **contemplación**, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo." (La concepción materialista de la historia; Tesis sobre Feuerbach; Ediciones de la Larga Marcha; Argentina, 1973.) Negritas agregadas por el editor. [N. del Editor. CEUR]

por lo tanto el hombre ha encontrado el mundo ya acabado, catalogado y definido de una vez y para siempre. Por eso cuando el materialismo vulgar dice que la materia existe absolutamente independiente del sujeto que conoce, no hace más que confirmar esa creencia religiosa en que "Dios creó al mundo antes que al hombre".

El marxismo, por el contrario, afirma que desde luego el mundo físico existió antes que el hombre; el universo existió antes de la aparición del hombre. Pero si bien esto es cierto, el marxismo enseña que desde que el hombre aparece sobre la tierra, la materia deja de existir independientemente de la consciencia del hombre, porque desde el primer momento el hombre actúa en y sobre la materia, y la transforma. De modo que si es cierto que el objeto existió por sí solo antes de la aparición del sujeto, desde la aparición del sujeto el objeto pierde su independencia, entra en permanente relación con el sujeto, y sujeto y objeto sólo existen en función y a través del otro, sin que ninguno pueda concebirse "independientemente" del otro.

APARTADO TRES O TERCERA REUNIÓN

[La conciencia y la "teoría del reflejo"]

¿Qué significa entonces la afirmación de que la conciencia "refleja" al objeto? Toda nueva concepción del mundo debe trabajar con la terminología forjada por el desarrollo anterior de la humanidad. Pero como la nueva concepción del mundo aporta contenidos nuevos al conocimiento, ocurre que esa vieja terminología no le sirve en gran parte más que como metáfora, o como ejemplo para hacerse entender, pero no expresa perfectamente lo que la nueva concepción quiere expresar. Así, por ejemplo, el marxismo habla de que la conciencia "refleja" la existencia. Pero esta expresión –"refleja"–, tomada de la ciencia natural del siglo pasado, para el marxismo es sólo una metáfora, un ejemplo para hacerse entender.

La palabra "reflejo" no describe exactamente lo que el marxismo afirma respecto a la relación entre sujeto y objeto, porque el marxismo comienza por negar que el ser y la conciencia sean cosas estáticas, aisladas, situadas una fuera de la otra y sin otra relación que un contacto externo, como, por ejemplo, el de un cuerpo que choca con otro. Y sin embargo, el concepto de "reflejo" significa, precisamente, e implica, una concepción de dos cosas completamente distintas y externas una respecto de la otra. Vale decir que la palabra reflejo sólo refleja muy imperfectamente el pensamiento marxista, porque está tomada de concepciones anteriores, que el marxismo supera. Igual ocurre, como veremos más adelante, con la expresión de Marx de que la economía constituye la "anatomía" de la sociedad.

Lefebvre ha afirmado recientemente que "nada es más contrario a la dialéctica marxista que colocar lo real de un lado y en otro su reflejo en la cabeza de los hombres". Tiene completa razón. Porque el marxismo pone **el énfasis** *no* en la

llamada realidad, en las cosas que están fuera del hombre, sino en la actividad creadora del hombre que conoce, transforma y crea esa realidad y esas cosas exteriores.

Por supuesto, los críticos stalinistas acusan a Lefebvre de no ser materialista, porque para los aparatos lo fundamental es ser materialistas en el sentido de adaptarse a las condiciones existentes. Y los críticos stalinistas pretenden cubrirse con citas de Lenin acerca de la teoría del reflejo. Pero en su obra filosófica más profunda y madura, en sus apuntes sobre la Lógica de Hegel, Lenin escribe: "El conocimiento es el reflejo de la naturaleza del hombre. Pero no es éste un reflejo simple, inmediato, total; este proceso consiste en toda una serie de abstracciones, de formulaciones, de formaciones de conceptos, etc." (*Cuadernos filosóficos*, traducción de MP). Y más adelante: "El *reflejo* de la naturaleza en el pensamiento humano no se debe comprender como algo muerto, 'abstracto', sin movimiento, sin contradicciones; al contrario, es necesario comprenderlo como el proceso eterno del movimiento, del nacimiento y negación de las contradicciones". Y Lenin agrega, finalmente, que "la consciencia humana no solamente refleja el mundo objetivo, sino que también *lo crea*".

Efectivamente, si el concepto, el conocimiento, "refleja" a la realidad exterior, también es cierto lo contrario, la realidad exterior, en la medida en que es modificada y creada por el hombre, "refleja" al concepto. El sujeto "refleja" en su consciencia al objeto, pero entonces el objeto "refleja" también al sujeto que fue capaz de crearlo o modificarlo. El hombre no se limita a tomar fotografías de la realidad; el hombre construye la realidad. **Por eso, mejor que de reflejo –que sugiere una recepción pasiva- hay que hablar de interacción, de relación, de proyección del objeto en el sujeto, y de proyección del sujeto en el objeto.**

Como dice Hegel: "El hombre tiende a manifestarse a sí mismo en aquello que existe como algo exterior a él. Realiza este fin haciendo cambiar las cosas exteriores, a las cuales imprime el sello de su interior, encontrando en ellas, así, su propio destino". "El sujeto –dice Hegel- no ve en ello a que se

enfrenta nada extraño, un límite ni una barrera, sino que se encuentra solamente a sí mismo".^{xviii}

Engels ha dicho que "la unidad del mundo consiste en su materialidad demostrada por el largo y laborioso desarrollo de la filosofía y de la ciencia". Con esto tenemos una valiosa clave para comprender la concepción marxista de la relación entre sujeto y objeto, entre el ser y la consciencia. Es el trabajo del hombre condensado en el conocimiento filosófico y científico, es el trabajo del hombre, dice Engels, lo que demuestra la unidad material del mundo. Vale decir que la captación de que existe un objeto dotado de unidad material, lejos de ser un simple "reflejo", de que existe un objeto independiente del sujeto, es el resultado de la acción recíproca entre el sujeto y objeto, de su interacción, de su unidad contradictoria.

¿Y qué afirma el marxismo sobre la consciencia? El marxismo afirma que la consciencia –lo que el hombre piensa de sí mismo y de lo que lo rodea– no puede explicarse a sí misma. El marxismo trata de captar cuáles son las condiciones de la consciencia, es decir, cómo y por qué el hombre llega a creer algo de sí y sobre el mundo. El marxismo hace la crítica de la consciencia y de las condiciones en que surge la consciencia, y demuestra que la consciencia puede ser verdadera o falsa. Y la clave para comprender **el porqué**, está en la historia del hombre. Por eso Marx dice que "no es la consciencia lo que determina la existencia, sino su existencia social lo que determina su consciencia" (Prólogo de 1859 a la *Crítica de la economía política*).

El marxismo demuestra que la consciencia está determinada, es decir, que no existe en el aire ni flota en las nubes, sino que tiene sus raíces en la tierra. Pero atención: si el marxismo afirma que la consciencia está determinada, afirma también que está determinada como consciencia, vale decir, que puede

^{xviii} Hay en este fragmento que Peña cita de Hegel un presunto problema de redacción. Hemos corregido, pues nos parecen algo más confusas, las distintas ediciones que disponemos, en las cuales el fragmento se presenta de la siguiente manera: "El sujeto –dice Hegel– no ve en ello que se enfrenta a nada extraño, un límite ni una barrera, sino que se encuentra solamente a sí mismo." [N. del Editor. CEUR]

explicarse cómo el medio actúa sobre la conciencia, pero que de ningún modo puede reducirse la conciencia a un mero reflejo del medio. El idealismo coloca a la conciencia entre las nubes, como prolongación de Dios, de la Idea o de cualquier fuerza mística extraterrena, y le atribuye una autonomía y un poder sin límites. El materialismo vulgar, por el contrario, reduce a nada la conciencia y le quita toda autonomía, considerándola como una mera secreción cerebral, como una especie de caspa que sale en forma de ideas que no hacen más que "reflejar" –como fotografías– el objeto exterior. **El marxismo muestra que las raíces de la conciencia están en la tierra y en la sociedad, que la conciencia no es omnipotente; está condicionada. Pero el marxismo no coloca la conciencia al nivel de la caspa, no la reduce a una mera fotografía de lo exterior. El marxismo coloca la conciencia entre las más altas realidades humanas, y se esfuerza para que la conciencia, captando las condiciones que la originan e inciden sobre ella, sea cada vez más lúcida y eficaz.**

El desprecio por la conciencia y por sus problemas es totalmente extraño al marxismo. La gran batalla del marxismo se libra precisamente en el terreno de la conciencia. El marxismo lucha para modificar la conciencia de las clases oprimidas, para que éstas tengan una conciencia veraz de su situación y de la necesidad de revolucionarla.

[Necesidad del socialismo]

¿De qué naturaleza son los juicios que hace el marxismo sobre la realidad social? Marx demostró la necesidad del socialismo no en base a juicios éticos o morales sobre lo que *debe ser*, sino en base a lo que es la realidad capitalista y a sus perspectivas de evolución. Pero para el pensamiento marxista los juicios éticos o de valor –"lo que debe ser"– están inseparablemente unidos a los juicios de hecho, que se atienen a explicar "lo que es". **El marxismo afirma que la necesidad del socialismo está objetivamente fundada en la estructura y la evolución del**

capitalismo, pero afirma también que el socialismo no vendrá por sí solo, como viene la lluvia de las nubes. El socialismo vendrá porque el hombre hace un juicio de valor y dice: "El capitalismo no puede ser, el socialismo debe ser", y lucha por esto y logra la transformación.

Los filósofos supuestamente marxistas de los grandes aparatos obreros –la II Internacional, y después el stalinismo– han eliminado esta profunda **unidad dialéctica entre juicios de valor y juicios objetivos**, y pretendieron transformar la teoría marxista del socialismo en una especie de física de la sociedad, en una supuesta ciencia que afirma que el socialismo es necesario independientemente de la voluntad de los hombres e independientemente de que los hombres lo consideren bueno o malo.

Por el contrario, el marxismo afirma que la sociedad no puede ser estudiada "objetivamente", al estilo de las ciencias naturales que estudian la física o la química. **El marxismo demuestra que en el estudio de la sociedad y en los juicios sobre ella siempre interviene, además del conocimiento objetivo que describe, lo que es el juicio de valor que afirma lo que debe ser y lo que quiere que sea.** Esto es así porque los hombres que conocen la sociedad y la historia son los mismos que hacen la sociedad y la historia. Y por lo tanto el conocimiento de la vida social y la historia no es *ciencia* sino *conciencia*. **Por eso, toda separación de juicios de valor y juicios de hecho, toda separación de la teoría y la práctica, del conocimiento de lo que es y de la aspiración a lo que debe ser, es irrealizable cuando se trata de la comprensión de la historia de la sociedad.**

Al comprender que por toda la estructura de la sociedad capitalista es necesario el advenimiento del socialismo, el marxismo afirma también que el socialismo debe ser, que el socialismo es conveniente para el hombre, y por lo tanto que el hombre debe tomar conciencia de esto y debe conscientemente trabajar para el advenimiento del socialismo.

Pero si, como afirmaban *los escolásticos de la burocracia reformista* de la II Internacional, o *los escolásticos de la burocracia*

moscovita, el socialismo es una cosa que ya está inscrita en los hechos, si es algo que vendrá sea bueno o no, quiera el hombre o no, con tanta seguridad como vendrá la luz solar mañana a la mañana, entonces el papel consciente revolucionario del hombre queda reducido a nada, y en cambio se eleva a las nubes de los aparatos burocráticos, cuya función sería esperar que se realice esa supuestamente ineluctable aparición del socialismo.

El fatalismo mecanicista que supone que el socialismo es inevitable, independientemente de que el hombre lo quiera o no, otorga sin duda una gran tranquilidad de espíritu, robustece la fe de los creyentes; es casi una religión. Pero no tiene nada que ver con el marxismo.

El marxismo pone énfasis en la voluntad real y actuante del hombre. Los fatalistas, en cambio, sustituyen la voluntad consciente que actúa en procura de un fin y la reemplazan por un acto de fe simple y apasionada en un supuesto fin inevitable de la historia. Para esta gente, la Historia, así con mayúscula, viene a sustituir la fe en la Divina Providencia con que se consuelan los religiosos. El marxismo, repitémoslo, es justamente la antítesis y la negación de todo esto.

[La praxis]

Y así nos acercamos al último gran problema de la filosofía marxista que enfocaremos hoy. **El marxismo habla de la unidad inseparable de teoría y práctica. El marxismo no cree que ambas sean cosas distintas que se complementan entre sí. El marxismo niega que la teoría sea un "complemento" de la práctica, o viceversa. Para el marxismo, teoría y práctica no son más que momentos de un mismo proceso que es la praxis, es decir, la acción del hombre.**

La concepción marxista de la praxis significa la mundanización, la terrenización absoluta del pensamiento. Praxis significa que quien forja al hombre, a su mundo, a su destino, no es ninguna fuerza extrahumana ni infrahumana.

Praxis significa que el hombre no es producido ni condicionado por Dios, como tampoco por la Historia, la Razón, el instinto, la herencia, el medio, la raza, etc. Praxis significa que lo único que produce al hombre y que lo condiciona es la propia actividad teórico-práctica del hombre.

Veamos algunos párrafos de las "Tesis sobre Feuerbach" donde **Marx** insiste en el problema de la praxis:

"El defecto fundamental de todo el materialismo anterior (...) es que sólo concibe la cosa, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de *objeto* o de *intuición*, pero no como *actividad sensorial humana*, como *práctica*, no de un modo subjetivo. De ahí que el lado activo fuese desarrollado por el idealismo (...)" (Tesis I).

"El problema 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 la fuerza, la terrenalidad de su pensamiento (...)" (Tesis II).

"La teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación (...) olvida que las circunstancias son cambiadas precisamente por los hombres... La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria (...)" (Tesis III).

"...la esencia humana no es algo abstracto, inherente a cada individuo. Es en realidad el conjunto de las relaciones sociales (...)" (Tesis VI).

"La vida social es esencialmente práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica"
(Tesis VIII).

"Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*" (Tesis XI).

[El marxismo, totalidad abierta]

Para terminar, hagamos perfectamente claro algo que es fundamental para comprender la filosofía marxista. La filosofía marxista constituye lo que **Lefebvre**, y antes de él **Labriola** y **Gramsci**, denominan una "totalidad abierta". Es totalidad porque es una filosofía que abarca el conjunto de los problemas, que no es parcial o fragmentaria sino total. Una filosofía que no es un conjunto de teorías dispersas, sino un todo sistemático, con una estructura y una organización interna. Por eso el marxismo es una *totalidad*. Pero es una totalidad abierta, porque no es un sistema cerrado, es decir, que pretende estar terminado, listo para la eternidad y para ser aprendido de memoria. Al contrario, el marxismo reclama el aporte continuo de nuevos datos, de nuevos enfoques, que se articulan con los datos ya existentes y hagan así cada vez más completa y más profunda la concepción marxista del mundo.

Para comprender mejor qué es esto de una *totalidad abierta*, no hay más que observar lo que es un ser vivo. Un ser vivo es una totalidad con una estructura, pero es una totalidad en movimiento, una totalidad que continuamente incorpora nuevos elementos, que tiene conflictos, que se modifica pero sigue siendo esencialmente el mismo. Eso es también el marxismo: una totalidad abierta, que se enriquece con cada avance del conocimiento humano.

APARTADO CUATRO - CINCO O CUARTA Y QUINTA REUNIÓN

[Marxismo y ciencias sociales]^{xix}

En reuniones anteriores señalamos cómo la ciencia oficial tergiversa el pensamiento marxista, sea intencionalmente o por ignorancia. Veamos un ejemplo: "Tampoco están dispuestos los antropólogos –dice un científico norteamericano- a dejar que los marxistas u otros deterministas culturales hagan de la cultura otro absoluto tan autocrático como el Dios o el Destino de algunas filosofías" (Kluckhohn, *Antropología*).

Pues bien, nosotros hemos visto cómo el marxismo, el auténtico marxismo, rechaza todo determinismo extrahumano. *Para el marxismo lo único que "determina" es la actualidad del hombre.* De modo que este antropólogo yanqui –que por lo demás es un hombre de ciencia muy respetable-, cuando pretende criticar al marxismo, actúa como un vulgar charlatán que no sabe de qué habla.

El marxismo señala que en las ciencias humanas, las dificultades para la investigación son inmensas, pero no son del mismo orden que las que se presentan en las ciencias naturales. El marxismo es alertamente consciente de que, además de las dificultades comunes a todas las ciencias y a todo conocimiento de las relaciones humanas, en todos sus niveles, tiene dificultades específicas. Y estas dificultades provienen de la interferencia de la lucha de clases en la conciencia de los hombres (**Lucien Goldmann**).

Los sociólogos no marxistas objetan a "las tomas de posición política y a los juicios de valor que cabe señalar y criticar en la concepción marxista sobre las clases", y por su parte dicen:

^{xix} A esta sección también se ha puesto el nombre de "Negación y confirmación del marxismo por las ciencias sociales." Obras completas de M. Peña I, Ediciones El cielo por asalto; 2000. [N. del Editor. CEUR]

"Ensayaré eliminar todo juicio de valor subyacente, en cuanto sea consciente (George Gurvitch).

El marxismo sostiene que esta eliminación de los juicios de valor no es posible ni deseable. La sociología no es *ciencia*, es *conciencia* (ya conversamos sobre esto en una reunión anterior). El estudio de las ciencias humanas no puede ser "objetivo" en el sentido en que son objetivas las ciencias naturales. Se puede estudiar el movimiento de los astros, o de los electrones y protones, sin tomar partido, porque esas realidades no son producidas por el hombre y por lo tanto es absurdo decir que "está bien", que es "bueno" o "malo" que un planeta gire en ésta o en aquella órbita. Pero las ciencias del hombre actúan sobre una realidad que es producto de la acción del hombre y ante la cual es imposible no hacer juicios de valor y no tomar posición. Por ejemplo: al estudiar la esclavitud, el "no tomar partido" es tomar partido a favor, porque la indiferencia equivale a sancionar lo que existe.

Lo que habitualmente se denomina "sociología", esa supuesta ciencia que intenta agrupar y clasificar las relaciones entre los hombres según modelos y categorías tomadas de las ciencias naturales, es despreciada por el marxismo. La pretensión de reducir la experiencia humana a "leyes" de tipo mecánico fatalista –como la ley de dilatación de los cuerpos, etc.- es rechazada también por el marxismo. La pretensión de tratar los hechos sociales, es decir, las relaciones entre los hombres, como "cosas", también es extraña al marxismo, que demuestra que el intento de tratar las relaciones interhumanas como "cosas" es un producto de la alienación.

Cuando el *Diccionario de Filosofía* staliniana de Rosental y Iudin dice que "Marx demostró que el curso de las ideas dependen del de las cosas" está demostrando en realidad que este diccionario no tiene nada que ver con el marxismo. En el lenguaje diario, e incluso en el lenguaje de la lucha política o de la interpretación de un fenómeno histórico particular, podemos decir que "las cosas vienen mal o bien", que "el curso de las cosas" obliga a esto o lo otro. Podemos decir, por ejemplo, que "por el curso de las cosas" el establecimiento de

una Universidad privada favorecerá a las clases privilegiadas. **Esto es así porque en el lenguaje de todos los días, incluso en lenguaje político, nos movemos en el terreno de la alienación, en el terreno en que las relaciones entre los hombres aparecen como relaciones entre cosas, que no están sometidas al control del hombre sino que lo dominan.** Pero cuando planteamos la cuestión en el terreno del marxismo, que es el terreno en que se rompe con la alienación, en que se ve *más allá de las cosas* para descubrir las relaciones humanas que hay detrás de ellas, en este terreno es infinitamente erróneo decir que "el curso de las ideas depende del curso de las cosas". El curso de las ideas depende del contexto social en que se desenvuelven, y este contexto social no consiste en "cosas" – como las estrellas, o la lluvia, o la cordillera de los Andes-, sino en relaciones entre hombres.

El pensamiento vulgar contrapone "la sociedad" y "el individuo", y supone que la sociedad es un agregado de individuos que, en sí mismos, son distintos de la sociedad. Marx, por el contrario, señala: "Es necesario evitar hacer de la sociedad una abstracción enfrentada al individuo. El individuo es el ser social. Sus manifestaciones de vida son una expresión y una confirmación de la vida social" (*Manuscritos...*, traducción de MP).

Esto es así porque para vivir hay que producir. Y no se puede producir sino en colaboración con otros hombres. Para reproducirse se necesitan dos personas de distinto sexo. Es decir, ya en las necesidades más íntimamente individuales está contenida la absoluta necesidad de la relación social con otras personas.

"El hombre, por el doble conato que lo caracteriza: de una parte el de conservar la propia vida, de otra, el de prolongarse en otros seres, pertenece desde luego a la naturaleza. Pero, por este mismo doble conato, viene a hallarse engranado también en la sociedad. Y es que para lograr sus propósitos ha de unirse a otros individuos que con él colaboren, *sean cuales fueren las condiciones, el método y el objeto de la colaboración.* De ahí el recíproco enlace entre la forma determinada que reviste

la producción y el tipo de colaboración vigente y el grado de desarrollo de la sociedad (Marx, *La ideología alemana*, subrayado de MP).

"La organización social y el Estado brotan de la vida de determinados individuos. Pero de la vida de esos individuos considerados no según ellos se conciben en su propia mente o según los conciben los demás, sino como son en realidad, esto es, según obran, producen materialmente; según como despliegan –refrenados por determinadas barreras, bajo imposición de determinados presupuestos y bajo condiciones de que no son dueños- la actividad que les es propia. El nacimiento de las representaciones, las ideas, la conciencia, se halla inmediatamente enlazada desde sus comienzos con la actividad y las relaciones materiales de los hombres, con su vida real. Lo que los individuos se representan, lo que piensan, lo que ponen de manifiesto en el trato espiritual con sus semejantes es el resultado de su vida material. Y lo dicho de los productos espirituales de los individuos aplícase asimismo a los de un pueblo entero, en los diversos órdenes de la lengua, la política, la legislación, la moral, la religión, la metafísica, etc. Pero –insistimos- los individuos a que nos referimos son los individuos reales y activos, sujetos en su acción al grado de desarrollo de sus fuerzas productivas y a las relaciones (...) que los ligan los unos a los otros, desde las que rigen en los grupos pequeños hasta los que se extienden a las agrupaciones más amplias" (*La ideología alemana*).

Destaquemos la importancia particular de la afirmación "desde las que rigen en los pequeños grupos", en vista de las modernas investigaciones sobre dinámica de los grupos.

La conciencia brota en el terreno de esta estructura de relaciones interhumanas. En términos de Marx: "La conciencia es, desde un comienzo, un producto social, y lo seguirá siendo mientras haya hombres" (*La ideología alemana*).

Todo el comportamiento del hombre es decisivamente plasmado por lo que los antropólogos llaman "cultura". Por "cultura" la antropología quiere significar la manera total de vivir de un pueblo, el legado social que el individuo recibe de

su grupo. O bien puede considerarse la cultura como "aquella parte del medio ambiente que ha sido creada por el hombre" (Kluckhohn, 1951).

Lo más íntimo de cada individuo, lo que se supone más individual y más privado, en realidad no es tan individual ni tan privado. La psicología de nuestros días comprueba científicamente que "las manifestaciones exteriores de nuestros afectos aparecen como deberes impuestos por el grupo, como también lo que son propios afectos. Para innumerables circunstancias de la vida diaria la colectividad nos fija a la vez los sentimientos que debemos tener y la manera en que tenemos que expresarlos (Blondel, 1952).

"Nuestro régimen de concepto, con sus compatibilidades y sus incompatibilidades, sus atracciones y sus repulsiones, su jerarquía, su orden y su escala de valores, nos viene del grupo del que formamos parte. Se graba en nosotros, sin que podamos eludirlo, mediante el lenguaje que aprendemos desde nuestra primera infancia, por la disciplina colectiva que soportamos sin tregua desde el nacimiento hasta la muerte. No captamos la realidad tal como es, sino tal cual se la concibe y quiere la colectividad a la que pertenecemos. La realidad vista con los ojos del grupo, si así puede decirse, es para nosotros indiscernible de la realidad misma. Y esto vale no sólo para la realidad exterior, sino también para la vida interior. Reflexionar es hablarse su propio pensamiento; tratar de tener conciencia clara de un estado de alma, por personal que en apariencia sea, es captarlo dentro del cuadro que la colectividad le ha fijado, afectado con el valor que ella le atribuye; es confundirlo con ese cuadro y ese valor mismos. El régimen de conceptos que debemos a nuestro grupo tiene, pues, como primer efecto, introducir la objetividad propia de las representaciones colectivas en todo el dominio de nuestra experiencia, tanto interna como externa" (Blondel, citado por Dumas, 1948).

Dice Margaret Mead: "La prueba que nos suministran las sociedades primitivas sugiere que las suposiciones que cualquier cultura hace acerca del grado de frustración o

satisfacción contenido en las formas culturales, puede resultar más importante para la felicidad que la cuestión de cuáles estímulos biológicos se ocupa de desarrollar y cuáles de suprimir o dejar sin desarrollo. Podemos tomar como ejemplo la actitud de la mujer en la era victoriana, de la que no se esperaba que gozara en la experiencia sexual y que en realidad no gozaba".

En la reunión anterior, al terminar, yo le decía a uno de ustedes que a estas reuniones nuestras no las denominara "clases". Y le explicaba algo que considero vale la pena repetir para todo el grupo. Sobre el marxismo no pueden darse "clases". Pueden exponerse principios y problemas. Pero no puede darse clase en el sentido estricto de la palabra. Y esto no por un problema de técnica didáctica, sino por una razón esencial, que está en la naturaleza misma del marxismo. Y es la siguiente: el marxismo no es una "materia" ya terminada, que del período de lucha y la polémica –hacia fuera y hacia dentro– haya entrado en la etapa de una expansión orgánica. El marxismo no es una cosa terminada. El marxismo está haciéndose. Y precisamente el más grande peligro de los clásicos cursos y manualitos tipo los de Politzer y compañía reside en que tienden a dar la impresión de que el marxismo es algo que ya está listo para aprenderse en cierto número de lecciones, como se aprende geografía o aritmética.

[Marxismo y economicismo]

Vemos entonces que a distintas organizaciones sociales corresponden distintas personalidades humanas, distintas "naturalezas" humanas. Pero ¿cuáles son los aspectos decisivos, los puntos neurálgicos en que origina la diferencia entre una sociedad y otra? El marxismo responde a esto con el concepto de "relaciones de producción".

"Hay –dice Marx– una verdad de evidencia tal que se impone darla por presupuesta y admitida. Y consiste ella en que el hombre, a fin de poder vivir, tiene que satisfacer ciertas

necesidades ineludibles: ante todo la de alimentarse, cubrir su desnudez, cobijarse bajo techado, etc. Si no las satisface, no podrá vivir, ni menos aún hacer historia. En consecuencia, el primer hecho de la historia del hombre –hecho que debe cumplirse cada día y cada hora, hoy como hace siglos- estriba en producir los medios con que sostener su vida material. (...) Lo primero, pues, que debe proponerse todo historiador es examinar en todo su significado y hacer justicia a este hecho fundamental. (...)

"Es un hecho, pues, que determinados individuos que trabajan y producen de determinada manera contraen relaciones sociales y políticas. ¿Cuál es concretamente ese vínculo que media entre la organización social y la producción? A eso no cabe responder por vía especulativa. Ella debe estudiarse empíricamente en cada caso (...) En cualquier período histórico que consideremos hallaremos una suma de fuerzas productivas, de circunstancias, de un modo de relacionarse los individuos con la naturaleza y entre sí, que la generación de ese período ha recibido en herencia de la inmediata precedente. La nueva generación modifica sin duda el patrimonio legado por la generación anterior. Pero eso no quita que aquél influya poderosamente sobre ella, prescribiéndole el camino por donde ha de desenvolverse y confiriéndole carácter especial. Por tanto, las circunstancias hacen a los hombres no menos que los hombres a las circunstancias. Esta suma de fuerzas productivas y formas de relación social, que cada individuo y cada generación encuentra ante sí como algo independiente de su voluntad, es el fundamento real del hombre..." (*La ideología alemana*).

"Los mismos hombres que establecen las relaciones sociales conforme a su productividad material, producen también los principios, las ideas, las categorías, conforme a sus relaciones sociales" (*Miseria de la filosofía*).

Ahora bien: estas ideas, estas categorías o estas creencias populares tienen la misma energía que una fuerza material. En las relaciones sociales no hay fuerza material pura; la fuerza material se acompaña de una forma ideológica, y la forma

ideológica tiene un contenido material. "Los hombres hacen su propia historia –explica Marx- pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos" (*El 18 brumario de Luis Bonaparte*, I).

Cuando Marx habla de "economía" no se refiere a la producción en general, sino a las relaciones de producción, es decir, a las relaciones de los hombres con la naturaleza y entre sí en torno a los medios de producción.

Casi desde el momento en que comenzó a difundirse el pensamiento marxista fue calumniado –por enemigos y por supuestos partidarios- con la afirmación de que el marxismo es una "interpretación económica de la historia". Ya veremos que esto es totalmente falso. Lo único cierto es que el marxismo puso énfasis en la necesidad de estudiar la organización económica de la sociedad.

Para captar sin deformaciones qué es lo que el pensamiento marxista afirma sobre la naturaleza de la organización social, es necesario abandonar expresiones como "estructura económica" o "base económica" de la sociedad. Marx y Engels –sobre todo Engels- utilizaron a veces estas expresiones para hacer su pensamiento más accesible, más didáctico. Pero hoy día, a fuerza de simplificar esas expresiones, a fuerza de repetir las como recetas y desglosarlas del conjunto del pensamiento de Marx, esas palabritas "estructura" o "base" sirven para deformar el marxismo. Por eso nosotros preferimos no hablar de "estructura" y menos aún de "base" sino de *formación económico-social*, concepto que emplea Marx en *El capital*. En tres palabras cargadas de sentido, explica **Lefebvre**, este concepto designa los elementos de la sociedad y reconstruye su totalidad indicando que esa totalidad es un devenir, una historia. Debemos distinguir lo económico de lo social, que son dos niveles de la realidad. Tomados aisladamente son abstracciones unilaterales. Lo concreto no

existe sino en su unidad, y solamente se lo capta concibiendo su unidad.

La relación entre lo económico y lo social –explica Lefebvre– no puede concebirse como una unidad confusa, ni como una jerarquía estática, ni como una simetría, ni como una reducción, ni como ningún otro tipo de relación lógica. Marx compara lo económico al esqueleto, y su estudio a la anatomía, mientras que la ciencia de lo social se aproximaría a la fisiología. En un sentido, por lo tanto, lo económico es más real que lo social: el organismo superior tiene necesidad de un esqueleto; sin embargo, lo fisiológico es superior a su "condición", porque sólo él vive. Lo social representa un desarrollo de la economía, representa el desarrollo de sus contradicciones. Los fenómenos sociales son más ricos, más complejos que su esencia "económica".

Ahora bien, en esencia, la formación económico-social consiste en esto: hombres que establecen determinadas relaciones con otros hombres. Como explicaba **Labriola**, "en las vulgarizaciones de la sociología marxista, las condiciones, las relaciones, las correlatividades de coexistencia económica se transforman (...) en alguna cosa existiendo imaginariamente por encima de nosotros, como si en el problema hubiera otros elementos que éstos: individuos e individuos, es decir, locatarios y propietarios, terratenientes y arrendatarios, capitalistas y asalariados, patrones y domésticos, explotados y explotadores, *en una palabra, hombres y otros hombres* que, en condiciones dadas de tiempo y lugar, se hallan en relaciones diferentes de dependencia recíproca..." (*Filosofía y socialismo*, subrayado de MP).

Dice Engels que "la concepción materialista de la historia parte de la tesis de que la producción y con ella el intercambio de lo producido es la *base* de todo orden social" (*AntiDühring*, subrayado de MP). Este párrafo es extremadamente peligroso para la comprensión del auténtico pensamiento marxista si quedan sin aclarar dos cosas fundamentales: 1) la "producción" a que se refiere Engels no debe entenderse como producción en general, como proceso técnico de producir, sino en el

sentido de las *relaciones de producción*, es decir, las relaciones que los hombres contraen en el proceso de producción y reproducción de su vida; 2) "base" es aquí una mala palabra, porque sugiere algo estático y netamente separado y separable de lo que está sobre la base. **Pero, en realidad, las relaciones que los hombres contraen en el proceso de producción son dinámicas por definición; además, estas relaciones sólo pueden separarse de todas las restantes en el análisis, en la abstracción del pensamiento, pero en la realidad están inseparablemente unidas.**

Esto que acabamos de decir, ¿significa que Engels "se equivocó" o que conscientemente deformó el pensamiento marxista que él mismo contribuyó a crear? No. Lo que ocurre es que, como explica Lefebvre, "después de haber contribuido a la formación del marxismo, Engels se ocupó de exponerlo didácticamente... Pese a su genio, igual al de Marx, Engels tendía a simplificar pedagógicamente los problemas, a suponerlos resueltos, y por eso a esquematizar y sistematizar" (*Problemas actuales del marxismo*, III).

Y ya al término de su vida el propio Engels advirtió los tremendos peligros que significaba para el marxismo esa simplificación pedagógica de su pensamiento; por eso afirmaba Labriola que leyendo sus cartas últimas "se ve claramente que Engels temía que el marxismo se hiciera muy rápido una doctrina barata" (*Filosofía y socialismo*). Por eso, para hacerle justicia a Engels y para comprender el auténtico pensamiento marxista, conviene leer esas últimas cartas de Engels, que son sus últimas obras teóricas:

"La concepción materialista de la historia también tiene hoy día un montón de amigos a quienes les sirve de excusa para no estudiar historia. (...) En general, la palabra materialista les sirve a muchos jóvenes escritores alemanes de simple frase mediante la cual se rotula, sin más estudio, toda clase de cosas; pegan esa etiqueta y creen que la cuestión está resuelta. Pero nuestra concepción de la historia es, por sobre todo, una guía para el estudio... Es necesario re-estudiar toda la historia, deben examinarse en cada caso las condiciones de existencia de las diversas formaciones sociales antes de tratar de deducir de ellas

los conceptos políticos, jurídicos, estéticos, filosóficos, religiosos, etc." (Carta a Conrad Schmidt, 5-8-190). Obsérvese cómo aquí Engels no habla de "base" sino de "formación social".

Y en otras cartas dice: *"Según la concepción marxista de la historia, el elemento determinante de la historia es, en última instancia, la producción y reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo hemos afirmado nunca más que esto; por consiguiente, si alguien lo tergiversa transformándolo en la afirmación de que el elemento económico es el único determinante, lo transforma en una frase sin sentido, abstracta y absurda"* (Carta a J. Bloch, 21-8-1890). Recordemos lo que quiere decir *concreto y abstracto*; hablamos de eso en la reunión en que trabajamos sobre Hegel.

"Marx y yo tenemos en parte la culpa de que los jóvenes escritores le atribuyan a veces al aspecto económico mayor importancia que la debida. Tuimos que subrayar este principio fundamental frente a nuestros adversarios, quienes lo negaban, y no siempre tuvimos tiempo, lugar ni oportunidad de hacer justicia a los demás elementos participantes en la interacción. Pero cuando se trata de presentar un trozo de historia, esto es, de una aplicación práctica, la cosa es diferente y no hay error posible" (Carta a J. Bloch del 21-9-1890).

"No tiene más que mirar El 18 brumario de Marx, que trata casi exclusivamente del papel particular desempeñado por las luchas y acontecimientos políticos, desde luego dentro de su dependencia general de las condiciones económicas. (...) Lo que les falta a esos señores es dialéctica. Nunca ven otra cosa que causa por aquí y efecto por allá. El que esto es una abstracción vacía, (...) y el que todo es relativo y nada absoluto, esto nunca terminan de verlo. Para ellos Hegel nunca existió" (Carta a Conrad Schmidt, 27-10-1890).

Queda claro entonces que el marxismo, como todas las esferas en que transcurre la actividad del hombre, es una esfera concéntrica, y que en el centro –centro que es a la vez punto de partida y el límite de todo el conjunto- se hallan las relaciones que los hombres contraen en el proceso de producción y reproducción de su vida. **Esto no significa, de ningún modo, que todo lo que el hombre hace esté directamente vinculado a las relaciones existentes en torno a la producción.** Como plantea Antonio Gramsci "La pretensión

de presentar y explicar toda fluctuación de la política y de la ideología como una expresión inmediata de la estructura debe ser combatida teóricamente como un infantilismo primitivo, y prácticamente debe ser combatida con los testimonios auténticos de Marx, escritor de obras políticas e históricas concretas" (*El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, traducción de MP).

Esta interpretación concreta, fresca, esencialmente dialéctica del pensamiento marxista la encontramos en la **primera obra de Lenin**, que escribió cuando tenía 24 ó 25 años. En ella Lenin pone el énfasis en el concepto marxista de "formación económico-social", y cita este concepto de Marx. Y polemiza contra quienes tergiversan el marxismo, pretendiendo reducirlo a un determinismo económico y "atribuyéndole el propósito absurdo de no tomar en consideración todo el conjunto de la vida social". Y Lenin afirma que los marxistas "han sido los primeros socialistas que señalaron la necesidad de analizar no sólo el aspecto económico, sino *todos* los aspectos de la vida social", ¡y para demostrarlo cita los trabajos de la juventud de Marx, los trabajos de 1843! (*Quiénes son los Amigos del Pueblo*). Es decir: Lenin, aunque su formación filosófica es entonces todavía elemental, aunque no ha trabajado a Hegel, capta lo esencial del marxismo, que busca captar concretamente a la sociedad y no la "divide" torpemente en "lo económico", que sería "lo fundamental", y "lo ideológico", que sería "lo secundario".

Por el contrario, en **Stalin** vemos desde el comienzo y hasta su última obra un pensamiento torpemente mecanicista, que considera al marxismo como un sistema de verdades listo para que los escolares lo aprendan de memoria y que intenta torpemente "explicar" todo como un simple producto de la economía o la clase social. Veamos este párrafo de una de las primeras obras de Stalin que en calidad de pensamiento es tan antimarxista como la última que escribió antes de morir: "La vida contemporánea está montada según normas capitalistas; en ella existen dos grandes clases: la burguesía y el proletariado. En correspondencia con estas dos clases hay una

doble conciencia de clase, burguesa y socialista. La segunda se ajusta a la situación del proletariado" (*Anarquismo y socialismo*, 1905).

[Concepción materialista de las ideologías]

El *hacer* y el *pensar* están inseparablemente unidos, son momentos inseparables de una misma actividad humana, pero no son idénticos. Lo que el hombre piensa sobre lo que hace no siempre coincide con lo que en realidad hace. Hay profundas influencias de orden social –en primer término la lucha de clases- y de origen afectivo –esencialmente el sexo- que inciden para que el hombre se engañe a sí mismo acerca de su actividad y de sus obras.

Tomemos el caso de nuestro grupo. Todos los que estamos aquí tenemos ciertas ideas acerca de la existencia y las funciones de este grupo y de sus relaciones con otros grupos. Ahora bien: estas ideas pueden no coincidir con lo que realmente es este grupo, con lo que realmente hace. Y para comprender realmente lo que este grupo es, no podríamos basarnos en lo que sus integrantes *creen*, sino en lo que el grupo *hace*.

Esto vale no sólo para nuestro grupo sino para toda la sociedad. El marxismo busca "la base real de la ideología" (*La ideología alemana*), es decir, cuáles son las condiciones en las que se origina lo que el hombre piensa que él es. "En la vida corriente –dice Marx- cualquier tendero sabe distinguir muy bien entre lo que alguien pretende ser y lo que de veras es. Lo que es nuestros historiadores, no han alcanzado ese trivial conocimiento. Ellos le creen bajo palabra a una época que es realmente lo que dice y lo que imagina ser. (...) Habrá que rastrear en las ilusiones, sueños y torcidas imaginaciones (...) que se explican muy sencillamente por su posición en la vida, sus ocupaciones y la división del trabajo" (*La ideología alemana*).

"La voluntad está movida por la pasión o por la reflexión. Pero los resortes que a su vez mueven directamente a éstas son muy diversos. (...) Hay que preguntarse qué fuerzas propulsoras actúan, a su vez, detrás de esos móviles. (...) Todo lo que mueve a los hombres tiene que pasar necesariamente por sus cabezas, pero la forma que adopte dentro de ellas depende en gran parte de las circunstancias" (Engels, *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*). Y esas circunstancias son, en esencia, el sistema de relaciones entre los hombres.

La psicología moderna comprende que los actos del enfermo mental no son meras "locuras" carentes de sentido, sino que tienen un profundo sentido cuya explicación ha de encontrarse en la vida del enfermo. El marxismo comprendió mucho antes que toda ideología –incluyendo el prejuicio y la creencia en los demonios– tiene un sentido que hay que buscar en la vida real de la sociedad. El pensamiento racionalista clásico se ocupaba de comparar las ideologías entre sí y con la realidad y, según lo que surgiera de esa comparación, distinguía entre ideologías ciertas y falsas, considerando a éstas un producto de la estupidez, del prejuicio o de la mala fe. El marxismo va mucho más allá. El marxismo comprende que "toda idea, aunque sea falsa, tiene raíces en la realidad. (...) Aun las fantasmagorías que se finge en su cerebro se asientan necesariamente sobre su vida material, comprobable por vía empírica, ligada a ciertos presupuesto materiales: son sublimaciones de ella [de la vida material]" (*La ideología alemana*).

El marxismo estudia al hombre –es decir, a la sociedad– procurando captarlo concretamente, tal cual es en la vida real. "Nuestro punto de partida –dice Marx– no es arbitrario. No es ningún dogma. Se halla en la realidad. (...) Nuestro punto de partida son los individuos reales, su acción y sus condiciones de vida materiales, tanto las que se encuentran realizadas como las que se realizan merced a aquélla" (*La ideología alemana*).

[Teoría de las clases sociales]

Ahora bien: el marxismo afirma que hay un aspecto de la realidad que es el que más profundamente penetra al hombre y más completamente lo circunscribe, condicionando el curso general de su vida exterior e interior. Ese aspecto de la realidad es la clase social a la que pertenece el individuo.

"Nosotros –dice uno de los pocos filósofos marxistas que existen hoy en día- vemos en la existencia de las clases sociales y en la estructura de sus relaciones el fenómeno clave para la comprensión de la realidad social, y esto no por razones dogmáticas de fe o de ideas preconcebidas, sino simplemente porque nuestra propia investigación, así como todos los trabajos que hemos podido conocer, nos han demostrado siempre la importancia excepcional de este grupo social con relación a todos los otros" (L. Goldmann, *Ciencias humanas y filosofía*, traducción de MP).

Efectivamente, todo el trabajo de la sociología no marxista de nuestros días -trabajo que se realiza principalmente en EE.UU., ciudadela del imperialismo, al grito de ¡abajo Marx!- no hace más que poner en evidencia, empírica y hasta matemáticamente, la decisiva importancia de las clases sociales en la configuración del hombre contemporáneo. Vemos así que un sociólogo yanqui, reuniendo una gran masa de información, dice que "el sueño americano de la igualdad de oportunidades tiende a despreciar la importancia de las diferencias sociales. Nuestros clisés culturales afirman que 'no hay clases en Estados Unidos'. Pero la circunstancia de que la gente sea propensa a confundir sus sueños con la realidad y no sea plenamente consciente de la influencia de factores de clase sobre su conducta y su experiencia no significa que las clases sociales no existan. Las diferencias de riqueza, de ingresos, de ocupación, de prestigio, de autoridad y de poder, que son todas manifestaciones de la estructura de clase, representan realidades básicas de nuestra existencia" (Mayer, 1955).

Y agrega: "Todo, desde la probabilidad de permanecer vivo durante el primer año de vida hasta la probabilidad de conocer las mejores obras de arte, la probabilidad de crecer sano y fuerte, y si se enferma de curarse rápidamente, la probabilidad de evitar convertirse en delincuente juvenil, y la probabilidad de obtener una educación superior –todas estas probabilidades de vida- están crucialmente influenciadas por la posición que se ocupa en la estructura de clase".

¿En qué se revela la posición de clase? En una batería de características, en una constelación de situaciones entre las cuales tenemos: la ocupación, el ingreso, la riqueza, la duración de la vida, la salud física y mental, la educación, la protección que acuerda la justicia, la conducta sexual y familiar (Informe Kinsey), las características temperamentales, etc.

Las investigaciones demuestran que la clase social es una constelación, una configuración, una totalidad de condiciones y formas de vida, que siempre tienden a marchar juntas, y que se estructuran en torno a la relación que diversos grupos humanos establecen respecto de otros, en el proceso de trabajo mediante el cual se mantiene la sociedad entera.

Esas investigaciones demuestran que existe una elevada correlación matemática –estadísticamente comprobable- entre condiciones y formas de vida tales como: **a)** la propiedad (o falta de propiedad) de medios de producción, de transporte, de cambio, etc.; **b)** la ocupación; **c)** el nivel de ingresos y la riqueza; **d)** el poder (la capacidad de controlar a otros); **e)** el prestigio; **f)** la educación. Esas mismas investigaciones psicosociales están revelando concretamente cómo la clase modela la personalidad. Empíricamente se está constatando cómo y a través de qué mecanismos los niños de las clases dirigentes van estructurando una personalidad audaz, agresiva, confiada, segura de sí misma, ambiciosa, mientras que todo lo contrario ocurre con los niños de las clases explotadas.

En fin, estos estudios insospechables de marxismo confirman lo que Marx afirmaba en 1846: "En todas las épocas, el

pensamiento de la clase que se halla en la cima del poder ejerce un predominio absoluto. La clase que impera en la sociedad *materialmente*, impera a la par *espiritualmente*. La clase que tiene a su alcance los medios para la producción material, dispone también de los medios para la producción espiritual [ante todo, el tiempo. MP], de modo que impone su pensamiento a los que, por carecer de los medios materiales, no pueden ser productivos espiritualmente". (*La Ideología Alemana*).

APARTADO SEIS O SEXTA REUNIÓN

[Teoría de las clases sociales / continuación]

No hay que confundir la posición de clase con la cantidad de dinero que se gana. Desde luego, la clase dominante en su conjunto gana mucho dinero, mientras que la clase oprimida, en su conjunto, gana apenas lo necesario para vivir. Pero en los sectores intermedios de la sociedad, y dentro de cada clase, las cosas no son tan netas y un burgués puede ganar cien veces más que otro, sin dejar de ser ambos burgueses.

Por eso dice Marx que la división en clases no está fundada ni en la magnitud de la fortuna ni en la de la renta: "El grosero buen sentido transforma la distinción de las clases en amplitud del portamonedas. (...) La medida del portamonedas es una diferencia puramente cuantitativa, por lo que se puede siempre lanzar uno contra otro a individuos de la misma clase" ("La crítica moralizante o la moral crítica", publicada como apéndice a *La Sagrada Familia*.).

Por otra parte, tampoco debe confundirse la clase social con la profesión. Dentro de cada clase existen infinidad de profesiones. Como señala el sociólogo francés Edmond Goblot: "Son las clases las que influyen en la elección de las profesiones. Un burgués no se hace cerrajero o carpintero" (Goblot, citado por Gurvitch, *El concepto de clases sociales*); y agrega: "Hombres de profesiones muy diferentes son idénticos en cuanto burgueses y se tratan como iguales". Entonces, pues, "la burguesía se reservaría las profesiones de iniciativa, mando, inteligencia, y dejaría a las clases populares los oficios de ejecución, de obediencia, de esfuerzo físico" (Ídem).

En fin, hay que distinguir también entre "clase" y "casta". La clase es un grupo social "abierto", en el sentido de que *legalmente* nada les impide a las personas cambiar de clase. Si un obrero quiere ser burgués, no hay ninguna ley, escrita o no,

que se lo prohíba. Sólo le hace falta dinero... o casarse con la hija de un burgués. La casta, en cambio, es un grupo social cerrado, en el cual se nace y se muere, sin modificación posible. El individuo no puede, por su propia determinación, entrar ni salir en una casta. Caso típico: los negros en Estados Unidos. Un negro, sea pobre o millonario, no puede entrar en restaurantes ni en otros lugares reservados para blancos, ni puede casarse con una mujer blanca. Un negro puede ser capitalista y pertenecer a la clase capitalista, pero nunca tendrá iguales derechos que los capitalistas blancos porque pertenece a una casta inferior, de acuerdo a la sociedad yanqui.

La clase existe antes de cada individuo e independientemente de su voluntad, y modela a los individuos conforme a las categorías que rigen la existencia de la clase. Marx lo explica así: "...siendo iguales las condiciones de vida, el enemigo a vencer y los intereses, iguales hubieron de resultar por doquier las costumbres, al menos en sus rasgos generales. (...) Lo que une a los individuos de una clase es la guerra común que han de hacer a los de otra clase. Lo cual no quita que debido a la competencia se enfrenten como rivales hostiles los individuos de una misma clase. Por otra parte, la clase se independiza de los individuos. Éstos hallan al nacer prefijadas sus condiciones de vida. La clase a que pertenecen les señala su posición social, y con ello, la vía por la que han de desarrollar su personalidad Este sometimiento de los individuos a la clase en nada difiere de su sometimiento a la división del trabajo (...). (Ya hemos indicado muchas veces cómo este sometimiento de los individuos a la clase va derivando al mismo tiempo hacia un sometimiento a ideas, etc.)" (*La ideología alemana*).

Y en otro lugar dice Marx: "Sobre las diversas formas de propiedad, sobre las condiciones sociales de existencia, se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los plasma derivándolos de sus bases materiales *y de las relaciones sociales correspondientes*. El individuo suelto, a quien se le imbuye la

tradición y la educación, podrá creer entonces que son los verdaderos móviles y el punto de partida de su conducta" (*El 18 brumario...*, traducción y subrayado de MP).

Efectivamente, una investigación realizada en Estados Unidos por Richard Centers -*La psicología de las clases sociales*- ha demostrado, estudiando una muestra representativa de la población, que, como indicaba Marx, las circunstancias objetivas en que viven las personas generan en ellas una percepción más o menos clara o confusa pero perfectamente observable, de que tienen intereses comunes distintos a los intereses de otros grupos; de que son iguales a determinada clase de personas y distintos a las de otra clase (Centers, 1947).

Sin embargo, pese a esta unidad general que caracteriza a las actitudes de las personas integrantes de una clase, es indispensable tener en cuenta que dentro de las clases existen grupos que tienen distintos status, distintos prestigios, distintas afinidades. Por ejemplo, en la clase dominante existe una diferenciación muy importante que fue señalada por Marx: "La división del trabajo (...) tiene lugar también en la clase dominante. En ésta, el trabajo se divide en espiritual y material. Una parte de sus miembros hace las veces de pensadores (...). Claro que estando los miembros de la clase así divididos, nacen forzosamente entre ellos hostilidades y odios..." (*La ideología alemana*).

Como ustedes habrán observado, el marxismo caracteriza a las clases sociales por el conjunto de sus condiciones básicas de existencia, no por lo que los hombres creen o pueden creer que son, sino por lo que realmente son en el ejercicio de su vida. Ahora bien, ¿es concebible la existencia de una clase sin que los individuos que la componen se den cuenta que constituyen una clase? O, como dice el sociólogo francés Gurvitch, "¿Puede existir una clase sin toma de conciencia?". El marxismo responde a este interrogante distinguiendo, con términos hegelianos, clase *en sí* y clase *para sí*.

La diferencia entre clase "en sí" y clase "para sí", y la transformación de una en otra, Marx la describe en estos términos: "Las condiciones económicas habían transformado la

masa del país en trabajadores. La dominación del capital ha creado en esta masa una situación común, unos intereses comunes. Así, esta masa constituye ya una clase frente al capital [en sí misma, es decir: una clase 'en sí' MP], pero no lo es todavía para ella misma. En la lucha (...), esta masa se une, se constituye en clase para sí misma. Los intereses que defiende se convierten en intereses de clase" (*Miseria de la filosofía*).

Una clase es "en sí" por el sólo hecho de existir. Una clase es "para sí" cuando toma conciencia de lo que la distingue de las otras clases; o sea, cuando adquiere "conciencia de clase". Pero es preciso advertir muy claramente que tener *conciencia de clase* es distinto a tener *conciencia de los intereses históricos* a largo plazo, de una clase. **Lukàcs** señaló que, desde el punto de vista psicológico, la conciencia de clase es en realidad una inconsciencia, determinada por la posición social, histórica y económica del sujeto. Las recientes investigaciones empíricas en el terreno de la psicología demuestran que esto es así, efectivamente. Aun cuando las personas son psicológicamente inconscientes de que pertenecen a una clase, aun cuando no saben qué significa eso de clase social, o creen estar en una clase distinta a aquella a que pertenecen en realidad, aun así, estas personas se comportan –inconscientemente– de acuerdo a normas, a patrones, a modelos de conducta determinados por su posición de clase y "saben" inconscientemente que pueden hacer (o no pueden hacer) esto o aquello, que deben vestirse así y no de otro modo, etc.

Un obrero norteamericano habla contra el patrón, protesta contra el patrón, y sin embargo afirma –de buena fe– que pertenece a la clase media. Este obrero tiene una conciencia de clase, que psicológicamente se manifiesta como impulso inconsciente a diferenciarse del patrón y a protestar contra él. Pero no tiene conciencia de los intereses históricos de su clase. Ahora bien: la conciencia de los intereses históricos de la clase tiene que ser conciencia en todo sentido, incluso el psicológico, porque requiere una cantidad de experiencias y conocimientos

políticos que deben ser más o menos racionalmente canalizados por la clase entera.

La conciencia de los intereses históricos de una clase, -la clase obrera en particular- requiere que esta clase se eduque. Pero ¡ojo!, que no se trata de educación en el sentido escolar. Como dice Lenin, "La verdadera educación de las masas no puede ir nunca separada de la lucha política independiente y, sobre todo, de la lucha revolucionaria de las propias masas. Sólo la lucha educa a la clase explotada, sólo la lucha descubre la magnitud de la fuerza, amplía su horizonte, eleva su capacidad, aclara su inteligencia y forja su voluntad" (*Informe sobre la revolución de 1905*).

El sociólogo francés Gurvitch critica al marxismo afirmando que "la ausencia de una psicología colectiva de las clases representa, pues, una laguna muy seria en la teoría marxista y una de sus limitaciones más indiscutibles" (*El concepto de clases sociales*). En realidad, la limitación y la laguna no están en el marxismo, sino en la ciencia de la psicología, que recién en estos años está aportando las primeras conclusiones y generalidades más o menos concretas sobre los problemas de la psicología individual y colectiva.

El marxismo no ha podido profundizar en el problema de la psicología de las clases porque ése es un problema de investigación sobre el cual recién ahora la ciencia está arrojando resultados, pero en todo momento el pensamiento marxista ha prestado una atención fundamental al problema de la psicología de las clases. Y esto, cuando menos, por la razón fundamental de que la lucha práctica del marxismo se desenvuelve en el terreno de la psicología de las clases oprimidas y trata de modificarla, haciendo saltar las cadenas psicológicas mediante las cuales la clase dominante tiene dominada y maniatada la capacidad de reacción de los explotados.

Como explicaba **Trotsky**: "El proletariado produce armas, las transforma, levanta edificios en que se conservan, sirve en el ejército y crea todos sus equipos. No son candados ni murallas las que separan al proletariado de las armas, sino su hábito de

sumisión, la hipnosis de la dominación de clase. Es suficiente destruir esas barreras psicológicas y ninguna muralla de piedra quedará en el camino".

En varios lugares Trotsky ha insistido en la decisiva importancia que tiene el desenvolvimiento de la psicología de las clases. En el primer tomo de la *Historia de la Revolución Rusa*, dice: "Las transformaciones que se producen entre el principio y el fin de una revolución en las bases económicas de la sociedad y en el sustrato social de las clases no bastan para explicar la marcha de la revolución. La dinámica de los acontecimientos revolucionarios está *directamente* determinada por rápidas, intensas y apasionadas conversiones psicológicas de las clases constituidas antes de la revolución" (*Historia de la Revolución Rusa*, tomo I, Prefacio, traducción de MP):

"Algunos historiadores soviéticos han intentado, por extraño que parezca, criticar nuestra concepción como idealista. El profesor Pokrovsky insiste, por ejemplo, en que nosotros habríamos subestimado los factores objetivos de la revolución: 'entre febrero y octubre se produjo una formidable desorganización económica'; es precisamente en estos 'desplazamientos objetivos y no en los procesos psíquicos variables –dice Pokrovsky- donde conviene ver la fuerza motriz de la revolución'. Gracias a su encomiable claridad en la forma de plantear las cosas –continúa Trotsky- Pokrovsky revela de la mejor manera posible la inconsistencia de una explicación vulgarmente económica de la historia, que demasiado frecuentemente se hace pasar por marxismo. Los cambios radicales que se producen en el curso de una revolución son provocados, en realidad, no por los descalabros económicos que se producen episódicamente, que tienen lugar en el curso de los acontecimientos mismos, sino por las modificaciones capitales que se han acumulado en las bases mismas de la sociedad durante toda la época precedente. Que en vísperas de la caída de la monarquía, así como entre febrero y octubre, el desastre económico se haya agravado constantemente, agujerando el descontento de las masas, es absolutamente innegable y jamás hemos dejado de tenerlo en

cuenta. Pero sería un error demasiado grosero pensar que la segunda revolución tuvo lugar ocho meses después de la primera porque la ración de pan haya disminuido durante ese tiempo, pasando de libra y media a tres cuartos de libra.

"En los años que siguieron inmediatamente a la insurrección de octubre, la situación de las masas, desde el punto de vista del aprovisionamiento, continuó empeorando. Sin embargo, las esperanzas de los políticos contrarrevolucionarios, dirigidas a una nueva insurrección, sufrieron continuos fracasos. El hecho puede parecer enigmático solamente a quien se figura el levantamiento de las masas como un movimiento de 'fuerzas elementales'. En realidad, las privaciones no son suficientes para explicar una insurrección, porque de lo contrario las masas estarían en perpetua insurrección; es necesario que la incapacidad definitivamente manifiesta del régimen social haya hecho intolerables esas privaciones, y que nuevas condiciones y nuevas ideas hayan abierto la perspectiva de una salida revolucionaria. Habiendo tomado conciencia de un gran destino, las masas muestran ser capaces de soportar privaciones dobles y triples.

"La alusión hecha por Pokrovsky a un levantamiento de la clase campesina como 'factor objetivo' demuestra un malentendido todavía más evidente; para el proletariado, la guerra campesina era, se entiende, una circunstancia objetiva, en la medida en que, en general los actos de una clase se convierten en impulsos exteriores para la formación de la conciencia de otra clase. Pero la causa inmediata de la insurrección campesina residió en las modificaciones del estado de espíritu de la campaña; uno de los capítulos de esta obra está consagrado a investigar la naturaleza de esas modificaciones. *No olvidemos que las revoluciones son realizadas por hombres, aunque sean anónimos. El materialismo no ignora al hombre que siente, piensa y actúa: el materialismo lo explica.*" (*Historia de la Revolución Rusa*, tomo II, traducción de MP).

Marx ha dicho que la historia es la historia de la lucha de clases. Vale decir que el marxismo capta en toda su magnitud la incidencia que tiene la existencia de las clases –y las

relaciones entre ellas- en el desenvolvimiento de la sociedad. Pero esto no quiere decir que las clases o la lucha de clases sean una varita mágica que permita explicarlo todo de un tirón, como la lucha entre Dios y el Demonio sirve a la teología para "explicar" todo el pasado, presente y futuro. Como explica **Trotsky**: "En la sociología marxista el punto inicial del análisis es la definición de clases del fenómeno dado. Sin embargo, en la mayoría de los casos, la mera definición de clase es inadecuada, porque una clase consta de diferentes estratos, pasa a través de diferentes estados de desarrollo, se encuentra en condiciones distintas, está sujeta a la influencia de otras clases, etc. Es necesario manejar estos nuevos factores para completar el análisis. (...) El sistema muscular y el esqueleto no agotan la anatomía de un animal, pero un tratado de anatomía que intentara 'abstraerse' de los huesos y los músculos flotaría en el aire" (*En defensa del marxismo*, traducción de MP).

Marx formuló su concepción sobre las clases hace 112 años. ¿Sigue siendo útil esta concepción para captar la realidad, explicarla y transformarla en sentido conforme a las necesidades propiamente humanas de la sociedad? El sociólogo Gurvitch afirma que "la sociología de hoy no puede contentarse con aceptar y aplicar la teoría de las clases de Marx" (*El concepto de clases sociales*). Bueno, desde luego la teoría marxista de las clases no es una fórmula acabada y lista para la eternidad, que no haya más que aceptar y aplicar, como se acepta y se aplica la fórmula de base por altura para obtener la superficie de un rectángulo. Cabe, desde luego, desarrollar, pulir, profundizar la concepción marxista sobre las clases. Por ejemplo, podemos aceptar que, como dice Gurvitch, "el problema de la conciencia de clase y de la ideología de clase reclama un análisis profundo, lo mismo que el problema de las relaciones existentes entre las clases sociales y los otros tipos de agrupamientos particulares". Pero lo cierto es que la concepción marxista es la única base sobre la cual trabajar fructíferamente para comprender el problema de las clases sociales.

Bueno, antes de terminar con el problema de las clases, digamos que en la sociedad capitalista existen tres clases sociales fundamentales:

1) los propietarios del capital (fábricas, bancos, comercios, etc.). Esta clase vive de la **ganancia** que le reditúa su capital. Es la clase capitalista o burguesía;

2) los propietarios de la tierra. Esta clase vive de la **renta** del suelo. Es la clase terrateniente.

Como se advierte, estas clases son propietarias de los fundamentales medios de producción con que cuenta la sociedad actual.

En el polo opuesto se halla la otra clase:

3) los que sólo son propietarios de su fuerza de trabajo. Esta clase vive del **salario**, es decir, de lo que obtiene por la venta de su fuerza de trabajo. Es el proletariado o clase obrera.

Entre estas clases fundamentales se encuentra un vasto sector intermedio llamado clase media, en el cual hay que distinguir con precisión dos sectores:

a) los pequeños productores independientes y los profesionales independientes. Esta clase vive de la producción y venta de productos o servicios. Ejemplos clásicos son el sastre, el médico, el abogado, el campesino, el artesano. Es la vieja clase media;

b) los técnicos, empleados, profesionales, artistas, etc., que viven de un sueldo que obtienen por la venta de sus habilidades o talentos. Es la nueva clase media.

La existencia de clases sociales implica que en la sociedad un grupo de personas tienen poder. *Poder* es la capacidad para controlar la conducta de otras personas. Y la existencia de Poder, cualquiera sea su forma, significa que existen relaciones de superior a inferior, de subordinación y dependencia.

Las clases sociales, o sea la división de la sociedad en grupos antagónicos ligados entre sí por relaciones de explotación, de subordinación y dependencia, no han existido siempre. La base necesaria para que aparezcan relaciones de clase es que la sociedad obtenga un producto **excedente**. Es decir, que su trabajo produzca algo más que lo estrictamente necesario para

la subsistencia de cada trabajador. Cuando la sociedad produce sólo lo estrictamente necesario para cada trabajador, nadie puede vivir del trabajo de otro. Pero cuando la sociedad es capaz de producir excedente, surge la posibilidad de que un sector se apropie de ese excedente, producido por el trabajo de otros.

En la comunidad primitiva, que históricamente es el punto de partida de la sociedad humana, no existen clases sociales. Esta "sencilla organización" –explica **Engels**– "no es más que su agrupamiento espontáneo; es apta para allanar todos los conflictos que pueden nacer en el seno de una sociedad así organizada. La guerra es lo que resuelve los conflictos exteriores; puede aniquilar a la tribu, pero no avasallarla (no hay esclavitud porque no sirve. MP). El lado grandioso del régimen de la gens, pero también su lado débil, es que no permite dominación ni servidumbre. En el interior no existe aún diferencia entre derechos y deberes; para el indio no existe el problema de saber si es un derecho o un deber tomar parte en los asuntos públicos, asociarse a una venganza de familia o aceptar una composición; planteárselo le parecería tan absurdo como preguntarse si comer, dormir o cazar es un deber o un derecho. Tampoco puede haber allí división de la tribu y de la gens en clases distintas. (...) En esta sociedad la división del trabajo es en absoluto espontánea, sólo existe de sexo a sexo. (...) El domicilio es común a varias y a menudo muchas familias. Lo que se hace y se utiliza en común es de propiedad común: la casa, los huertos, las barcazas. Sólo aquí es aplicable la expresión de la propiedad, fruto de trabajo personal..." (*El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*).

En esta sociedad, fundada en la propiedad común de los medios de producción y de vida, existen desde luego conflictos individuales. Pero no existen conflictos ni luchas de clases, puesto que no existen clases. **Por eso, esta sociedad comunitaria no necesita de un órgano de represión a fin de mantener el orden en beneficio de los poderosos. Vale decir que, en esta sociedad sin clases, el Estado no existe.**

El Estado, explica **Engels**, es "un producto de la sociedad, cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se pone en una irremediable contradicción consigo misma, y está dividida por antagonismos irreconciliables, que es impotente para conjurar. Pero a fin de que las clases antagonistas, de opuestos intereses económicos, no se consuman a sí mismas y a la sociedad con luchas estériles, se hace necesario un poder que domine ostensiblemente a la sociedad y se encargue de dirigir el conflicto o mantenerlo dentro de los límites del 'orden'. Y ese poder, nacido de la sociedad, pero que se opone por encima de ella, y se le hace cada vez más extraño, es el Estado. (...) Habiendo nacido el Estado de la necesidad de frenar los antagonismos de clase, pero naciendo también en el seno del conflicto de esas clases, como regla general es el Estado una fuerza de la clase más poderosa, de la que impera económicamente y que, por medio del Estado, se hace también clase preponderante desde el punto de vista *político*, y crea de ese modo nuevos medios de postergar y explotar a la clase oprimida" (*Origen de la familia...*).

Antes de terminar, por ahora, con el problema de las clases, señalemos esto: la escisión de la sociedad en clases fue un acontecimiento inevitable en el desarrollo de la humanidad: "hasta hoy –decía Engels hace 80 años– todas las diferencias históricas entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y dominadas, han tenido su raíz en la misma productividad tan relativamente imperfecta del trabajo humano. Mientras la población realmente trabajadora, absorbida por su trabajo necesario, no tuvo ni un momento libre para dedicarlo a la gestión de los intereses comunes de la sociedad –dirección de los trabajos, negocios públicos, encauzamiento de litigios, arte, ciencia, etc.–, tenía que existir necesariamente una clase especial que, libre del trabajo efectivo, atendiese a estos asuntos; clase que acababa siempre, infaliblemente, echando nuevas y nuevas cargas de trabajo sobre los hombros de las masas productoras y explotándolas en provecho suyo. Hubo de venir la gran industria, con su gigantesca intensificación de

las fuerzas productivas, para permitir que el trabajo se distribuyera sin excepción entre todos los miembros de la sociedad, reduciendo así la jornada de trabajo del individuo a límites que dejan a todos suficiente tiempo libre para intervenir, teórica y prácticamente, en los asuntos colectivos de la sociedad. Sólo hoy puede, pues, afirmarse que toda clase dominante y explotadora es inútil, más aún, perjudicial y entorpecedora para el progreso de la sociedad..." (*AntiDühring*).

[Sobre la fórmula estructura/superestructura]

En la reunión anterior hemos señalado que la esfera de las relaciones de producción –las relaciones que los hombres, grupos, clases, contraen en el proceso de producción– constituye a la vez el **punto de partida** y el **límite** de todos los sistemas o niveles de relaciones: familiares, políticos, ideológicos. En ese sentido utilizamos la imagen de esferas concéntricas, diciendo que la sociedad es un conjunto de esferas concéntricas cuya esfera más interior es el sistema de relaciones de producción. Desde luego, esta imagen hay que visualizarla no como un conjunto de esferas rígidas y estáticas sino como un conjunto de esferas infinitamente plásticas que están en perpetuo movimiento, interpenetrándose incesantemente.

Pero hemos insistido también en que entre la esfera de las relaciones de producción (esto es, la llamada estructura económica) y todas las restantes esferas de la sociedad (la llamada superestructura) no hay una relación mecánica de causa a efecto en un solo sentido, sino una relación dialéctica de unidad contradictoria, de interacción e interpenetración mutua.

Y en el seno de esta unidad contradictoria, la esfera de las relaciones de producción condiciona al conjunto en cuanto es a la vez, insistimos, el punto de partida y el límite de todas las restantes esferas. En cierto sentido, puede valer aquí una

analogía, siempre que no se la tome demasiado al pie de la letra: las relaciones de producción son el límite de toda sociedad, y por eso la condicionan, así como el aparato respiratorio y el aparato digestivo de un ser humano son el punto de partida y el límite de su vida, y lo condicionan; lo cual no significa que el ser humano consiste solamente en un aparato respiratorio y un aparato digestivo, ni impide que otros niveles del organismo accionen sobre esos aparatos y modifiquen su funcionamiento.

Las relaciones de producción condicionan de modo general la evolución de la sociedad. Si se quiere, puede decirse – a mí no me gusta- que la estructura condiciona de modo general a la superestructura. Pero esto no significa que entre ambos niveles haya una correspondencia o un encaje perfecto y sin contradicciones. Al contrario: las relaciones entre la esfera llamada estructura y las restantes esferas de la sociedad son relaciones extremadamente contradictorias, discordantes y explosivas. **Es fundamental insistir y subrayar que el pensamiento marxista -por ser concreto, el pensamiento más concreto plenamente- capta y pone en evidencia no sólo la existencias de una "estructura" que condiciona de modo general a la "superestructura"; el marxismo capta también, al mismo tiempo, la existencia de una superestructura relativamente autónoma, que evoluciona conforme a sus propias leyes y cuyas relaciones con la "estructura" constituyen un complejo entrecruzamiento de tendencias contradictorias que es preciso analizar en cada caso y que no pueden ser explicadas con ningún esquema simplista.**

Comprender esto tiene una importancia infinita. Si no se comprende esto, el marxismo queda reducido a hojas secas. Veremos un ejemplo. En un famoso prólogo **Marx** escribió: "Un estado social jamás muere antes de que en él se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas que podía encerrar. Nuevas relaciones de producción, superiores a las antiguas, no ocupan su lugar antes de que sus razones de ser materiales se hayan desarrollado en el seno de la vieja sociedad" (*Crítica de la economía política*).

De este pensamiento de Marx, los escolásticos sacaron esta conclusión: un fenómeno político-social "de superestructura" como es la conquista del poder por el proletariado sólo puede ocurrir allí donde la "estructura" económica esté plenamente "madura". Por eso afirmaron durante años que era una locura suponer que la clase obrera pudiera tomar el poder. Y después de 1917 dijeron que Lenin había "revisado" a Marx. Ya volveremos sobre eso más adelante. Por ahora, lo que interesa señalar es esto: el párrafo de Marx pierde toda relación con el pensamiento de Marx si se olvida su carácter de enunciado general, que debe ser interpretado concretamente teniendo en cuenta que para Marx la superestructura político-social, si bien condicionada en términos generales por las relaciones de producción, es relativamente autónoma y tiene sus leyes propias, y puede entrar en contradicción con la estructura y discordar con ella, produciéndose así fenómenos –y qué fenómenos- de colosal trascendencia histórica, como el que el proletariado política y socialmente más maduro para conquistar el poder aparezca en países cuya estructura económica está muy lejos de hallarse madura para alumbrar relaciones de producción socialistas. Y a la inversa, ocurre que en los países donde la "estructura" económica está más madura para el socialismo, la "superestructura" –fundamentalmente, la maduración política del proletariado- está completamente retrasada en relación a la estructura.

Trotsky ha analizado muy profundamente este problema de la desarmonía y la contradicción entre "estructura" y "superestructura", indicando la tremenda importancia que tiene este problema para la política revolucionaria.

"La sociedad histórica viva –dice Trotsky- es profundamente desarmoniosa. La sociedad no está organizada tan racionalmente que las probabilidades de una dictadura del proletariado se produzcan justamente en el momento en que las condiciones económicas y culturales han madurado para el socialismo. Si la humanidad se desarrollara tan regularmente, no habría necesidad de dictaduras ni de revoluciones en general. La expresión de las desarmonías, del desarrollo

combinado y contradictorio de la sociedad, se encuentra en un país atrasado como era Rusia. En 1917 la burguesía entró en descomposición antes de la completa victoria del régimen burgués, y para reemplazarla como dirigente de la Nación, no había otra clase que el proletariado" (*Historia de la Revolución Rusa*, capítulo "El rearme del partido", traducción de MP).

Y en otro tramo señala **Trotsky**: "Si bien la mecánica política de la revolución depende en último análisis de una base económica, no puede sin embargo ser deducida de esta base económica por medio de la lógica abstracta. En primer lugar, la base misma es muy contradictoria y no puede surgir de una determinación estadística pura; y además la lucha de clases y su expresión política, que se desarrollan sobre los fundamentos económicos, tienen también su propia imperiosa lógica de desarrollo, de la cual no se puede prescindir".

La incompreensión de la relación necesariamente contradictoria entre "estructura" y "superestructura" conduce a conclusiones realmente infantiles y de una falsedad ideológica pavorosa. Así, por ejemplo, el profesor Mondolfo afirma, respecto de la "inmadurez subjetiva", que "no puede ser sino señal de una inmadurez objetiva de las condiciones históricas". La revolución, observa más adelante, "o corresponde a la madurez de las condiciones históricas, (...) o bien no encuentra correspondencia en ellas. Si hay correspondencia, a la misma madurez histórica objetiva le corresponde naturalmente (...) una madurez histórica subjetiva de la clase trabajadora" (*En torno a Gramsci y la filosofía de la praxis*). Esto es sencillamente infantil. Afirmar que la conciencia debe siempre y en todos los casos estar "naturalmente" en perfecta coincidencia con la existencia, y deducir de la falta de conciencia clara sobre una realidad, la "inmadurez" de la realidad, es tan patentemente absurdo como sería negar la existencia de la explotación capitalista en nombre de que no todo el mundo es consciente de esa explotación.

INTERPRETACIONES

Y

ANÁLISIS

[Apéndice de artículos]

Milcíades Peña, un historiador olvidado^{xx}

Por **Francisco Freyre** - Sunday, Apr. 23, 2006

Milcíades Peña fue un historiador marxista autodidacta que murió hace 40 años. La mayor parte de las agrupaciones de izquierda lo mantiene en el anonimato.

Fue un intelectual que analizó los comienzos de argentina como Estado y los dos movimientos populares más importantes del siglo XX, el Yrigoyenismo y el Peronismo, con sencillez, acidez y humor; todo ello sin siquiera contar con sus estudios secundarios finalizados. Sus obras, editadas mayoritariamente luego de su suicidio, en la actualidad son una fuente bibliográfica inevitable, aunque muchas veces no citable, para cualquier investigador riguroso. Su análisis materialista lo excluyó de los grandes medios de difusión, sus discrepancias con los partidos tradicionales de la izquierda marxista lo alejaron aún más de cientos de lectores, como así su no participación del ambiente académico universitario. Llegó a crear una de las primeras agencias de marketing en nuestro país, fue un innovador en las formas que debían formarse los militantes políticos, una de sus obras sorteó la censura de la última dictadura y tuvo una historia familiar de novela que lo afectó profundamente.

“Milcíades Peña es el más notable de los historiadores argentinos. Marcó una época y fue el que aplicó de la mejor manera el materialismo histórico a la argentina. Fue un hombre muy riguroso en lo que hacía, muy bien documentado. Mi primera lectura de Milcíades fue en el año '73, a los 14 años, cuando militaba en el peronismo. Le pasé un libro de Arturo Jaureche a un compañero y

^{xx} Tomado de <http://argentina.indymedia.org/> [N. del Editor. CEUR]

este compa me pasó uno de Peña. Con el primer libro que leí me alcanzó para atraparme y al final me terminé comprando todas sus obras. El estilo irónico, la comparación y contextualización con el exterior me marcó mucho. Puedo decir que el fue uno de los que me impulsó en mis estudios”, sostuvo ante este cronista uno de los historiadores más reconocido por el público argentino, **Felipe Pigna**.

Milcíades Peña nació en 1933 en la ciudad de La Plata y llegó a formarse como historiador e intelectual no como la gran mayoría de sus colegas, a través de la academia sino que fue autodidacta; además de orientación marxista crítico. Ello por supuesto tuvo implicancias en la difusión de su obra y su persona.

Peña padeció por muchos años no ser citado en otros libros, pese a que era una fuente de información. Nunca la universidad en vida lo reconoció, algo que tampoco le importaba sobre manera. Y un hecho que probablemente le haya dolido es que muchos de sus propios compañeros de militancia lo excluyeran.

Ese alzheimer adrede sobre Peña no evitó que sus análisis tuvieran peso para entender la situación política y económica de la argentina.

Peña no llegó a cursar, por causas forzadas, la primaria en una institución educativa. Su historia personal resultó difícil: su madre esquizofrénica a poco de parirlo fue internada. A partir de ello una de sus tías maternas junto a su marido – empleado en una biblioteca universitaria de La Plata-, quienes procedían de una familia oligárquica de la ciudad de las diagonales, decidieron quedarse con Milcíades y educarlo ellos mismos en su casa. Por miedo a que lo encontrara su verdadero padre estos padres sustitutos no lo anotaron en la escuela primaria. De esta manera le ocultaron su verdadera

historia familiar, que años más tarde por un infortunio Milcíades descubriría.

Entrada la adolescencia, alrededor de los 14 años, según calcula su hija Clara Peña, comenzó su militancia política en el trotskismo al igual que los estudios secundarios, los cuales en tercer año abandona; los profesores lo increpaban por su saber, relata su hija.

Sus primeras investigaciones historiográficas comienzan entre los 17 y 18 años, en el silencio de las bibliotecas. Su intelecto había demostrado que era capaz de ser su propio formador, es decir, un autodidacta. Por entonces ya sabía leer en tres idiomas: inglés, francés y alemán.

Militando se hace amigo de quien luego sería su cuñado. Se casa en el año 1956 con Regina Rosen y a los tres años de matrimonio tienen su primer hija, antes nombrada; dos años antes de suicidarse nace su último hijo, quien hasta diciembre del año 2005 fue diputado porteño, quien lleva su mismo nombre.

Sus obras fueron nueve y todas se editaron luego de que se provocara a sí mismo la muerte, el 29 de diciembre de 1965; ello lo consiguió tragando pastillas, en la soledad de la noche, desde un departamento de la Capital Federal ubicado en la calle Suipacha.

El actual economista miembro del Plan Fénix, **Jorge Schvarzer**, fue amigo y compañero de estudio de Peña. Esa relación profesional y amistosa lo llevó a ser uno de los pocos que tuvo acceso, gracias a la voluntad de Regina Rosen mujer de Peña, a las anotaciones de Milcíades para revisarlas antes de su publicación.

Asimismo como parte de su militancia política y a la vez trabajo historiográfico Peña dirigió y escribió, muchas veces con seudónimo, para dos revistas teórico-políticas de su época: "Estrategia" (1957-58) y "Fichas de Investigación Económica y Social" (1963-66). "Fichas" llegó a tener mucho más importancia y permitió nuclear a lectores que militaron o participaron de lo que se llamó **la Nueva Izquierda** durante los años '60 y '70.

Sus libros al igual que las revistas que dirigió son casi imposibles de conseguir en librerías y ferias porteñas -las razones son dos: no se volvieron a editar y porque aquellos que tienen ejemplares no se desprenden de ellos-, sin embargo si se busca con ganas se puede llegar a ubicar un libro sumamente interesante llamado: "*Introducción al pensamiento de Marx*". El libro de tapa verde es una edición de notas inéditas de un curso de 1958, dictado en la Universidad de Ingeniería. El libro se editó por primera vez en el año 2000, a través de ediciones *El cielo por Asalto*, y fue reimpresso en el 2004. El objetivo del curso, que en formato libro tiene palabras preliminares de un asistente al curso y un estudio introductorio, por el historiador Horacio Tarcus, según Peña es "*tomar los hilos conductores fundamentales del pensamiento marxista que permitirán después una investigación personal del marxismo por parte de cada uno de los asistentes*". ¿Qué es y qué quiere el marxismo? sería resumidamente.

Es peculiar la forma que proponía para estudiar Peña ya que es lo más parecido si se quiere al protagonista del film "Pach Adams", sin ser totalmente el personaje interpretado por Robin William sólo en su crítica a métodos de enseñanza aburridos. Por un lado Milcíades dice que "*en los cursos sobre marxismo suele ocurrir, configurando un círculo vicioso, que se estudia en abstracto y no mediante un trabajo en grupo sino en clases magistrales*". Y a continuación sigue diciendo sobre los cursos políticos que "*no sirven para que el estudiante emprenda por cuenta propia nuevos estudios teóricos ni se capacite tampoco para*

enfrentar con criterio marxista los problemas inmediatos de la lucha política". En cambio él esperaba que el curso que organizó actuara como grupo de discusión y se aplicará el role-playing, es decir los integrantes del grupo tomarán el rol de defensores de las diversas posiciones políticas y teóricas surgidas y deberán luchar entre sí en la crítica con otras corrientes. Ello "obliga a trabajar práctica y teóricamente superando la división entre teoría y práctica u otros vicios propios de enseñanza tradicional con clases magistrales".

Otra de las iniciativas de Peña es recomendar dos películas: "La mujer del prójimo" y "Monsieur Verdoux". La última de las películas, dirigida por Charles Chaplin, la cita para comprender como la *"alineación se revela también en que el individuo carece de personalidad integrada: su personalidad es más bien una serie de máscaras. Es decir, toda la serie de contradicciones y aberraciones de un hombre que tan profundamente describía la película"*. Y a su vez no deja de criticar a los *"manualitos que presentan a la dialéctica como: la transformación de la cantidad en calidad, la unidad de los contrarios"* y al *"socialismo vulgar"*. Estos eran editados en su mayoría por el Partido Comunista con una clara concepción venida de la URSS stalinista, algo que rechazaba Peña por su concepción leninista-trotskista.

Retomando hechos de la vida personal del historiador autodidacta, que contó su hija, debemos decir como conoció su verdadera historia personal. *"Cuando se presentó en una entrevista de trabajo conoció a su hermano. Al llegar a la agencia de publicidad le preguntan su nombre y al comprobar que era el mismo de un hombre que trabajaba allí los presentaron. Su hermano era un creativo publicitario. Finalmente supo que tenía una madre internada a raíz de un brote esquizofrénico y pudo conocer a su hermana más chica de edad. A su padre llegó a conocerlo en el entierro por lo que nunca hablaron."*

"Mi padre vivió mucho tiempo con mi mamá y su madre sustituta, a la cual yo consideraba como una abuela", relató Clara Preña. A continuación informó la primogénita que *"mi madre junto a mi padre decidieron abrir una de las primera agencias de técnicas de investigación de mercado o las llamadas oficinas de marketing, aquí en argentina. En esa época, año 1961, las empresas no le daban importancia a estos estudios. Hasta llegaron a realizar un trabajo para el canal 13, que recién comenzaba a funcionar, el cual nunca pagaron. Mi padre dormía muy poco y trabajaba a veces sin descansar. En su último año de vida fue muy difícil, casi no vivía en La Plata, se había mudado a la oficina, y comenzó a rechazar trabajos"*.

En el libro *"El marxismo olvidado en la Argentina. Silvio Frondizi y Milcíades Peña"*, editado por *El Cielo por Asalto* en 1996, que fue la tesis de la carrera de historia de Horacio Tarcus, recientemente designado como subdirector de la Biblioteca Nacional y creador del Centro de Estudios e Investigación de Izquierda, más conocido por CEDINCI, da cuenta de un hecho gracioso y sorprendente. A la última dictadura se le escapó un libro de Peña como bibliografía para la enseñanza en las escuelas secundarias: *"Olegario Becerra, ex-diputado por la UCR y entonces profesor de la pontífica Universidad Católica Argentina, en octubre de 1978 advirtió que uno de los libros 'De Mitre a Roca' había sorteado la censura y aparecía perdido dentro de la lista bibliográfica que el Ministerio de Cultura y Educación recomendaba para la enseñanza de la historia en el nivel medio"*.

El mismo día que se encontraba preparando las valijas para su viaje al continente europeo habló, telefónicamente a cuarenta años de la muerte de Milcíades Peña, para la revista *Veintitrés* otro historiador y periodista. *"Hay que tenerle respeto por su búsqueda, se lo debe discutir y releer nuevamente. Nunca dejó de interpretar a la historia, ni siquiera en momentos muy difíciles y bravos de la Argentina. Le debo reconocer que cuando fue necesario salió a la calle y nunca se ocultó, supo mantener su postura."*, planteó **Oswaldo Bayer**. Frente a la pregunta si lo llegó a

conocer personalmente respondió: *“Lo conocí y estuve en dos conferencias por él brindadas sobre historia argentina en la Universidad”*. Sin embargo, no todo es acuerdo entre los dos historiadores militantes: *“Estamos de acuerdo con el debate, la investigación y plantear salidas a las problemáticas sociales. Lo que no acuerdo es la interpretación supermarxista. A mi no me llega. No creo que la historia vuelva a repetirse sino en la espontaneidad de las masas”*, finalizó de decir Bayer, de reconocida militancia anarquista.

Entre los nueve libros que se editaron de Milcíades Peña, en *“El peronismo. Selección de documentos para la historia.”* argumentó Milcíades Peña su postura sobre el legendario 17 de octubre de 1945. Entre otras cosas decía: *“El 17 de octubre, la Policía Federal se insurreccionó, y fue seguida por las policías del Interior; el ejército también se pronunció por Perón, la CGT decretó una huelga general ordenada por la Secretaría de Trabajo y Previsión, y entre todos, policías, militares y altos burócratas estatales y sindicales, sacaron a la calle a la clase obrera, especialmente a sus sectores más jóvenes y recién proletarizados....Un grupo naval-militar, respaldado por la gente de los barrios aristocráticos y por el imperialismo norteamericano, había depuesto a Perón. Un golpe policial-burocrático-militar, respaldado por los suburbios obreros movilizados desde el gobierno, repuso a Perón en el poder...Pero el 17 de octubre no fue una epopeya obrera como dice la mitología peronista. En ningún momento se puso en peligro el orden social imperante...el proletariado fue movilizado para aplastar un golpe de Estado pronorteamericano y en defensa del gobierno que preservaba el ordenamiento tradicional de la Argentina, semicolonía de Inglaterra. Los obreros eran factor decisivo en esta historia, pero la historia pasaba sobre sus cabezas”*, concluyó en una visión si se quiere no peronista ni antiperonista.

El relativo éxito comercial de los libros de Peña fue antes de la dictadura del '76, por entonces se reeditó su obra en tres oportunidades, y en la transición democrática la reedición,

pese a la relativa modestia de la casa editora, alcanzó una venta promedio de 10 mil ejemplares. Por otra parte, la revista "Fichas" llegó a agotarse, tenía distribución en el interior y suscriptores extranjeros de Europa y EE.UU., según da cuenta un especialista en el tema como Tarcus, que es el seudónimo político de Horacio Paglione.

Los diarios comerciales al momento de suicidarse Milcíades Peña publicaron en tapa un gran apagón que llevaba varios días en todo el país, una huelga de empleados estatales porteños y notas internacionales que eran sumamente importantes en el diseño de un diario. Pese a que los medios gráficos no dieron cuenta de su muerte ello no alcanzó para sepultar sus pensamientos.

Los libros de Milcíades Peña:

1. *Antes de Mayo;*
2. *El paraíso terrateniente;*
3. *La era de Mitre;*
4. *De Mitre a Roca;*
5. *Alberdi, Sarmiento, el 90;*
6. *Masas, Caudillos y élites;*
7. *La clase dirigente argentina frente al imperialismo;*
8. *Industria, burguesía industrial y liberación nacional.*

Historia: Nacionalismo y progreso histórico **en Milcíades Peña**^{xxi}

Por Omar Acha^{xxii}

Historia y política, teoría e historia

Es probable que Milcíades Peña (1933-1965) haya sido el más importante historiador de izquierda en la Argentina del siglo XX. Sus logros y obstáculos tienen su origen en la relación entre la política marxista y la historiografía con pretensión científica. La militancia en el trotskismo durante un decenio marcó su breve trayectoria. Aquí no voy a ocuparme de su actuación en el "morenismo"^{xxiii}. Me interesa establecer cómo se estructuraba un sector clave de su imaginación histórica. Más precisamente, cómo escribía relatos históricos, qué conceptos empleaba, qué tendencias prevalecían en las evaluaciones que toda historia debe realizar. Quisiera mostrar cuál es el lugar específico de Peña en esa saga donde, con matices más o menos significativos, las nociones de nación y de progreso fueron fundamentales.

^{xxi} Tomado de www.herramienta.com.ar . [N. del Editor. CEUR]

^{xxii} Licenciado en Historia en la Universidad de Buenos Aires. Colaborador de la Revista *Herramienta*.

^{xxiii} Corriente marxista revolucionaria que tomó el nombre de su dirigente histórico, el argentino Nahuel Moreno (1924-1987). [NdE de Herramienta]

Todo examen de Peña debe partir del análisis de un imprescindible libro de **Horacio Tarcus**. Su argumento –en lo que aquí importa– puede resumirse como sigue: en Peña se encuentra una concepción trágica de la historia argentina, signada por la incapacidad estructural de las clases dominantes o sus desafiantes (que en verdad hasta el momento no estuvieron a la altura de un auténtico desafío) para realizar una serie de tareas progresivas. Para Peña, "*las opciones que se presentaron en cada encrucijada histórica que dividió al país [...] no representaban en realidad auténticas opciones. Ninguna de ellas, triunfase quien triunfase, contenía las potencialidades para un gran proyecto de nación*" (Tarcus, 1996, pág. 33). Esa situación repetida en la historia argentina marcaría un *pathos* trágico que sería el signo estructurante de la escritura de Peña. Pero, ¿en qué sentido esa lectura trágica real no era sino *un aspecto* de su obra? La demostración de una vigencia de la idea sustantiva de *progreso nacional* en su vocación historiográfica matizaría semejante interpretación.^{xxiv}

La imaginación histórica

Tal como Peña concebía los procesos históricos, existen al menos dos explicaciones de la acción de los sujetos (individuales y/o colectivos) que podemos entender en el amplio espectro que se extiende entre la encarnación de relaciones sociales (o límites de clase, ligados a posibilidades estructurales dadas por la *posición*) y la libertad relativa donde

^{xxiv} La tesis de Tarcus está perfectamente apuntalada en la teoría (sino realmente en la historiografía) de Peña. En efecto, en su curso de introducción al marxismo de 1958, Peña se alimentaba de Lefebvre, Gramsci, Labriola, Bloch y Lukács para recusar las simplificaciones del *diamat* estalinista, y sometía a la idea de progreso a una crítica que –como igualmente notó Tarcus– posee intrigantes parecidos de familia con posturas benjaminianas que sin duda no conocía (Peña, 2000, págs. 37-38). En consecuencia, habrá que analizar de qué modo estas declaraciones teóricas se plasmaron en narraciones históricas, sin adoptar como un *supuesto* la correspondencia entre teoría e historia. Por el contrario, parece metodológicamente más adecuado otear en las discrepancias que expresaban los límites de la simplicidad del concepto frente a la complejidad de lo real.

los conflictos de clase juegan un papel definitorio (pero que no anulan los márgenes de *decisión* y responsabilidad).

En cuanto a la burguesía, en un *momento* primero Peña se suma a las afirmaciones iniciales del *Manifiesto Comunista*, donde se le asigna a aquélla un rol revolucionario en la destrucción de las relaciones de producción feudales y de las creencias y el aparato jurídico-político que le eran consustanciales. "*La burguesía* –dice Peña (1973 a, pág. 8 y 87), *parafraseando a Marx y Engels*–, *desempeñó un papel innegablemente revolucionario en el curso de la historia*". Fue esa burguesía la que se había ocupado de reemplazar el régimen precapitalista de propiedad y del desarrollo de las fuerzas productivas hasta entonces inimaginables. Además, había constituido la política en sistemas que fundamentaban una nueva extensión del principio democrático, ampliando el voto y eliminando crecientemente las herencias ideológicas feudales. Por otra parte, había constituido las naciones como un interés de clase, unificando las aduanas y las regulaciones. En su conjunto, estos cambios se denominaban "revolución democrático-burguesa", y cristalizaban a la burguesía como una clase ascendente y *progresiva*. Se trataba de una modificación radical y contradictoria de todo el régimen social previo, instalando una dinámica desconocida y difícilmente gobernable a voluntad.

Sin embargo, esta constatación marxiana con la que Peña se hacía solidario tenía una validez *histórica* y no se trataba de una característica intrínseca de la burguesía realizar esas "tareas" que definían a la revolución democrático-burguesa. Muy distinta era la visión que tenía, según Peña, el estalinismo con su máximo representante historiográfico **Rodolfo Puiggrós**. A éste le recriminaba un esquematismo que establecía una correlación entre la burguesía, entendida como una clase social ontológicamente revolucionaria en una situación de atraso social, económico y político.

De acuerdo a Peña, Puiggrós sostenía una inteligencia mecánica de la burguesía, derivando sus juicios de un modo deductivo (apelando a una definición esencialista) y no inductivo (esto es, de acuerdo a las especificidades históricas). El método empleado partiría de la comprobación de las tareas "democrático-burguesas" que, contra la opinión de Tocqueville, la burguesía habría cumplido acabadamente al menos en Francia e Inglaterra.

El esquematismo disfrazado de marxismo –bramaba el joven historiador– saca de allí la conclusión de que en todo el mundo las burguesías tuvieron iguales intereses y se dedica [...] a descubrir o inventar 'burguesías progresistas' [...] Los elementos peculiares de cada situación nacional se les escapan por entero y no ven nada de lo que es, sin embargo, característica de los países atrasados. (Peña, 1973a, pág. 40)

Esto, en síntesis, significa que las "tareas" presuntamente exclusivas de la burguesía pueden ser cumplidas por otras clases y sectores, aun reaccionarios.

El contexto en el que discute Peña (1973 b, pág. 55) aquí es la colonia y España, pero esa incapacidad de la burguesía para cumplir esas tareas se le hacían todavía válidas en la Argentina de 1890. En ningún momento la burguesía argentina fue capaz de realizar una transformación que conjugara el desarrollo económico de tipo industrial y la independencia nacional sin las rémoras de algún neo-imperialismo. Para la burguesía comercial porteña, por ejemplo, *"su interés más claro era el comercio libre con todo el mundo y en especial con Inglaterra, lo que significaba ahogar cualquier desarrollo autónomo industrial, que es la esencia de la revolución democrático-burguesa"* (1973 a, pág. 88)^{xxv}. ¿Cómo explica nuestro autor estas limitaciones

^{xxv} Poco más adelante (pág. 101) de este fragmento, Peña insiste con esta idea, aunque ahora indica que una política revolucionaria de rasgos democrático-revolucionarios (que sería aquello que Puiggrós ve en Mariano Moreno) consistiría, "científicamente" hablando, en la transformación de la estructura de clases.

descartada la apelación a una naturaleza de la burguesía, que habría pasado de revolucionaria a conformista?

La explicación más consistente de Peña reside en la estructura de clases de la colonia y de la Argentina independiente, que encuentra su eje en la relación con los mercados consumidores del exterior, condición que vale tanto para la burguesía comercial como la de los estancieros saladeristas. En la inmensa mayoría de los fragmentos donde trata la cuestión de la clase dominante en la Argentina, la opción de conectarse en desigualdad de condiciones con las potencias extranjeras pareciera ser más una necesidad que una auténtica alternativa, pues la estrategia de un cierre de la economía sería nada más que una ilusión que daría por resultado el estancamiento en lugar del desarrollo. Es, ciertamente, ese mecanismo trágico que no intuye una solución "progresiva", siendo la alternativa a la realmente sucedida menos atractiva que esa que subordinaba el crecimiento a una forma de dependencia.

La narrativa general progresiva de la historia permitía superar una simple constatación de la necesidad. Esa crítica del cretinismo de la burguesía la realiza en polémica con **Jorge Abelardo Ramos**, para quien la colaboración de las clases dominantes locales con las potencias imperialistas en el fin del siglo XIX era un fenómeno mundial del cual el gobierno de Juárez Celman no tenía responsabilidad.^{xxvi}

En cambio, Peña (1975, págs. 101-102) indica que *"de acuerdo a este razonamiento [...] todas las clases dirigentes, y sus gobernantes de turno, que desde fines del siglo pasado entregaron por un plato de lentejas sus países al capital imperialista, deben ser absueltos de culpa y cargo"*, a lo cual se opone pues le es evidente la necesidad de señalar las flaquezas pasadas para cambiar la

^{xxvi} Para Ramos (1957, pág. 253), Juárez Celman era más una víctima (aunque en la misma oración escribe que era un "agente") que un demiurgo del imperialismo.

historia actual. Y es que en nuestro autor casi siempre existe la posibilidad de actuar distinto de lo que se actuó, y ello no permite exonerar lo que la mirada vigilante considera como deleznable.^{xxvii}

La atención prestada a las clases sociales (y sus conflictos) actualiza la pregunta por un cierto reduccionismo de clase que suele imputarse a los marxismos. En Peña esa acusación es, en mi opinión, incorrecta. En efecto, el historiador marxista se preocupa por mostrar los grupos y estratos que tensionan las clases que, desde otras perspectivas (que también se pudieran reconocer como pertenecientes a la misma tradición), no tendrían sentido pues éstas serían cuasi-individuos. Algunos ejemplos bastarán para mostrar los matices. Según Peña, si bien Juárez Celman era un representante de la oligarquía argentina (cuyos sectores y facciones no eliminaban el acuerdo común sobre las relaciones sociales existentes y el derecho a la acumulación de capital) pero también respondía al capital financiero internacional. Juárez Celman y sus seguidores eran partícipes de beneficios nada despreciables por su cooperación con la introducción de capitales extranjeros al país y la negociación por empréstitos. Esto perjudicaba parcialmente a la fracción ganadera que era el sector más fuerte de la oligarquía argentina (*op. cit.*, pág. 87). El gobierno del cuñado de Roca se articulaba con un heterogéneo grupo de intermediarios y negociadores en los tratos con los centros financieros y principalmente con Londres, que les otorgaba una relativa autonomía de las clases a las que pertenecían, y trazar una línea de demarcación allí le parecía a Peña (1973 b, pág. 8) decisivo para comprender su función específica. Subrayaba que "*es preciso no perder de vista la diferencia entre el conjunto de la oligarquía, que durante cierto tiempo se benefició indirectamente con el endeudamiento sistemático, y lo toleró, y el*

^{xxvii} Este aspecto central del pensamiento y la perspectiva metodológica de M. Peña, contradice claramente la idea de un destino trágico e inexorable de la que se habla antes. [N. del Editor. CEUR]

grupo intermediario cuya razón de ser y de prosperar era precisamente el endeudamiento y la derrota financiera del país".

Por otra parte, ese sistema oligárquico, que Juárez Celman-Roca integraba, cada vez era menos funcional a la reproducción del orden y a la acumulación, por lo cual desde su existencia sin molestias para la burguesía argentina se transformaba en un obstáculo que, muy cautelosamente, se pensaba alterar. No existía, pues, una relación de expresión entre las necesidades de la burguesía y el sistema político (con personajes y grupos relativamente autónomos) (1986 a, pág. 7).

Con Hipólito Yrigoyen y su primer gobierno, nuestro autor renueva su atención al carácter no linealmente clasista de un sector social y político. Es que frente a los intérpretes que señalaban el sesgo de continuidad oligárquica del radicalismo, y frente a los que se ensimismaban con la insistencia en su alteridad absoluta con aquélla, Peña (*op. cit.*, pág. 21) prefiere mostrar una permanente puja de Yrigoyen con la burguesía argentina, sin que exista una relación de transparencia en un sentido u otro. "*Si Yrigoyen gobernó según los intereses esenciales de la burguesía argentina, particularmente los terratenientes, su sector más fuerte, y de la metrópoli británica –aclara el historiador– lo hizo en permanente conflicto con la oligarquía que hasta 1916 había detentado el poder y, en algunos momentos, con toda la burguesía nacional".* No se debería olvidar que ese conflicto hallaría sus límites en momentos decisivos, como sucedió en los sucesos de la fábrica Vasena y en la Patagonia, y que para Peña la diferencia radicaba en que se trataba de un sector social de la burguesía.

Otro énfasis alcanza la elusión del reduccionismo de clase con la tematización de lo que en la tradición marxista se entiende por bonapartismo. El bonapartismo implica la autonomía relativa que adopta un poder político con relación a dos clases en pugna, obteniendo su fuerza de la irresolución de los conflictos entre ambas, y sometiendo por la violencia más o menos abierta a ambos contendientes, aunque manteniendo el

orden a favor de uno de ellos (o de un sector importante del mismo). En su interpretación del surgimiento del primer peronismo es cuando Peña apela al concepto estableciendo una dialéctica entre bonapartismo y lucha de clases en sentido más antinómico. "*¿Cuál era el contenido social del gobierno militar [de 1943]?*", se preguntaba el escritor. "*Pese a los marxistas de trocha angosta –aseveraba–, la lucha de clases no determina directamente todos y cada uno de los acontecimientos políticos. Todos y cada uno de los golpes de Estado no responden, siempre, necesariamente al movimiento de una clase*". Hasta aquí la afirmación podría remitir a un abandono del conflicto de clases como eje articulador de las diversas pugnas y acontecimientos políticos. Sin embargo, agrega inmediatamente que "*ningún fenómeno político esencial puede comprenderse sino con relación a la lucha entre las clases y grupos de clase*". A ello, que establecía límites de acción al bonapartismo, se añade una dimensión fundamental que es el sostenido concierto con fuerzas irreductibles a las clases sociales nacionales: "*Y en un país semicolonial como la Argentina –sentencia Peña (op. cit., pág. 68), siguiendo la presunta caracterización de Lenin– a la lucha de clases nacionales se suma la lucha entre ellas y el imperialismo, y entre los imperialismos competidores. Sin tener presente esto, no puede ni intentarse la comprensión del 4 de junio*". No deja de recordar el autor que ésa era una situación pasajera y que si el régimen bonapartista se distanciaba de la clase dominante, sólo podía sobrevivir si se apoyaba en una clase fundamental distinta: los obreros industriales y rurales, y en las masas trabajadoras en general.

El análisis de clases es un entendimiento fundamental en las explicaciones que intentaba Peña, y puede sostenerse que es la clave interpretativa dentro del sentido general dado por la noción de progreso capitalista.^{xxviii} Las clases sociales son actores decisivos en los acontecimientos y en la narrativa de

^{xxviii} "El marxismo –afirmaba– enseña a buscar las claves para entender el proceso histórico en los intereses de clases y grupos". (1973 a, págs. 39-40).

Peña, suelen aparecer como cuasi-individuos, con las salvedades que ya señalé. Por ejemplo, en el relato de las invasiones inglesas, su interpretación muestra unas clases dominantes bonaerenses que no se molestaban terriblemente por aceptar un protectorado inglés que les garantizase, además del libre comercio, la autonomía política de España. Fue en el momento en que se hizo claro que Beresford no podía prometer más que mantener a Buenos Aires en el estado de una colonia similar al yugo español que "el celo patriota" comenzó a pensar seriamente en expulsar al ejército invasor. La condición fundamental de la reacción, así como de la pasividad inicial, son los intereses de clase. No otro es el eje de la lectura que hace de la "revolución" de mayo, acontecimiento en el cual no se jugaba ni se deseaba –por los grupos dirigentes – instalar una nación independiente con soberanía popular ni realizar las tareas "democrático-burguesas", sino en cambiar el centro de la hegemonía y la dirección de los asuntos públicos entre fracciones de la clase dominante. No existió una expropiación de antiguas clases dominantes, no se alteraron las relaciones de propiedad ni se alteró radicalmente las relaciones de poder a favor de nuevas clases. Las limitaciones del acontecimiento estaban regidas por la inexistencia de una clase madura con intereses en el ámbito nacional que articulase un proyecto hegemónico. Es este análisis de clase el que permite descubrir el velo de la historia oficial y dejar de lado los panegiristas de izquierda de la "burguesía nacional".

La misma estrategia explicativa aplica Peña al análisis de Juan Manuel de Rosas. Pocos estudios habían insistido en los efectos de su pertenencia de clase, y la mayoría de ellos se apoyaba en las cualidades personales para dar cuenta de los sucesos de los años 1829-1852. Ciertamente, Puiggrós y Ramos señalaban la proveniencia estancieril de Rosas para marcar sus rasgos reaccionarios. El problema que veía Peña era que tal indicación no pasaba de eso: dicha esa verdad, el resto del proceso era explicado en términos de autoritarismo y maldad

personal. Los enemigos historiadores eran los apologistas conservadores de Rosas.

En la misma senda que ya referí en el caso del bonapartismo, Peña (1972 a, pág. 57) concede que *"es posible a un político elevarse por sobre los intereses de su clase, pero a condición de poder apoyar los pies en alguna otra cosa"*. En esta metáfora se muestra la resistencia del novel historiador a atribuir una independencia absoluta de los individuos respecto a alguna clase social, y en particular de la que comparte intereses. *"¿Rosas se elevó sobre su clase, es decir, realizó una política que desbordaba los intereses de los estancieros porteños? Bien. ¿Y en qué clase o clases respaldó esa política 'nacional' de que hablan sus apologistas? ¿O se sustentaba solamente en la mágica personalidad de don Juan Manuel?"*, inquiría Peña dirigiendo el reproche a los intérpretes que como **Ernesto Palacio** acumulaban en las virtudes individuales de Rosas los motivos fundamentales de una presunta escisión radical con la "oligarquía". Sobre esa impronta de explicación personalista descargaba Peña su crítica fulminante afirmando que en esa interpretación *"puramente mística vienen a parar todos los intentos de 'elevar' a Rosas por sobre los concretos intereses de clase para los cuales maniobró desde el primer día de su gobierno"* (*Ibíd.*). La fidelidad con determinados intereses de clase no obsta, hemos dicho, para que se atribuyan responsabilidades históricas.

En principio, Peña se resistía a una comprensión de la historia como dialéctica de debilidades y traiciones. Recordemos el tipo de razonamiento que caracterizaba los revisionistas con quienes discutía: los rivadavianos estaban guiados por convicciones ilustradas abstractas que no cambiaban aun contra toda la experiencia, y su deslumbramiento por las instituciones europeas los hacían abandonar los valores de una nación católica, de esa nación a la que pertenecían. En cambio para Peña los intereses individuales encuentran su contexto necesario en las condiciones supraindividuales de la acción, que superaban las

voluntades individuales. Era esa una suposición que funcionaba tanto para Rivadavia como para Rosas. La argumentación debía ser muy distinta.

No se trata de la venalidad de un ministro, ni del utopismo de Rivadavia, ni del ingenuo deslumbramiento "civilizador" de algunos ideólogos europeizados. Estos factores tuvieron su influencia, a no dudarlo, pero sólo reforzaron una tendencia de fondo sin la cual por sí mismos hubieran sido impotentes. Rosas –continuaba– no aceptó coimas de los ingleses, ni era utopista, ni era un ideólogo agringado, ni se caracterizaba por su vocación civilizadora y europeísta. Sin embargo, fue un inmejorable amigo de Inglaterra [...] Es que los intereses económicos de la oligarquía porteña la empujaban irresistiblemente a la sociedad con Inglaterra, cualquier fuese su equipo político o ideología gobernante. (Peña, 1972 a, págs. 31-32)

Pareciera en este pasaje que la realidad objetiva se impusiera sobre la cabeza de los individuos, sin importar realmente la ideología que anime a los sujetos. Sobre éstos ejerce su presión el interés de clase. En Peña esta noción de "interés de clase" coincide con el interés económico, que explica los conflictos políticos más profundos (incluyendo aquellos con el capital financiero exterior). Dos lecturas de momentos alejados de la historia argentina ilustran la cuestión.

Las disputas entre unitarios y federales, entre Buenos Aires y las provincias del interior, y todas las antinomias que tendían a mostrar las diversas corrientes historiográficas para Peña (*op. cit.*, pág. 37) encontraban su razón última en intereses económicos. "*Lo que había en el fondo de aquella lucha –decía– eran hondos antagonismos económicos.*" Nuestro autor no ve con claridad el carácter sobredeterminado que podían tener estos conflictos. Los sectores de las clases dominantes que disputaban en la "anarquía" el poder eran explicados, en última instancia, por motivos económicos. Por otra parte, cuando analiza las tensiones que en el decenio de 1930 existían

entre un sector de la burguesía terrateniente con el imperialismo norteamericano, lo que derivaba en un llamado "nacionalismo económico" que no aceptaba de buen gusto las imposiciones y condiciones norteamericanas a la exportación de carnes, concluye que *"esta aparente contradicción [de una burguesía dependiente supuestamente nacionalista] se originaba en una misma y única causa, que era la necesidad de conservar las ganancias y rentas del capitalismo argentino en las condiciones de desintegración del comercio mundial"* (1986 a, págs. 40-41). Tampoco se considera aquí una posible sobredeterminación producida por una larga historia de dependencia cultural, que alimentaba un imaginario donde la preeminencia europea era un hecho que sólo muy lentamente se abandonaría. Más compleja es toda argumentación que opere esa invocación causal para los individuos, y entre ellos los más lúcidos.

Es por eso provechoso investigar si Peña incurría en un reduccionismo de clase en los análisis de intervenciones de individuos, y si no lo hacía en qué tensiones ubicaba a éstos respecto a las clases sociales a las que pertenecieron. Una primera constatación es si la acción individual implica libertad (y por ende responsabilidad) o si es un simple soporte de coerciones estructurales. Se trata de una cuestión irresuelta en la teoría marxista, que no podía dejar de incidir en las variaciones de la escritura histórica de Peña. Hemos visto que los intereses económicos de las clases son los móviles más profundos de acciones individuales. Sin embargo, en ciertos casos el fundador de *Fichas de Investigación Económica y Social* altera ese condicionamiento tan tirano. Alberdi y Gutiérrez les parecían a Peña intelectuales con vocación nacional que se separaban potencialmente de los intereses más estrechos (de clase) en disputa. Creía que si hubiera existido una clase social sobre la cual apoyarse para "llevar el país hacia delante" podrían haber combatido a Rosas sin colaborar con la agresión europea (1972 a, pág. 87). Otra variante de la interpelación de las clases sobre los individuos es una forma de independencia relativa, como la que ve en el Sarmiento presidente, donde éste

era independiente de las distintas fracciones de la oligarquía, pero no de ella en su conjunto (1975, pág. 36). A pesar del rescate que realiza del Sarmiento tardío, con sus arrebatados reproches al roquismo, Peña no se permite olvidar los límites que su condición de clase (y de una ideología que efectivamente le correspondía) establecía. "*Su condición de pensador burgués liberal* –concluía en su defensa de Sarmiento–, *le impedía advertir que el sistema capitalista ya nada bueno tenía que aportar al mundo, y menos a los países atrasados como la Argentina que Sarmiento quería transformar*" (1973 b, pág. 94).

La atención asignada a las clases sociales en la gestación de los acontecimientos, y particularmente en el sentido concreto que tuvieron en las coyunturas, le permitió a Peña eludir muchas de las explicaciones externistas que una prosa histórica antiimperialista acostumbraba a transitar. Para este punto de vista, eran la confabulación y la perfidia de las naciones avanzadas las que minaban constantemente – y con colaboración de los argentinos *cipayos* – las potencialidades económicas y políticas reservadas para nuestro país.^{xxix} Esta reserva no consigue atenuar la importancia que poseía la relación con Gran Bretaña. No asombra ello si –como veremos mejor más adelante – la exigencia de construcción de una nación preocupaba al historiador.

La presidencia de Mitre, objeto preferido de impugnaciones de las contra-historias del siglo XX, no era reducible a la utilización de los resortes del gobierno que el fundador de *La Nación* urdiría en beneficio de la burguesía comercial y financiera porteña. Si esa fidelidad existía, el proceso es ininteligible sin la articulación con modificaciones que no encontraban sus razones de ser sólo en el espacio geográfico argentino. Señala Peña (1975, pág. 8): "*Poco o nada de lo que ocurre en la Argentina a partir de la presidencia de Mitre puede*

^{xxix} Por ejemplo, en la estrategia del Brasil en la Guerra del Paraguay, como debida más al resultado de intereses interiores que a la manipulación británica (Peña, 1972 b, pág. 61).

comprenderse si se pierde de vista esta reestructuración de la economía internacional, y su política". Por otra parte, aun en los pasajes en que encuentra una causa tan vigorosa como en el gobierno de Juárez Celman cuando las buenas relaciones con Inglaterra era "*la razón suprema para la oligarquía argentina*", esa contundencia era matizada al reconocer el margen de autonomía (ciertamente estrecho) de un sector tan decisivo de la oligarquía como los estancieros.

En estos diferentes aspectos de la ontología histórica actuante en la obra histórica de Peña se nota claramente que tanto para las acciones y torsiones individuales y colectivas existen límites materiales e ideológicos que las condicionan. No es igualmente evidente cómo el historiador pensaba los regímenes de condicionamiento, determinación y los márgenes de voluntad humanos. Y no es que se pueda resolver la cuestión con la tradicional objeción historiadora de que no habría que esquematizar una realidad más complicada y evanescente que toda teorización. Hemos visto ciertas convicciones en funcionamiento, que suponen una regularidad en la imputación causal o contextual, y es precisamente esa operación interpretativa, definible como grilla de lectura y escritura (en la pluralidad de sus estratos), la que es necesario iluminar.

Si se tratara de una mono-causalidad histórica, donde se incluyera la historia argentina en una línea mundial de ascenso, la especificidad de Peña se perdería en lo que se entiende por la corriente economicista del marxismo. Por lo visto, tal inclusión sería una torpeza. El no ver a la burguesía como una clase con una característica esencial y el reconocimiento de sus alianzas y matices destruye la identificación de un sujeto histórico asimilable a la idea (Hegel). Por otra parte, no hay en Peña una secuencia ideal del desarrollo histórico.

Muy transitada por las discusiones marxistas, la llamada "ley del desarrollo desigual y combinado" ofreció instrumentos

valiosos para comprender la complejidad. La aplicación de dicha "ley" por **Trotsky** en su *Historia de la revolución rusa* la revelaba imprescindible para hacer justicia a las peculiaridades del desarrollo en los países atrasados. En diversos lugares de su obra Peña muestra la importancia interpretativa que poseía. Discutiendo la lectura de Puiggrós del carácter feudal de la colonización española (pues pretendidamente no otro resultado podía esperarse de una nación feudal como España), Peña (1973 a, págs. 38-39) sentencia que *"tal es que el sentido común no puede comprender que el desarrollo histórico no es armonioso y lineal sino contradictorio y desigual"*, y continuaba sosteniendo que no era "ilógico" que España se apoderara de gran parte de América antes que Inglaterra pues aquélla fue *"quien por una combinación de procesos superestructurales descubrió América, lo que no es sino una temprana manifestación de la ley del desarrollo desigual, común a toda la historia, y particularmente visible en el capitalismo"*. Una consecuencia decisiva para el desarrollo argentino, que como en todos los países atrasados, consistía en que este proceso no era una evolución *"simple y tranquila"* (1975, pág. 12). Por el contrario, este desarrollo desigual y combinado instalaba ciertas expectativas y necesidades que no podían ser cumplidas por algún sujeto social existente o en condiciones de realizarlas en su potencialidad. He aquí la clave de la tragedia de la historia argentina y no en una visión del mundo de esa calaña. Mientras un aspecto del desarrollo establecía las condiciones de un cambio, la desigualdad y pluralidad de temporalidades no creaba las fuerzas sociales capaces de llevarlo a término. Nada más alejado, pues, de la ilusión de Marx acerca de que la humanidad se plantea solamente los problemas que puede resolver. Un nuevo ejemplo: la crisis del noventa dio lugar a la manifestación de un descontento frente a las exigencias del exterior que no era posible resolver en el juego de las clases sociales existentes, y el conflicto debía quedar irresuelto, o mejor dicho, trabado. Decía Peña (1973 b, pág. 56):

La verdad es que el del noventa fue un movimiento oligárquico y también fue un movimiento de defensa nacional frente al imperialismo. Defensa puramente negativa, que intentaba limitar las concesiones en beneficio del capital internacional, pero incapaz de formular política alguna apta para impulsar el desarrollo nacional sin caer en la dependencia ante el ascendente imperialismo británico.

La convicción que tiñe tales lecturas establece una tensión, un juego y un desplazamiento constante entre las condiciones o determinaciones que establecen "límites" y un determinismo más duro, que no es sino un fatalismo. Veamos las marcas de esas tensiones y sus singularidades.

Cuando nuestro autor analiza las peripecias de las artesanías y producciones del interior del país ante las exigencias que le planteaba la apertura – así sea parcial e incluyendo los costos del transporte – a las exportaciones inglesas, señala cómo se apresuraron las clases dominantes locales a instalar aduanas interiores o cerrar los mercados dificultando de tal modo la constitución de un mercado nacional. Ese proceso se le presentaba a Peña en términos de necesidad. No de una necesidad que habría que celebrar, pero sí como una solución no satisfactoria para ninguno de los actores implicados salvo los intermediarios locales y los mercaderes ingleses.

Era una verdadera tragedia – escribía, con pesar – que las industrias criollas, notoriamente atrasadas para conservar sus mercados locales, debieran fragmentar al país renunciando así a construir el gran mercado nacional. Porque éste debía *fatalmente* ser controlado por la burguesía porteña, y ello significaba el librecambio, es decir, entregar el mercado nacional a la industria inglesa. *La historia no brindaba ninguna salida* para este círculo de hierro. (Peña, 1972 a, pág. 24, subrayado mío)

Más adelante, anotaba que dadas las características de la acumulación capitalista en un país semi-colonial, atrasado, agropecuario y comercial, la política debía ser, fatalmente,

oligárquica y antidemocrática (*op. cit.*, pág. 30). Del mismo modo, la caída de Rosas encuentra una expresión de fatalidad. Ciertamente, es cuando la política de Rosas entra en colisión con los intereses de clase de los estancieros del Litoral (en especial con los de la provincia de Entre Ríos) y con los porteños (su base de sustentación más poderosa), que su caída se hizo *inevitable* (*op. cit.*, pág. 94). ¿Cuál es la pertinencia de juicios de esta especie para comprender la especificidad de los conflictos sociales? Podríamos pensar que, retrospectivamente, declarada la hostilidad de Urquiza, con las colaboraciones del Brasil y las facciones emigradas el sistema rosista no tenía porvenir. Sin embargo, las modificaciones se podían haber realizado en una gama extremadamente variada de posibilidades. Es probable que en ese juicio de lo probable se encuentre una alternativa a las expresiones de fatalismo que he registrado en Peña.

La argumentación de éste debe comprenderse en el marco de sus disputas historiográficas, y quizás el fatalismo esbozado se explique por esas circunstancias. En efecto, el contrafáctico revisionista de "si Rosas hubiera podido...", hacía residir la responsabilidad por una Argentina que se consideraba no deseada en las voluntades individuales y sobre todo en las ideologías, mientras que Peña intentaba mostrar que más allá de las contingencias –que podría reconocer– se trataba de las exigencias (nada humanas) de la acumulación de capital. Cuando, enfrentando las quimeras sobre la presunta autonomía que perseguía Rosas indica la potencia subyugadora del capital vuelve a su prosa guiada por la necesidad histórica. Efectúa la misma operación al estudiar la resistencia de las provincias del interior a la autoridad guiada por Buenos Aires a partir de 1862. Existían allí fuerzas en pugna, que aunque compartieran como clases dominantes un interés por el orden y la jerarquía, se encontraban enfrentadas. La enemistad entre las provincias y la oligarquía porteña no era en todo caso irreal. Escribe Peña (1972 b, págs. 23-24): "*Pero frente a Buenos Aires estos elementos eran por sí solos incapaces de*

oponer otra cosa que una resistencia desesperada, heroica y en última instancia condenada al fracaso". Para este caso la explicación de un presunto fatalismo responde a razones ligeramente distintas.

Peña adscribe a la concepción, muy extendida entre los marxismos, de que en cada momento de la historia de la humanidad se encuentra una lucha entre una clase ascendente (potencialmente revolucionaria) y una clase conservadora (que detenta el poder político, económico y la hegemonía cultural), siendo el resto de las clases y estratos secundarios o residuales. Las clases en combate más o menos abierto poseen perspectivas y proyectos claros, aunque mutuamente excluyentes. Así, en el contexto de las formaciones económico-sociales de tipo feudal hasta el siglo XIX la burguesía era la clase ascendente con una perspectiva de futuro. El campesinado, por poner un caso relevante, podía provocar y practicar los fueros campesinos, pero no proponer un nuevo sistema social. Del mismo modo, con la consolidación del capitalismo es la clase obrera la auténtica clase revolucionaria, en cuyo defecto no existe un reemplazante eficaz. En la dialéctica del desarrollo desigual y combinado que guía la interpretación de Peña es donde estos conceptos teóricos hallan una articulación tal, que no siempre permiten comprender las posibilidades ofrecidas por la historia. Y sin embargo, ello no significa que las interpretaciones que realizaba fueran erróneas. Se trata aquí de una demanda suplementaria que aclara el análisis del aspecto político de su concepción historiográfica. Sin embargo, sería equivocado totalizar la escritura de Peña en un vector que representaría solamente el fatalismo.

La imposibilidad de otra historia es el producto de una falta. La apertura de los límites de lo posible que hiere permanentemente a la historia se cierra con igual fuerza si esas posibilidades no son emprendidas por una "clase fundamental". También aquí debo ejemplificar.

En referencia al progreso argentino, comprendido desde luego en términos de no subordinación al imperialismo que relegara al futuro los costos de un crecimiento provisional y clasistamente repartido, Peña (1975, pág. 20) escribe que en el período de la *"organización nacional [...] en sí mismo el atraso no era en aquel momento un mal insuperable"*. De hecho, razonaba que Inglaterra era en su época de despegue industrial y comercial un país con una renta nacional menor a la Argentina, mientras el país del sur podía saltar toda una experiencia histórica importando los elementos técnicos que mucho tiempo y esfuerzo habían costado. ¿Por qué no pudo concretarse la promesa que la Argentina era para tantos y diversos observadores? Estaban dadas muchas condiciones materiales y los recursos naturales eran abundantes. ¿Acaso la vieja pregunta por el adelanto de los Estados Unidos y el retraso de la Argentina debían buscarse en las mentalidades o composiciones étnicas? Estas posibles respuestas habían sido descartadas ya para los primeros tiempos coloniales (1973 a, págs. 54-55). Las causas eran muy otras, y decisivas: *"faltaban aquí las fuerzas motrices –es decir, las clases sociales– capaces de salvar el retraso histórico dando un gigantesco salto hacia adelante aprovechando las conquistas y la experiencia de los que habían evolucionado antes"* (1975, pág. 20).

Las coordenadas de la grilla interpretativa de Peña se hacen entonces menos oscuras. El elemento dinámico de la historia no es una presunta base tecno-económica ni una abstracta contradicción del desarrollo de las fuerzas productivas con las relaciones de producción. La dinámica histórica se asienta en la lucha de clases y en la capacidad de las clases sociales para llevar adelante una transformación sustancial de lo existente. Según Peña, la situación sin salida, que denomina como "trágica", se debe a ese supuesto teórico. Las clases dominantes argentinas nunca poseyeron un proyecto de independencia económica, o la constitución de un país que interviniera en igualdad de condiciones frente a los países avanzados. Se contentaban con ver pacer a sus vacas disfrutando de sus

ganancias. No es para nuestro autor una conducta irracional, pues efectivamente la acumulación de capital se realizó y las fortunas de la alta burguesía fueron y son realmente notables. Dada su condición – al menos hasta mediados del siglo XX – de clases agro-exportadoras, la obtención de réditos se entronca con la dependencia de los mercados compradores externos, a los que se hallan adosados en condiciones de negociación inferiores, las clases dominantes argentinas tienden a identificarse con los intereses del capital extranjero, sin que esto signifique que se "venden". Esa "entrega" no era producto de ninguna debilidad individual o mentalidad colectiva, sino una condición de enriquecimiento. El reproche que dirige Peña es que ello condenaba cualquier intento de desarrollo autónomo de la nación. En el siglo XIX la historia argentina contaba con una clase fundamental en consolidación – la burguesía terrateniente y la comercial – y no existía aún un proletariado poderoso que pudiera oponer un proyecto alternativo.

Es por ello que en ciertos pasajes Peña abre el abanico de las posibilidades. Cuando la derrota del Paraguay a manos de la Triple Alianza era un hecho consumado, la unidad económica Argentina-Paraguay barajada por los perdedores hubiera fortalecido, en su opinión, el desarrollo del capitalismo argentino. Puesto que la oferta se rechazó por la primacía que obtenía por su comercio con Europa, la burguesía argentina habría dejado escapar una oportunidad para el crecimiento en mejores términos (1975, págs. 33-34). Este pensar la "oportunidad" es muy distinto de declarar una fatalidad que sólo se hubiera realizado. Si la clase dominante hubiera considerado sus intereses a largo plazo probablemente se habría preocupado por aprovechar esa oportunidad. El carácter atrasado de la burguesía descartaba esa posibilidad.

Una pregunta se impone: ¿si no existía una clase social dispuesta a realizar ciertas tareas democrático-burguesas exigidas por una concepción del desarrollo histórico en las

sociedades capitalistas o en transición, acaso es ello una justificación para adoptar una postura resignada frente a las resistencias y luchas de grupos y clases "no fundamentales"? ¿No era esa inexistente burguesía industrial la que faltaba para llevar adelante los proyectos de Alberdi y Sarmiento hacia una "feliz realización" (Peña, 1973 b, pág. 63), a pesar de que esa concreción conllevara el sacrificio y destrucción de las masas del Interior? ¿No adopta aquí Peña el punto de vista de la burguesía industrial, que se identifica con el de la Nación o el Progreso? ¿Habría de que los planes de Sarmiento deberían haberse realizado felizmente si adoptara la perspectiva de los directamente perjudicados? Los análisis que ensaya Peña sobre las luchas y las posibilidades de las "masas" delatan numerosas implicancias de esta conjunción que sostiene un punto de vista que se identifica con el Progreso y la Nación.

Nacionalismo

Nuestro autor piensa la nación argentina muy primitivamente, como por otra parte era lo usual en su época. Para él se trata de una nación que se constituía con la independencia política, si no con la Revolución de Mayo. De este modo, puede afirmar que en el decenio de 1850 la Confederación tenía el apoyo de toda la nación (1972 b, pág. 38), que en ese entonces puede pensarse más bien en términos jurídico-políticos, pero todavía no en culturales y siquiera institucionales. Puesto que esa existencia es considerada como un *hecho*, sin contradicciones interiores al sistema de su discurso interpretativo, concluía que no existía entre los partidos ninguno con vocación nacional. Todos ellos "*alsinistas, mitristas, crudos, cocidos, nacionalistas, autonomistas, republicanos, etcétera, se mueven sobre la base de los intereses de los estancieros, la burguesía comercial y el capital extranjero cada vez más poderoso*" (1975, pág. 39). Si recordamos que la burguesía industrial era la que en su momento revolucionario tenía como uno de sus objetivos la unificación de un mercado nacional y por ende la constitución de los

estados y naciones, la ausencia de tal actor social no podía sino derivar en facciones que, como los partidos argentinos, sólo se disputaran la administración del presupuesto. *"No hay detrás de ellos [de los partidos] el interés de clases distintas en lucha por dirigir a su modo la vida nacional"* (Ibíd.). La condición para que una clase pudiera dirigir la vida nacional es que identificara sus intereses con los del desarrollo nacional de tipo capitalista industrial. Mientras esa condición no sea cumplida, como sucede con las políticas del juarismo, se trataba de una posición "antinacional". Su venalidad tenía el mismo carácter en tanto suponía una Argentina dependiente de las voluntades y los ciclos de la economía europea. *"Fue una corrupción esencialmente antinacional –sostenía– completamente contraria al desarrollo autónomo de la Argentina, en cuanto nación capitalista"* (1975, pág. 85).

En él se encontraba, más que un marxismo "antinacional y cipayo", una reivindicación del desarrollo "nacional" como tarea indisociable de la lucha revolucionaria.

Para nosotros, marxistas revolucionarios que queremos construir una gran nación argentina soberana y socialista, unida al resto de América Latina, con ese potente instrumento histórico que es la clase obrera, Sarmiento y Alberdi, con su programa para el desarrollo nacional y sus luchas tienen una fresca actualidad. Para nosotros, como para Alberdi y Sarmiento, la nación Argentina es una tarea. (Peña, 1973 b, pág. 58n, véase también págs. 82 y 93)

No otra era la reivindicación de la capacidad de criticar las decisiones y elecciones –por más condicionadas que fueran– de las clases dominantes de la Argentina: disolver los mitos que justificaban el carácter necesario y progresivo de la burguesía argentina. *"Si queremos construir una gran nación – insistía en su entusiasmo nacionalista– es indispensable descubrir y bautizar con plomo derretido todas y cada una de sus fallas en la defensa de la autonomía nacional, y no lavarle la fachada con el pretexto de que en todo el mundo hubo clases igualmente chambonas"* (1975, pág. 102). Toda su argumentación histórica, hasta el

advenimiento del peronismo, se condensa en la condena que les merecen las clases dominantes por no ser consecuentemente nacionalistas. Es cierto que ello tenía orígenes muy diversos a los esgrimidos por los diversos revisionismos. Su solución, el socialismo revolucionario, también lo distinguía de otras perspectivas. El supuesto nacionalista era, sin embargo, el mismo.

Si hay una virtud rescatada por Peña (1973 b, pág. 89) en sus próceres predilectos, fue la insistencia en el progreso material, pues ésa era una condición del desarrollo: "*Tenían plena razón Sarmiento y Alberdi –decía– en cargar todo el acento de su prédica en la necesidad de un vertiginoso progreso material al estilo yanqui*". Y no tiene ningún problema en señalar que ésa era también la esperanza ardiente de Lenin, Trotsky y Mao Tse Tung, "*todos los constructores de naciones autónomas sobre la base del atraso y el sometimiento en la época del imperialismo*" (op. cit., págs. 89-90). No se le podía escapar en este rescate de los autores del *Facundo* y las *Bases*, que ambos eran criticados como servidores de la oligarquía y el desprecio de las masas populares. Con cierto enfado responde que ello se debe a que el nacionalismo inflamado que los revisionistas muestran no es sino la idealización de la época de Rosas, ideología perteneciente a una clase decadente, como la de los estancieros. No recurre al internacionalismo proletario para desestimar el problema nacional. Pero si la indicación del interés subyacente en tal nacionalismo no sale de los discursos previsibles en la regularidad discursiva que venimos analizando, tampoco ya debiera sentirse sorpresa por la reivindicación del "*auténtico nacionalismo (cuyos claroscuros de amanecer se perciben en Alberdi y Sarmiento antes que en nadie) que aspira a un desarrollo argentino capaz de hacer del país una potencia en el sustancial sentido de la palabra, comparable a los Estados Unidos y capaz de enfrentarla sin desventaja desde el extremo sur del continente*" (op. cit., pág. 90). Para ello era necesario optimizar el empleo de los recursos, unificar el mercado nacional, implementar una razón tecnológica productivista, plegarse a las constricciones del

progreso. Pero, ¿a qué costo para quienes siquiera se planteaban más que sobrevivir y conservar sus costumbres, en general inútiles para el progreso hacia una potencia industrial?

Las exigencias del progreso

Este es el momento preciso para introducir una nueva faceta de las interpretaciones históricas de nuestro autor. Y no se trata de un aspecto menor en la imaginación histórico-política de la época. Sin duda, los revisionistas glorificaban las luchas de las masas del interior del país bajo las órdenes de Felipe Varela, Francisco Ramírez o del Chacho Peñaloza en una mirada contraria a toda historia desde abajo. No se trataba de mostrar la capacidad de resistir que las masas evidenciaban en ciertos momentos históricos. Esas luchas desesperadas y en desigualdad de condiciones no se preguntaban por los deseos menos políticos de las rebeliones que conducían los "caudillos". Nada de costumbres destruidas, de exigencias del nuevo Estado, de imposición de novedosos modos y ritmos de trabajo. Las masas aparecían como un "pueblo" llevado a la lucha nacional contra la oligarquía por jefes virtuosos e irreprochables a los cuales necesariamente debían obedecer. Se reproducía el principio del orden y la jerarquía que los historiadores conservadores defendían en otros órdenes de la vida. Pocas imágenes enternecen más los corazones que la representación esbozada por el historiador **José María Rosa** de la relación de lealtad y enseñanza de Rosas con sus peones.

En la perspectiva de Peña no hay nada de esto. Ninguna valorización de las masas en sus combates, que para él no dejaban de ser de retaguardia. Pero de la retaguardia de la historia, y se podían considerar como condenadas. Sus inquietudes y sufrimientos no eran válidos para la necesidad de construir una nación argentina poderosa y desarrollada.

Estos juicios se apoyan en un vínculo muy particular entre industrialización y cultura.

La función de la industria, resorte propulsor de la cultura moderna, como decía Trotsky –recuerda nuestro autor– no necesita ser demostrada. Pero se trata de la moderna industria. Aquella industria doméstica del interior [argentino del siglo XIX] no era un resorte propulsor de cultura sino de atraso, ya que sólo podía sobrevivir a condición de frenar el desarrollo capitalista de las industrias agropecuarias del litoral, las únicas que en las condiciones de entonces podían permitir una rápida acumulación de capital nacional. (Peña, 1972 b, pág. 17)

Las culturas atrasadas son pensadas como obstáculos al desarrollo capitalista.

La clave de su valoración histórica reside en si eran o no progresivas en cuanto al sistema social que podían o no establecer. Las montoneras no le parecían progresivas *"en el sentido hegeliano de las palabras, es decir, no significaban el tránsito a otro sistema social"* (op. cit., pág. 27). Sin que sea relevante si Hegel entendía el progreso en esos términos, importa mostrar que en nuestro autor lo progresivo se mide en el cambio radical de la sociedad, sin que existan mediaciones que sobredeterminen esa cualidad. Tampoco no negaba que las montoneras tuvieran algún sesgo democrático. Lo decisivo era que no fueran democrático-burguesas y, por ende, no progresivas. Las posibilidades de transformación de estas fuerzas era mínima, y en definitiva inútil, como la rebelión de Pugachev o Münzer. Exactamente de ese modo analiza la resistencia del general Lagos, que había convocado a las masas populares rurales contra la oligarquía porteña. Pues Lagos, estando Buenos Aires sitiada, no tomó la determinación de ocupar la ciudad. *"Lagos –deducía– reflejaba perfectamente la incapacidad histórica de las masas populares que se cuadraban frente a la oligarquía, situación que se repite siempre que a las clases*

privilegiadas no se les enfrente una clase explotada capaz de aportar un nuevo sistema de producción". El cambio, en el proyecto a llevar a cabo, se ha modificado (el sistema de producción reemplazó al sistema social), pero la lógica es la misma: si la desafiante no es una "clase fundamental", carece de toda perspectiva histórica.

No fue más contemplativo en otros pasajes de su obra. Reconoce el odio que las masas trabajadoras de las provincias del interior dirigían hacia Buenos Aires. Con ello y las necesidades materiales, los caudillos provinciales que se dispusieron a enfrentar los ejércitos civilizadores enviados por la provincia del Plata contaron con la colaboración obstinada de esas masas. Dicho esto, para nuestro autor había que precaverse de promover una evocación romántica de las montoneras a las que no negaba jamás su valor y abnegación. Esa gesta heroica, sin embargo, *"no tenía absolutamente ningún porvenir, porque carecía de contenido social progresivo, es decir, no aportaba la posibilidad de ningún orden social nuevo, y era la defensa moribunda de una estructura social sin posibilidades de evolución ascendente"* (*op. cit.*, págs. 43-44). Poco se comprendería de la perspectiva trágica que cruza estas consideraciones si no se agrega inmediatamente que la alternativa que a fuego y sangre imponía la oligarquía bonaerense contenía un desarrollo efectivo pero deformado y dependiente. Es ésta una diferencia muy importante con los confiados juicios de Marx sobre la India, aunque no habría que extremar esa distancia para dejar de notar las continuidades. En efecto, Peña (*op. cit.*, pág. 44) sostiene que, si bien

[...] la oligarquía del Plata aportaba al país una estructuración capitalista [...] que era regresiva con relación a la estructuración capitalista industrial, pero [era] innegablemente progresiva con relación a la lánguida economía casera –artesanal– del interior, [que si bien] durante una etapa histórica sirvieran para engrillar al país, al cabo habrían de ser los fundamentos de su emancipación.

Con sus costos, sin duda, muy propios de los cobrados por una oligarquía que no dudaba en emplear las bayonetas y el oro contra la inmensa mayoría pobre del país. Si las clases dominantes bonaerenses no titubeaban en utilizar los métodos más bárbaros para imponer su civilización, Peña remarcaba las lacras de esa impudicia.

No obstante, hasta la destrucción física de las montoneras adquieren, desde la mirada del progreso que adopta nuestro autor – a pesar de todo –, un efecto benéfico para la nación:

[...] uno de los aspectos históricamente progresivos –aunque por una larga etapa sus consecuencias fueran sumamente penosas para las masas– era la neta diferenciación social de las clases en todo el país, que rompería la amorfa relación entre las clases vigente bajo el paternalista dominio del caudillo [con la consecuencia de que] al destruir esa situación, introducían –con los peores resultados para las masas– un elemento dinámico en esa economía estancada. (op. cit., págs. 44-45)

La lectura de estos textos merece cuidado porque no se trata de una celebración del aniquilamiento de las masas en holocausto del capitalismo que promete el desarrollo de las relaciones de producción que le son más adecuadas. La oligarquía porteña le es a Peña en absoluto menos ruin y asesina que escasamente progresiva. No hay apología de los verdugos. Aquello que nuestro autor reconoce desde la altura que da el presente, es que el capitalismo –aun el más parasitario y deformado– siembra esas semillas de cuya germinación surgirán sus enterradores. La superioridad histórica del sistema capitalista comparado con formaciones más arcaicas se le hace innegable, pues adopta el punto de vista del progreso y no el de las víctimas de la modernización.

Otro caso más problemático de esta contradicción puede leerse en su narración de la Guerra del Paraguay. El relato no es contemporizador con la *Realpolitik* del mitrismo y el Imperio del Brasil. Mezquindades, intereses y vasallajes están presentes

como nunca en un suceso que muestra lo escasamente heroicos que pueden ser los seres humanos y las necesidades. La destrucción física del pueblo paraguayo no merece, para Peña, el más mínimo perdón para los estrategas de la Triple Alianza. Ahora bien, la condena sin atenuantes de la guerra tiene como condición de existencia el que el Paraguay, efectivamente, había desarrollado una economía superior sin que el autoritarismo de sus gobernantes pudiera alterarla en demasía. Si el Paraguay no hubiera cumplido esa condición y hubiera sido tecno-económicamente inferior a los aliados, la guerra genocida habría poseído un sentido histórico. Peña discutía la interpretación de los historiadores comunistas –en su búsqueda de la glorificación de una deseada burguesía argentina progresista– y la justificación que éstos hacían de la guerra, en tanto combate contra las rémoras feudales que mantenía López. Para el historiador trotskista, en el Paraguay se habían desenvuelto poderosas fuerzas productivas con relaciones de producción capitalistas. No obstante, Peña coincide con los apologistas de Mitre en lo fundamental. La lógica del razonamiento histórico-progresivo era que la guerra se justificaba plenamente por la *posterior* inserción de Paraguay al capitalismo y al mercado mundial que, *en el futuro*, prepararían la revolución socialista. "*Desde luego, si el Paraguay era una supervivencia feudal que se oponía al progreso del capitalismo, aniquilar al Paraguay era progresivo y entonces la Guerra de la Triple Infamia fue históricamente progresiva, pese a sus horrores, porque aportaba un tipo de superior de civilización a una nación que no sabía llegar a ella por sus medios*" (Peña, 1972 b, págs. 54-55). Su objeción era que no se trataba de una nación atrasada, sino que era de interés para sus vecinos conservarla en un estado de semicolonía dependiente. Si la estructura social del Paraguay hubiera sido arcaica, en cambio, la guerra y sus costos habrían sido válidos para el ascenso en la senda del progreso.

La misma medida es la que Peña aplica a la valoración de ciertas expresiones de Alberdi y Sarmiento sobre el porvenir

de las masas. "¿Era justo exterminar al gaucho? ¿Y en nombre de qué?", son las cuestiones que Peña se pone. Responde en la lógica del desarrollo nacional: "*Para construir una nación moderna e independiente era necesario transformar al gaucho –y en general a las grandes masas de la población criolla– y eliminarlo si se mostrara incapaz de transformarse en el grado y sentido exigido por la civilización capitalista*" (Ibid., el segundo subrayado es mío). Tal juicio no incluye en el programa de investigación histórico de Peña la reconstrucción de esa experiencia condenada.

Una explicación posible de este punto de vista es que lo motivaba el concentrar sus deseos de emancipación en el futuro del pasado, en la tarea actual de la articulación del marxismo con la clase obrera en el siglo XX. Esa condición lo condujo a considerar las luchas y sufrimientos de las clases subalternas anteriores al proletariado moderno como manifestaciones de rebeldía primitiva que no significaban un cuestionamiento radical de la sociedad existente. No se proponía un sistema social o económico distinto y progresivo. Así también se cruza en esta madeja de tensiones ideológicas la aceptación del aspecto histórico filosófico de un marxismo del progreso. Por sí no bastaran las demandas que incidían en su trabajo histórico, las disputas políticas con la izquierda nacional, el revisionismo y la historiografía comunista lo compelián a poner en discurso a la nación, para la cual se reclamaba – a coro – la necesidad de una "segunda independencia". No había progreso económico legítimo que no supusiera esa ambición antiimperialista.

Hemos visto con cierto detalle los efectos interpretativos que esas exigencias teórico-políticas marcaban, como en un friso pacientemente trabajado, su *Historia del Pueblo Argentino*. Éste es el estrato *político* de la concepción historiográfica. Es un tipo de escritura que se ancla más en la lucha de clases que en la contradicción económica. Es una historia que apela a la transformación de la historia, no en nombre de luchas y

antepasados heroicos, sino de un futuro posible. En la historia de Peña hay solamente dos tipos de rememoraciones que hacen de la historia. La de la lucidez (con límites de clase) de ciertos intelectuales, como Alberdi y Sarmiento, y una fugaz evocación de las luchas de las montoneras con las tareas del presente. Es cuando analizando la "impotencia histórica" de la última montonera recuerda a las huestes de Felipe Varela, retornando al argumento ya utilizado de que su programa era irrealizable en las condiciones existentes con las fuerzas sociales disponibles. No eran las montoneras capaces de ofrecer a cambio del régimen dominado por Buenos Aires un sistema de producción superior, etcétera. "*Pero con todo* –agrega Peña (1972 b, pág. 89) en un pasaje inusual– *ese programa, nacido de la lucha desesperada presentida como la última, contenía reivindicaciones progresivas que hoy son puntos fundamentales de la revolución socialista latinoamericana*". Desde luego, en su presente éste las considera posibles porque entonces sí existía una clase social capaz de hacerlas realidad. El recuerdo de la lucha popular no excede ese límite. No es casual que en la *Historia del Pueblo Argentino* no figure siquiera un párrafo sobre la lucha anarquista. Tampoco el movimiento obrero en sus primeras fases parece un objeto de indagación. Recién con el peronismo, para nuestro autor la clase obrera hace su irrupción política en la historia argentina.

La importancia prestada a la lucha de clases en la historia le permitió superar las interpretaciones que descansaban en voluntades individuales más o menos virtuosas o en una nacionalidad que viniera desde el fondo de los tiempos. Su relevancia explicativa no iba en detrimento de una historia económica, que sólo es aludida, pero que entra en la lid en numerosas ocasiones, en buena medida transmutada en los "intereses" de clase. Esa dialéctica no poseía en todo momento superaciones que dejaran paso a nuevos enriquecimientos o progresos, sino que podían fundar una historia trabada, sin que ello impidiera que se sucedieran acontecimientos o procesos. ¿Hasta dónde alcanzaba su comprensión de la lucha

de clases? Pareciera que nuestro autor empleaba una definición muy restringida y culturalmente limitada, que tendría efectos nocivos en su interpretación de la actuación de la clase obrera en la Argentina peronista (1986 b).

Conclusión

En este examen parcial de la obra de Milcíades Peña he intentado destacar la importancia de dos conceptos que hasta ahora no han sido, en mi opinión, adecuadamente comprendidos. El de **progreso**, que se convierte en una medida de *juicio histórico*, antagónico con la elaboración de una historia desde abajo. No estoy pensando en una historiografía nostálgica o populista, sino en la comprensión de las tensiones y dolores que habitan todo acontecer y que se pierden en una mirada excesivamente abstracta. Visto desde este punto de vista, la historia propuesta por Peña se asemeja a una versión diferente de la historia tradicional de los "grandes hombres" (Rivadavia, Rosas, Roca, Perón). El otro concepto, el de **nación**, es igualmente fundamental porque se entrelaza con el de progreso para integrar, con matices, a nuestro autor al pelotón de la imaginación historiadora de convicciones nacionalistas, un humor epocal del que era difícil huir. **Entre ellos, adquiriría sentido el "análisis de clase" que era el núcleo de su pensamiento histórico.** El problema más grave era que ese análisis se restringía a la noción de *interés*. No deseo cargar las tintas sobre estas limitaciones. Ya existe un libro que exalta los aciertos de Peña, que no fueron pocos. Sólo me parece que el contrastarlos con las sombras sea una tarea igualmente necesaria para pensar una historia de izquierdas en el siglo XXI.

Bibliografía citada:

- **Peña, Milcíades**, 1972 a, *El paraíso terrateniente. Federales y unitarios forjan la civilización del cuero*, Buenos Aires, Ediciones Fichas.
- , 1972 b, *La era de Mitre. De Caseros a la guerra de la triple infamia*, Buenos Aires, Ediciones Fichas.
- , 1973 a, *Antes de mayo. Formas sociales del trasplante español al nuevo mundo*, Buenos Aires, Ediciones Fichas.
- , 1973 b, *Alberdi, Sarmiento, el 90. Límites del nacionalismo argentino en el siglo XIX*, Buenos Aires, Ediciones Fichas.
- , 1975, *De Mitre a Roca. Consolidación de la oligarquía anglocriolla*, Buenos Aires, Ediciones Fichas.
- , 1986 a, *Masas, caudillos y elites. La dependencia argentina de Yrigoyen a Perón*, Buenos Aires, El Lorraine.
- , 1986 b, "El legado del bonapartismo: conservadorismo y quietismo en la clase obrera argentina", en *Industrialización y clases sociales en la Argentina*, Buenos Aires, Hyspamérica.
- , 2000, *Introducción al pensamiento de Marx (Notas inéditas de un curso de 1958)*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.
- **Ramos, Jorge Abelardo**, 1957, *Revolución y contrarrevolución en Argentina*, Buenos Aires, Amerindia.
- **Tarcus, Horacio**, 1996, *El marxismo olvidado en la Argentina. Silvio Frondizi y Milcíades Peña*, Buenos Aires, El Cielo por Asalto.

Milcíades Peña: el testamento silenciado

(Respuesta al artículo recordatorio de Milcíades Peña firmado por H. Sarquis en "El Periodista" N° 75, abril de 1986).

Conocí a Milcíades Peña en La Plata, una tarde de 1947. Se presentó en el local del PS de la calle 49. Su generoso cuerpo de adolescente desbordaba en los últimos pantalones cortos, empeñados en desigual batalla contra la naturaleza y la moda. Sus lentes de carey y el bozo ensombreciendo un rostro con explosiones de acné, le daban el aspecto típico del colegial tragalibros. Venía en busca del socialismo . . .

En esos momentos, un **trotskismo de nuevo cuño** sacudía irrespetuosamente el cascarón casi vacío del "viejo y glorioso PS". Los alborotadores no eran infiltrados. Eran los dirigentes de la Juventud Socialista de Bahía Blanca que remataban su búsqueda revolucionaria incinerando a tambor batiente las banderas del reformismo.

En Avellaneda, y casi por casualidad, habían descubierto el marxismo poco tiempo atrás, en un curso dictado por un «trotsko». La buena semilla voló sobre un campo recién arado, mientras que comunistas, socialistas, radicales y conservadores, no atinaban aún a explicarse la ominosa derrota electoral de la Unión Democrática. Entre estos «Adelantados» de Bahía Blanca, por citar sólo a los muertos, se encontraba Ángel Bengochea.

Al cabo, más de un centenar de jóvenes afiliados al PS, incluyendo obreros y algún dirigente sindical, se pasó «con todo» al trotskismo. Nahuel Moreno, era quien desde un local

de Avellaneda, había tenido la perfidia divisionista de arrojar dinamita sobre aquellas brasas encendidas.

En La Plata, Milcíades Peña era uno de los más jóvenes de cuantos se sumaron a la cruzada. Tenía apenas 15 años, la mayoría casi de ávidas lecturas; y por delante, algo más de otros 15 para digerirlas. El estudiante platense -se decía- no había perdido aún la costumbre de atrincherarse con muebles viejos y algún piano en desuso tras las puertas de sus tradicionales pensiones (baluartes del «contrerismo»), para protegerse de los «negros» de Berisso, toda vez que se anunciaba una marcha peronista . . . La referencia, exagerada o no, da cuenta de la situación política en que los nuevos peregrinos debían lanzarse a la captación de la «vanguardia obrera más concentrada y peor paga», ese proletariado esquivo de los frigoríficos, ahora satisfecho, al calor de cuyas recientes luchas el GOM había obtenido su fe de bautismo.

Semejante osadía para construir el Partido Revolucionario no tenía precedentes. Para los «expertos», se trataba cuando menos (¡y ya entonces!) de un «esquema rígido», lo que sin duda era cierto. Para los más, la palabra «trotskismo» sonaba como una voz onomatopéyica, con connotaciones de cristales rotos y consecuencias apocalípticas. Insertarse en esa realidad le costó a Milcíades Peña indecibles esfuerzos a lo largo de los años (a otros, «liberarse críticamente» de esa «tara» de la ortodoxia y el «practicismo» morenista les costó aún más: terminaron analizando la historia desde el otro lado de la barricada). En el caso de Peña contaban, a la sazón, otras dificultades: la edad del propio Peña.

Al distribuir las tareas de la semana tropezábamos con limitaciones insalvables. ¿Cómo mandarlo a Berisso o Ensenada? ¿Cómo hacerlo llegar tarde a la casa? Durante meses nos miramos impotentes, para terminar asignándole una sola y perentoria tarea: ¡crecer! La cumplió pronto y bien. Se puso los «largos» y saltó a la arena. Pero Peña era esencialmente intelectual, y descubrimos con alivio que había

una tarea para él: el estudio y la aportación de datos e informes complementarios y demostrativos de las primeras Tesis teóricas del GOM sobre la industria y el campo (1). Las estanterías de la Biblioteca de la Universidad de La Plata fueron en poco tiempo roídas centímetro a centímetro por la voracidad de Peña, y en las células del GOM los compañeros de Berisso, Ensenada y La Plata, comenzaron a enterarse de cuántos arados de manquera sobrevivían en sus remotos pueblos de Misiones o La Pampa, sorprendiéndose del atraso que habían dejado a sus espaldas.

Milcíades Peña encontró por esta vía la razón y utilidad de su vida. Fue la época más feliz de su existencia. Descubrió a la clase obrera real como hacedora de la historia, y al «partido» como instrumento insustituible para garantizarla. Sus conflictos de «identidad» (¿?), y sus contradicciones (!), se conjugaban a partir de ahí, en la usina de la más elevada praxis humana, una praxis que lo obligaba a combatir por salidas positivas. Eran las salidas, no gratuitas, del militante . . .

Pero los conflictos y contradicciones permanecían. Una tarde, a pedido de Milcíades, debí comparecer ante su tía, una señora mayor que imponía respeto y aparentaba autoridad. Como amigo mayor de Milcíades me sometió a un minucioso examen y a un hábil interrogatorio tendiente a certificar mi idoneidad personal en el ranking de los valores sociales en que deseaba un lugar para su querido hijo adoptivo. Casi llegué a tranquilizarla, y a poco más, a enternecerla contándole mis proyectos de casamiento... y el propósito de constituir una familia... ¡Sí! Milcíades tenía sanas compañías... Pero ¡ay! una impensada nube ensombreció su alegría: descubrió que no llevaba el anillo de compromiso... la sombra del partido tomó cuerpo ante la madre protectora.

Todo el periodo formativo de Peña transcurrió entre la protección de este hogar, y el deslumbramiento del conventillo fraterno que le ofrecían sus nuevos camaradas de Crucecita. De lunes a lunes transitó de uno al otro, resolviendo con

astucias como las que acabo de contar, sus conflictos de «identidad» y de familia... Pero nunca pudimos saber con certeza, por así decirlo, cuándo iba o cuándo venía... en ese itinerario de contradicciones. Peña gozaba en el ejercicio de las herramientas propias de todo intelectual.

Cierta vez, un obrero textil (el Turco Elías) le preguntó qué era la burguesía. Sobrado de brillantez, y buen propagandista, se enzarzó en una larga y exhaustiva explicación. No quedó nada de la burguesía que Peña no desnudara ante los desconfiados ojos del obrero. Finalmente, éste, apabullado, pero con un aire de picardía, le dijo: «¡Ah!... yo creía que burguesía eran los dueños de las fábricas...»

La inteligencia le permitió a Peña comprender a través de esta ironía la diferencia que existía entre las urgencias intelectuales y teóricas suyas, y las que atenaceaban al obrero en su lucha diaria en la fábrica. El mérito de Peña fue haber agradecido siempre a ese obrero una lección de militancia «practicista», si no de brillantez, de rigor y precisión doctrinaria.

No resulta desmerecedor para Peña decir que él no sufría por *«...la necesidad de superar las limitaciones teóricas del marxismo cristalizado y recuperar su científicidad, deteriorada por los esquemas rígidos y el consignismo superficial...»*, como pretende el recordatorio de «El Periodista», sino esencialmente por la constatación diaria de sus propias contradicciones y limitaciones personales. Peña las entendía y hasta hacía mofa de ellas, pero no podía superarlas. Su pasión se consumía por entero en la búsqueda de un dato o la denuncia de una hipocresía social, pero le resultaba insuperable mantener la dura vigilia del militante o del dirigente que vive en el filo de una batalla permanente contra enemigos implacables de horca y cuchillo.

Quienes lo apreciábamos sabíamos que ese era el talón de Aquiles de la crisis «orgánica» de Peña. Por eso le costó mucho

llegar a ser «militante» pleno, y por eso jamás llegó a ocupar puesto alguno de responsabilidad en las células u organismos partidarios. Y no llegó tampoco -¡lástima!- a dirimir posiciones políticas o teóricas disidentes, siendo que ésta era una práctica de rutina, llevada hasta la exageración en esa etapa de la «acumulación primitiva partidaria», en la que cualquier motivo era válido para educar mediante la polémica y la discusión política.

Hasta aquí he bosquejado sólo recuerdos personales de un período en el que tuve con Milcíades Peña un trato cotidiano. Pero creo que valorar biográficamente la personalidad de Peña, o de cualquier otro revolucionario, es tarea indisolublemente ligada a la concepción que se tenga de la necesidad del partido en este período de la humanidad, y de la importancia que se le asigne a su construcción. Profeso sobre este punto -huelga decirlo- una convicción absoluta. Peña comprendió también este desideratum del marxismo y la consecuente praxis histórica. Esta comprensión agravó su crisis, imposibilitado como se sentía para superarla por la única vía razonable: la acción revolucionaria y la disciplina de un partido. Peña jamás ocultó esta circunstancia.

Un biógrafo marxista (es decir, quien considere el Partido como una sacrificada, laboriosa y larga trayectoria colectiva, y no como una simple experiencia personal y fugaz donde se abrevan las inquietudes juveniles), seguramente intentará explicar el alejamiento y la crisis de Peña buceando en los contenidos de clase que rodearon su vida; en el éxito y fracaso de las luchas políticas del país; en los avances y retrocesos del movimiento obrero y la pequeña burguesía; y en fin, en los cambios en las relaciones de fuerzas entre las clases, así como las presiones inevitables que éstas ejercen sobre los individuos con una intensidad y ferocidad mayor... que toda la perfidia de cualquier «burócrata» celoso de la «homogeneidad de su secta». (Presuntamente, el autor del artículo de «El Periodista» hace aquí una alusión a Nahuel Moreno). Me encontré con

Milcíades Peña poco antes de su muerte. Largos años de recuerdos comunes, evocaciones, bromas, y la pregunta inevitable: «¿Qué pasaba entre él y el Partido?». Su respuesta me reveló un Peña tan profundo y talentoso como el que había conocido: -»*Yo soy trotskista como siempre, y me siento miembro del partido que me educó como revolucionario. No milito porque no soporto más el esfuerzo y la disciplina. Eso es todo...*». Estas palabras delimitaron para mí la posición honesta, consciente y reflexiva de Peña en la divisoria de aguas que arrastra a un lado u otro, a cuantos pasan por el movimiento revolucionario. Pocos días después de oírlas, una llamada telefónica me anunciaba el suicidio de Milcíades Peña.

Siento ahora la obligación de dar testimonio de aquellas palabras, porque las considero el verdadero Testamento Político de Peña. En él se expresa la honestidad, pero sobre todo el conflicto que no pudo resolver viviendo: o sea, el conflicto de tener que tributar a la sociedad que odiaba, el elevado precio de la genuflexión que pagan quienes quieren triunfar en ella cerrando los ojos... ni tampoco el esfuerzo de enfrentarla a sangre y fuego por el único camino idóneo que conoció, el Partido. Peña el intelectual brillante, resolvió el conflicto con la muerte voluntaria. Peña, el revolucionario trotskista, lo habría resuelto con otra arma que no fuese el suicidio: la militancia.

ÍNDICE GENERAL

<u>NOTA ACLARATORIA PARA LA PRESENTE EDICIÓN.....</u>	<u>5</u>
---	----------

<u>EL MARXISMO DE MILCIADES PEÑA.....</u>	<u>7</u>
---	----------

<u>UNA CONCEPCIÓN HUMANISTA Y NO DETERMINISTA DE LA HISTORIA.....</u>	<u>8</u>
<u>ALIENACIÓN Y LIBERTAD EN MARX</u>	<u>10</u>
<u>EL MATERIALISMO</u>	<u>13</u>
<u>LA DIALÉCTICA</u>	<u>16</u>
<u>APARTADO UNO O PRIMERA REUNIÓN.....</u>	<u>23</u>
<u>[El proceso de aprendizaje].....</u>	<u>23</u>
<u>[El proceso del conocimiento].....</u>	<u>24</u>
<u>[Esquema del curso: concreto, abstracto, concreto].....</u>	<u>26</u>
<u>¿Qué es y qué quiere el marxismo?.....</u>	<u>28</u>
<u>[La alienación].....</u>	<u>30</u>
<u>[La concepción marxista de la libertad].....</u>	<u>36</u>
<u>[Conclusión].....</u>	<u>40</u>
<u>APARTADO DOS O SEGUNDA REUNIÓN.....</u>	<u>43</u>
<u>[La alienación en los textos de madurez de Marx].....</u>	<u>43</u>
<u>[Marxismo y filosofía].....</u>	<u>51</u>
<u>[La dialéctica].....</u>	<u>52</u>
<u>[El materialismo].....</u>	<u>62</u>
<u>APARTADO TRES O TERCERA REUNIÓN.....</u>	<u>65</u>
<u>[La conciencia y la "teoría del reflejo"].....</u>	<u>65</u>
<u>[Necesidad del socialismo].....</u>	<u>68</u>
<u>[La praxis].....</u>	<u>70</u>
<u>[El marxismo, totalidad abierta].....</u>	<u>72</u>
<u>APARTADO CUATRO - CINCO O CUARTA Y QUINTA</u>	
<u>REUNIÓN.....</u>	<u>73</u>
<u>[Marxismo y ciencias sociales]</u>	<u>73</u>
<u>[Marxismo y economicismo].....</u>	<u>78</u>
<u>[Concepción materialista de las ideologías].....</u>	<u>85</u>
<u>[Teoría de las clases sociales].....</u>	<u>87</u>
<u>APARTADO SEIS O SEXTA REUNIÓN.....</u>	<u>91</u>
<u>[Teoría de las clases sociales / continuación].....</u>	<u>91</u>
<u>[Sobre la fórmula estructura/superestructura].....</u>	<u>102</u>
<u>HISTORIA Y POLÍTICA, TEORÍA E HISTORIA.....</u>	<u>117</u>
<u>LA IMAGINACIÓN HISTÓRICA.....</u>	<u>118</u>

<u>NACIONALISMO.....</u>	<u>137</u>
<u>LAS EXIGENCIAS DEL PROGRESO.....</u>	<u>140</u>
<u>LAS CULTURAS ATRASADAS SON PENSADAS COMO OBSTÁCULOS AL</u>	
<u>DESARROLLO CAPITALISTA.....</u>	<u>141</u>
<u>CONCLUSIÓN.....</u>	<u>147</u>
<u>BIBLIOGRAFÍA CITADA:.....</u>	<u>148</u>

MILCIADES PEÑA: EL TESTAMENTO SILENCIADO

<u>.....</u>	<u>149</u>
--------------	------------