

Teoría política marxista en América Latina. El problema de la *traducción* en la obra de José Aricó

Martín Cortés

“La pregunta ‘qué es un lector’ es, en definitiva, la pregunta de la literatura. Esa pregunta la constituye, no es externa a sí misma, es su condición de existencia. Y su respuesta –para beneficio de todos nosotros, lectores imperfectos pero reales- es un relato: inquietante, singular y siempre distinto”
Ricardo Piglia, *El último lector*

La inquietud que origina este trabajo se sitúa en torno de las condiciones de producción de un *marxismo latinoamericano*. El trabajo tiene como preocupación fundante la convicción de que la relación entre los dos términos que componen este conjunto no es autoevidente, sino problemática: ella no revela sus características de manera inmediata, sino que precisa ser pensada, al menos si se pretende eludir la mera yuxtaposición de términos y plantear una forma de articulación *orgánica*. Esta supone al marxismo *arraigado* en la realidad de la región, no como figura externa que transita por un territorio que le es excéntrico. El punto de partida se completa con la opción por criticar un divorcio que no solamente ha tenido lugar en buena parte del pensamiento latinoamericano, sino, mucho más grave aún, también en la práctica real del movimiento popular de la región. ¿Por qué intentar articular aquello que en la historia es más sencillo encontrar bajo la forma del *desencuentro*? Es, sin dudas, una apuesta teórica y política, basada en la hipótesis de la actualidad de aquello que Jean Paul Sartre supo sintetizar afirmando que el marxismo es el “horizonte insuperable de nuestra época”. Si esto es cierto, es porque Marx constituye la base ineludible y la condición de posibilidad de una crítica radical de las relaciones sociales capitalistas. Pero, valgan las redundancias, la crítica no puede quedar ella misma exenta de la operación de crítica: la creencia de que eso que llamamos “marxismo” es un cuerpo concluido que ha demostrado de una vez y para siempre la falsedad, debilidad y/o caducidad del capitalismo no sería sino una impostación de una filosofía idealista que se considera a sí misma ajena a la historia. De allí la necesidad de continuar “trabajando” en Marx, porque aun si las grandes coordenadas del mundo que posibilitaron su emprendimiento crítico siguen vigentes, en la comprensión de la singularidad de los procesos históricos está la posibilidad de que aquellos aportes reclamen actualidad.

En este punto, América Latina como territorio político y cultural provee los contornos precisos al dilema: por un lado, la pregunta evidente por la “aplicabilidad”. Si el marxismo es un universo teórico producido a partir de la experiencia del mundo europeo, ¿en qué sentido puede ser fructífero para una crítica de las sociedades latinoamericanas? Por otra parte, siendo que, en la historia de la región, marxismo y movimiento popular han resultado las más de las veces mundos paralelos antes que confluyentes, ¿por qué insistir con sostener el par *marxismo latinoamericano*?

La primera pregunta se entronca con un viejo problema del pensamiento latinoamericano: la búsqueda de una forma *propia* de reflexión. El marxismo, en tal sentido, ha sido muchas veces colocado en el lugar de teorías formalizadas que atienden antes a su propia configuración de categorías que a las singularidades de la región, forzadas a entrar en dichos esquemas. Lo cual redundante, necesariamente, en una especie de violencia teórica que acompaña fluidamente a las formas históricas de dependencia política y económica. Ahora bien, en la medida en que se acepte explorar, discutir y revisar el multiforme universo teórico que existe bajo el nombre de marxismo, la cuestión podría enfocarse de un modo bien diferente. La *universalidad* a la que éste aspira podría no ser planteada a partir de la presunción de ser una teoría con respuesta para todos los problemas, sino como una expresión de la *universalidad* de su objeto de crítica: las relaciones sociales capitalistas. Es a partir de la expansión global de éstas que cobra sentido poner en juego el proyecto de Marx en América Latina, y en cualquier otro lugar del mundo. Sin embargo, la *universalización* del capitalismo no supone su despliegue armónico y unilineal, sino que contempla formas de “desarrollo desigual y combinado” (no como *accidentes*, sino como *necesidad*). De allí que el tránsito de la crítica genérica de la modernidad capitalista a la crítica concreta de los modos específicos en que ella aparece en diferentes territorios requiera un *trabajo*. Con el lenguaje metafórico característico de sus escritos de prisión, Antonio Gramsci situaba la “traducibilidad” de los lenguajes en la existencia de realidades fundamentalmente “equivalentes”, aunque expresadas en lenguas diversas. Se comprueba con esto tanto la existencia de una relación entre las diferentes realidades como la necesidad de un esfuerzo para moverse de una a otra. Hete aquí una de las principales dimensiones de la *traducción*. Traducir es posible, y necesario, porque hay universalidad tanto como formas singulares que deben ser comprendidas en su especificidad. Así, el *marxismo latinoamericano* puede ser pensado, a

condición de que exista un ejercicio de *traducción* que articule orgánicamente la vocación universal del primero de los términos con los dilemas específicos que presenta el segundo. Ese carácter orgánico de la *traducción* remite a la producción de una novedad teórica, evitando ejercicios de mera traslación o aplicación de conceptos ya constituidos.

La segunda pregunta que planteábamos remite, claro está, a una opción teórico-política por sostener la posibilidad de pensar desde el marxismo. Si esta no ha sido la forma mayoritaria en que se ha expresado el movimiento popular latinoamericano a lo largo de su historia, no por ello deja de valer el interrogante. En todo caso, este hecho lo sitúa en una interesante encrucijada: la de *remontar* un camino de desencuentros. José Aricó señala en diversos pasajes que el problema estuvo en la imposibilidad, por parte de las figuras y organizaciones del socialismo latinoamericano, de comprender la especificidad de las formaciones sociales de la región y presentar el proyecto socialista como una extensión popular y democrática de la propia historia del continente. Vale decir, no como un injerto extraño sino como una forma política y cultural que parte de las propias raíces de las sociedades de América Latina. La dificultad de hacer empalmar el proyecto socialista con la historia, las vivencias y las luchas de los sectores populares de la región remite a la carencia de un *trabajo* sobre el marxismo, aquel que le permita poner su potencia crítica en el sentido de la forma singular que las contradicciones sociales asumen en el continente. Por ello remite, en última instancia, a una dificultad para *traducir*.

Aricó es, entonces, el *nombre* que toman estas preocupaciones en el presente trabajo, ya que es en el despliegue de su obra que encontramos la posibilidad de atender con profundidad los problemas planteados. Porque sus escritos e iniciativas editoriales pueden ser entendidos —esta es nuestra hipótesis central— como una *profunda indagación acerca del tipo de marxismo que puede resultar productivo en América Latina*.

Desglosando cuidadosamente lo anterior es posible explicar por qué la obra de este autor constituye el centro de este trabajo. En primer lugar, (1) el marxismo de Aricó es sumamente amplio, tanto en los itinerarios que propone como en la cantidad de problemas que aborda. Este despliegue es realizado a lo largo de unas tres décadas que, como bien puede suponerse, implicaron enormes transformaciones y desafíos para el marxismo. En muchos casos, figuras y corrientes intelectuales relevantes eligieron sustraerse de esta tradición a lo largo de dicho período. No fue el caso de Aricó, siempre pensando desde el marxismo como horizonte

ineludible. Por sí mismo, claro, esto no constituye ningún mérito. Pero sí lo es el modo en que lo hace: la búsqueda irrefrenable de torsiones internas a este inmenso cuerpo de pensamientos y la disposición a ponerlo a dialogar de manera abierta con todas las formas de conocimiento que provee la cultura moderna. Todo lo cual nos lleva a la figura de (2) la *productividad* que señalamos. Los recorridos que propone Aricó son en realidad gestos de convocatoria de diversas reflexiones que puedan iluminar dilemas del orden de la *actualidad*. Esto no remite a un sentido “coyunturalista” de actualidad, sino a una jerarquización del valor teórico de los aportes convocados, por sobre el sentido historicista que podría tener una reposición de debates de otras épocas que aspirara a la mera “reconstrucción” de las posiciones. Este valor teórico, que es también un modo de intervención política, radica en que aquello que Aricó busca, poniendo en contacto distintos aspectos del marxismo con diferentes realidades, es producir una *novedad*, una articulación *orgánica*, y no una *aplicación* de conceptos ya dados en circunstancias disímiles. Es esto lo que llamamos ejercicio de *traducción*¹: un *trabajo* que supone la trasposición de autores, conceptos o debates a contextos (históricos, pero también teóricos) que le son heterogéneos. Se trata de un *trabajo* porque implica tanto la puesta a disposición de esos materiales como la práctica teórica que los torna fructíferos para pensar una nueva realidad. En este sentido, el abuso de fórmulas conceptuales y su reiteración indistinta sin atender a las circunstancias en que se los despliega es quizá el gran “enemigo” teórico del marxismo de Aricó. (3) Para llevar adelante su indagación, Aricó utiliza diversas estrategias de escritura y de edición, es por ello que proponemos, para este trabajo, extender la noción acerca de lo que sería su *obra*, incluyendo allí no solamente los textos escritos por él, sino también aquello que editó y, en un sentido más general, las iniciativas que animó. No pretendemos con ello suponer que estas diversas estrategias tienen un mismo valor o son intercambiables, sino subrayar que todas ellas pueden pensarse en la dirección señalada de indagación en torno de un mismo *objeto*. El cual, por cierto, no es un elemento fijo, sino una relación, aquella que liga al marxismo y a América Latina, elementos pensados en el esfuerzo de escapar de las lógicas deterministas: ni el marxismo es un objeto concluido que se aplica sobre América Latina; ni ésta es una esencia irreductible que no puede ser pensada con categorías producidas en otro espacio. En el modo de trascender este

¹ Utilizaremos las cursivas cuando nos refiramos al concepto de *traducción*, que de algún modo articula el presente trabajo. No las utilizaremos cuando aludamos al acto de traducir un texto de una lengua a otra, que también será mencionado en varias partes de este trabajo.

dilema está el problema de la *traducción*. Por ello, tanto las prácticas de editor como las de escritor de Aricó formarían parte de su *obra*, si la tomamos desde una perspectiva que aspira a ser “materialista”, en la medida en que no la piensa como aquello que lleva la firma de un sujeto en particular, sino como un modo de pensar un problema. (4) La *traducción* supone no solamente el trabajo de “desplazamiento” de conceptos entre geografías o historias distintas. Es preciso subrayar que ello implica considerar, a modo de sustrato filosófico, que el marxismo no es un cuerpo doctrinario cerrado, sino un inmenso, complejo y conflictivo campo de ideas. Concebirlo de esa forma le permite a Aricó realizar de diversos modos ejercicios de *descomposición* y *recomposición* de la tradición marxista, operando críticamente sobre sentidos consolidados y abriendo nuevas posibilidades de lectura.

Si la cita de Ricardo Piglia encabeza estas páginas, es precisamente porque entendemos la *traducción* como un modo de leer activamente: un ejercicio donde es posible desarticular un relato y poner otro en su lugar. Desarmar los sentidos de un marxismo anquilosado y operar dentro de la propia tradición (en diálogo “laico”, como solía decir Aricó, con otras formas de saber) una recomposición que la ponga de pie de cara a su crisis. De este modo leemos la *obra* de Aricó a lo largo de este trabajo. Además, existe una afinidad de forma entre su modo de trabajar y lo que entendemos como su propósito. Se trata de una obra sumamente dispersa, compuesta de libros, artículos, notas, prólogos, advertencias, compilaciones, traducciones y ediciones. No intentaremos buscarle un sentido o *unidad* a esa dispersión, sino desplazar la pregunta hacia las posibilidades que entraña esa forma de trabajar. La *traducción* implica un modo de reorganizar aquello que fue pensado, produciendo *nuevos* relatos, de allí que no sea nunca una mera reposición, y la obra de Aricó, por su forma, invita ella misma a pensar de esta manera, y a proceder así también con ella.

Traducir el marxismo: notas sobre la trayectoria intelectual de José Aricó

José Aricó nació en Villa María, Córdoba, en 1931 y murió en Buenos Aires en 1991. Su itinerario intelectual refleja, de algún modo, los avatares que atravesaron las izquierdas argentinas y latinoamericanas desde los años del primer peronismo (1946-1955) hasta la década del ochenta. Los ensayos de periodización de su obra suelen coincidir en destacar los mismos momentos. Emilio de Ípola señala la existencia de cuatro grandes momentos en la trayectoria de

Aricó: (1) el primero se extiende desde su militancia juvenil en el Partido Comunista Argentino (PCA) -1947- hasta fines de los años sesenta, incluyendo sus primeros contactos con Gramsci y su disidencia al interior de la organización, al calor de la experiencia de la revista *Pasado y Presente*. Todo lo cual transcurre bajo el signo de un enfoque abierto y heterodoxo del marxismo, tanto en términos teóricos como en lo que hace a los diversos ensayos de participación política luego de ser expulsado del PCA en 1963; (2) el segundo momento, al despuntar la década del setenta, acerca a Aricó a la experiencia del peronismo de izquierda: sin renegar del marxismo, mucho menos de Gramsci, la posibilidad de discusión efectiva del problema del poder lo conduce a una mayor problematización de la relación entre peronismo y socialismo (o entre marxismo y movimiento obrero), que signará en buena medida la “segunda serie” de la revista *Pasado y Presente* –en 1973-, (3) el tercer momento remite al exilio mexicano, a partir de 1976, marcado por un “redescubrimiento” de la realidad latinoamericana –manifiesta sobre todo en la recuperación de la figura de José Carlos Mariátegui- y, al mismo tiempo, un mayor espacio para el trabajo de investigación, alejado de las urgencias políticas que habían signado su vida; (4) por último, el momento de retorno a la Argentina, participando de las expectativas que generaba el naciente gobierno de Raúl Alfonsín, y fundando el *Club de Cultura Socialista*, espacio de debate teórico-político que fue, a su modo, signo de los años ochenta (De Ipola, 2005). Por su parte, Horacio Crespo enfatiza en el momento de ruptura de Aricó con el PCA, en 1963, como uno de los hitos que marcan su trayectoria. Señalando (1) el período comunista anterior como signado por el aprendizaje de la tensión entre libertad intelectual y militancia política, (2) la etapa posterior estaría marcada por la voluntad de construcción ideológica y cultural, que se manifiesta tanto en la revista *Pasado y Presente* como en las múltiples iniciativas editoriales que Aricó emprende, al tiempo que aparece una búsqueda permanente por dar encarnadura política a estas tareas culturales. Esto lo conduce a vincularse con diversos actores políticos de la época (el Ejército Guerrillero del Pueblo en 1964, las organizaciones obreras cordobesas hacia fines de los sesenta, las Fuerzas Armadas Revolucionarias y Montoneros en los tempranos setenta). Luego (3), la etapa del exilio mexicano, donde continuó desplegando sus actividades editoriales, articulándolas con significativos aportes teóricos, tales como sus investigaciones sobre Mariátegui, Juan B. Justo y la publicación de *Marx y América Latina*. Finalmente, (4) la etapa que se inicia con el retorno a

Buenos Aires se caracteriza por las contribuciones a la revisión del problema de la democracia en el seno de la cultura de izquierda argentina, a través tanto de las revistas en que participa (*Punto de Vista* y *La ciudad futura*), como del mencionado *Club de Cultura Socialista* (Crespo, 2001). Finalmente, Raúl Burgos realiza un recorrido por la experiencia de *Pasado y Presente*, considerándolo un grupo articulado en torno de la figura de Aricó: de allí que, de algún modo, aparezca también una periodización de la trayectoria de éste. En este caso, aparece articulada a través de los hechos más sustantivos de los sucesivos decenios que atraviesa el itinerario de Aricó. Así (1), un primer momento asentado en los años sesenta bajo el nombre de “Alabanza de la revolución” incluye tanto una mirada sobre los años de militancia en el PCA, centrándose en los acercamientos a Gramsci a través de la figura de Héctor Agosti, como la expulsión del grupo fundador de la revista *Pasado y Presente*, así como un paneo sobre el trabajo editorial como intervención política. Los años setenta (2), involucran tanto “los años montoneros” con que se caracteriza la segunda serie de la revista, como el exilio mexicano, signado por “una revolución conceptual de la izquierda” que involucra tanto el “redescubrimiento de América Latina” como la problematización en torno de la democracia. Finalmente (3), los años ochenta, “alabanza de la democracia”, se centran en la experiencia del *Club de Cultura Socialista*, la revista *La ciudad futura* y el acercamiento al gobierno de Raúl Alfonsín (Burgos, 2004). En nuestro caso, nos interesa dar cuenta de la trayectoria intelectual de Aricó recuperando los distintos modos en que ha desplegado ejercicios de *traducción* para pensar el marxismo en América Latina.

El primer encuentro de Aricó con la política se da al comenzar el colegio secundario, en 1945, todavía en el contexto del gobierno militar de Edelmiro Farrell, aunque con la figura de Perón ya recortándose desde la Secretaría de Trabajo y Previsión. Como delegado de su curso participa de la organización de un acto de repudio a la dictadura, que termina por presagiar una serie de dilemas que lo acompañarían toda su vida:

Ese acto fue relevante porque los ferroviarios organizados en una marcha nos disolvieron ese acto que se hizo en una plaza. Entonces, me encontraba por primera vez con esto que luego va a ser un desencuentro histórico entre el movimiento estudiantil, que tiene propuestas democráticas de avanzada, de cambio, de justicia social, frente a un movimiento –los ferroviarios– que también planteaban justicia social, etc., y que sin embargo, se las agarraban con nosotros. Nos hicieron pedazos el acto, tiraron piedras, rompieron el lugar donde estaban hablando los oradores. Esta fue la primera impresión fuerte de mi encuentro con la política (Aricó, 1999a: 77-78)

Tanto el peronismo como el movimiento obrero en general parecen manifestar aquí una *opacidad* que aparecería una y otra vez como problema para abordarlos, al menos desde esquemas conceptuales que creerían poder comprenderlos *a priori*. A partir del contacto con militantes comunistas con quienes compartía sus primeros trabajos, que le acercaban el periódico partidario *Orientación*, Aricó se afilia al PCA, en el año 1947, pasando a integrar la Juventud Comunista de su ciudad, y quedando a cargo de la biblioteca y de algunos cursos para militantes de la zona. Su desencuentro con el peronismo se acentuó en tanto las medidas represivas contra el PCA lo hicieron víctima de reiteradas e injustificadas detenciones.

En ese marco comienza su interés por Antonio Gramsci, que lo acompañaría toda su vida. En un principio, aquello que tornaba atractivo al revolucionario italiano era su doble condición de intelectual y militante, dos figuras cuya escisión constituía un amenazante fantasma para los jóvenes miembros del PCA. Pero no era sólo una cuestión de personalidad, era la propia obra de Gramsci la que permitía abrir las perspectivas de lectura hacia todos los campos, tanto dentro como fuera del marxismo, ejercicio que era más bien resistido al interior de la organización:

Quiero decir que había un campo de lectura que yo debía proteger con el silencio, no debía ser expuesto. Por eso podía leer a Trotsky, lo tenía en mi casa, pero nadie sabía que lo tenía. No podía tenerlo en mi biblioteca. Y esa posibilidad de juntar ambas cosas [reflexión y militancia] estaba en Gramsci, y eso es lo que me interesó y me llevó a comprar sus obras, entre el año 1951 y 1953, en la edición de Einaudi que había traído una librería de Córdoba (Aricó, 1999a: 84)

Aricó será uno de los responsables de las traducciones de la primera edición temática de los *Cuadernos de la Cárcel* al español. Hacia fines de la década del cincuenta, la editorial Lautaro, por recomendación de Héctor Agosti –quien fuera una de sus principales referencias al interior del PCA–, le ofrece hacerse cargo de la traducción de *Literatura y Vida Nacional* y de la revisión de la traducción, realizada por Raul Sciarreta, de *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Luego, en 1962, traducirá *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado Moderno*, ocasión en la que escribe, además, su primer prólogo. Este dato podría resultar anecdótico, si no fuera porque frente a la lectura de los *Cuadernos de Pasado y Presente* y otras ediciones a su cargo, es notoria la capital importancia de los prólogos y las advertencias para comprender el blanco al que apunta cada una de esas publicaciones.

En 1963, Aricó comienza, junto con otros jóvenes comunistas (entre ellos: Oscar del Barco, Héctor Schmucler y Juan Carlos Portantiero), a editar en la ciudad de Córdoba la revista *Pasado*

y *Presente*. Su surgimiento debe entenderse en el agitado contexto argentino y latinoamericano de los años sesenta, sobre el cual es preciso señalar al menos sus contornos más salientes. El momento de nacimiento de la revista quizá pueda pensarse como el encuentro entre tres circunstancias decisivas: la caída del peronismo en 1955, el XX congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética en 1956 y la Revolución Cubana, en 1959. Respecto de lo primero, Carlos Altamirano explica claramente cómo el “hecho peronista” constituye el centro de referencia de las mutaciones en la cultura de la izquierda argentina en los años que siguen al derrocamiento de Perón (Altamirano, 2011). Buscando un nuevo modo, menos prejuicioso y políticamente más productivo que el ensayado por la izquierda tradicional, de comprender y de acercarse al peronismo, la época empezará a ver multiplicarse grupos culturales y políticos que defenderán la necesidad de una profunda renovación de las ideas de izquierda. El clima de relectura del peronismo se articula con las otras dos circunstancias que conmueven al mundo de izquierdas. El propio Aricó recuerda: “El cambio y el cuestionamiento de una forma de vida en el Partido, de una forma de conducción de su política y de ideas y elaboraciones teóricas, se abre en los años sesenta a partir de la Revolución Cubana y luego de aquel XX Congreso del PCUS” (EN: 69). Como señala Oscar Terán (1991), la llamada “nueva izquierda” surge precisamente en los sesenta como desprendimiento crítico del Partido Comunista y del Partido Socialista, vinculada a la defensa de una relación más abierta entre política y cultura: por ello sus publicaciones supondrían la incorporación de corrientes teóricas consideradas ajenas a las tradiciones revolucionarias defendidas por dichos partidos. El hecho de que la “nueva izquierda” apareciera como una ruptura y a la vez como una forma de modernización del mundo cultural explica también que ella asumiera la forma de una renovación “generacional”, tema que aparecía en *Pasado y Presente*, y también en otras publicaciones de la época.

La revista aspiraba a dar cauce a una serie de cuestionamientos internos a la línea política y teórica del PCA. Su propósito era introducir polémicas que abrieran el debate al interior de la organización. La editorial del primer número, redactada por Aricó contenía una serie de fuertes definiciones que podía suponerse que no caerían del todo bien en el seno de la organización. La defensa de una “nueva generación” inconforme, renovadora y dispuesta a medirse con todas las corrientes culturales de la época era colocada como condición para una conquista del favor del proletariado peronista que continuaba sin acercarse al PCA. Política, teórica y hasta

filosóficamente, la editorial desplegaba fuertes apuestas en las cuales, si bien no atacaba directamente al PCA, tampoco le reconocía ningún mérito en dichos campos (Aricó, 1963).

Publicado el primer número, se sucedieron varias reuniones y contactos donde se les solicitó a los editores que suspendieran la revista y que realizaran una autocrítica. Las negativas de estos condujeron, finalmente, a su expulsión. Sin lugar a dudas, el lazo cuyo quiebre resultó más duro fue el que unía a los impulsores de *Pasado y Presente* con Héctor Agosti. Evidentemente, el impulso que éste daba al trabajo de Aricó y sus compañeros no pudo transformarse, en las delicadas circunstancias posteriores a la edición del primer número de la revista, en una defensa eficaz de los jóvenes, a quienes el propio Agosti termina condenando en un número posterior de la revista comunista *Cuadernos de Cultura*. Allí, bajo el fuerte título de “En defensa del marxismo-leninismo”, ataca principalmente la figura del marxismo en diálogo con otras corrientes culturales que defendía la editorial de Aricó:

El marxismo mostró su capacidad renovadora no mediante una *adulteración de sus fuentes*, no mediante *repulsivos guisados eclécticos*, sino afirmándose en la consolidación del primer estado socialista del mundo, fortaleciendo la creación de otros nuevos e inspirando la acción de vastas masas de oprimidos sobre todas las latitudes de la tierra (Agosti, 1964, cursivas nuestras)

Como puede leerse, ese potencial encuentro con las filosofías del mundo que planteaba Aricó es leído por Agosti como un “repulsivo guisado ecléctico” que aleja al marxismo de sus “fuentes”. La editorial se completa con críticas de diverso orden que apuntan a subrayar el carácter “universitario” más que militante de la propuesta de *Pasado y Presente*. Paradójicamente, el “fracaso” de la iniciativa de los jóvenes comunistas que buscaba abrir un debate en el PCA dio lugar a una de las experiencias político-culturales más relevantes en la historia de las izquierdas argentinas y latinoamericanas.

La revista *Pasado y Presente* contó con dos etapas, la primera entre 1963 y 1965, de nueve números (tres de ellos fueron dobles) fue editada en Córdoba. La segunda etapa, de tres números (uno de ellos doble) fue editada en Buenos Aires. A ello deben sumarse los 98 *Cuadernos de Pasado y Presente* editados a partir de 1968, sobre los que volveremos más abajo. *Pasado y Presente* será un vehículo por medio del cual Aricó y sus compañeros de ruta desplegarán variados y abundantes ejercicios de *traducción*, intentando pensar los dilemas teóricos y políticos de su tiempo introduciendo una enorme variedad de temas y debates en las discusiones de la

izquierda argentina y latinoamericana. Ya desde la primera etapa, se destacan las contribuciones del marxismo italiano, con el cual los editores de la revista, especialmente Aricó, tenían fluidos contactos. La revista era “gramsciana”² no sólo por reconocer como fuente al revolucionario sardo, sino sobre todo porque ello suponía un modo de trabajo, que consistía en hacer dialogar, de manera franca y desenfadada, al marxismo con las corrientes de pensamiento más avanzadas de la cultura moderna. El pensamiento marxista de Gramsci, que admitía aperturas de lo más diversas, era lo que en realidad Aricó admite como fundador del carácter “gramsciano” del grupo (Aricó [1988] 2005: 91), vale decir, como pivote que permitía construir un centro desde el cual enlazar múltiples vías de reflexión.

En este marco, tanto los debates internos al Partido Comunista Italiano, que tenía entonces una línea relativamente abierta respecto de las directrices de la Unión Soviética, como los aportes de la “nueva izquierda” peninsular, aparecían permanentemente en la revista. Estas *traducciones* servían tanto para discutir con el PCA como para enfrentar algunos dilemas teóricos y políticos que se le planteaban a la revista en el convulsionado contexto argentino de los años sesenta. Entre la primera y la segunda serie de la revista median ocho años muy intensos en la vida de la Argentina y también en la de Aricó. Ya refiriéndose a la primera época, Aricó situaba al grupo en una búsqueda “desesperada” de anclaje político:

En la Argentina ser un intelectual de izquierda era, en definitiva, ser un intelectual vergonzante. Solamente se podía ser de izquierda si se estaba adscripto a alguna fuerza política de izquierda y, de una u otra manera, se acompañaba a dicha fuerza. Cuando desde el segundo número de la revista estuvimos colocados en la situación de un grupo que no tenía destinatarios, excepto la sociedad en su conjunto, vivimos esa situación con un sentimiento de culpa que creíamos poder apagar buscando desesperadamente un anclaje político. Creo que la vida de la revista estuvo marcada por este deambular detrás del sujeto político (Aricó, 1999a: 22)

En los años de la primera época de la revista, y en los que le siguen, es posible ver a Aricó efectivamente interesado por diversos sujetos y acontecimiento políticos que van suscitando su atención, frente a los cuales es más fácil ver sus iniciativas intelectuales (los materiales que *traduce* para pensar las diferentes circunstancias) que encontrar formas más clásicas de

² Quizá como símbolo del “espíritu de la época”, el nombre *Pasado y Presente* —extraído del título con que Gramsci agrupó algunas de sus notas carcelarias— fue pensado al mismo tiempo por Aricó en Córdoba y por Juan Carlos Portantiero en Buenos Aires. Se cruzaron en el camino las respectivas cartas en las que cada uno proponía el mismo nombre para el emprendimiento que se iniciaba (Aricó, 1999a: 93)

militancia o adscripción política. Es precisamente en ese marco que Aricó inicia su camino de editor, al que nos referiremos un poco más abajo. Por el momento, quisiéramos sólo precisar que los dos momentos de la revista discurren entre diversos acercamientos políticos, desde el contacto con el Ejército Guerrillero del Pueblo, guerrilla liderada por Jorge Massetti en el norte argentino, en 1964, hasta la proximidad con la izquierda peronista al momento de iniciarse la segunda época de la publicación, en 1973. En el medio, los acercamientos con el naciente Partido Comunista Revolucionario, de orientación maoísta, hacia fines de los años sesenta. En esa misma época, también se dan una serie de encuentros con referentes de los sindicatos clasistas cordobeses. En 1970, Aricó se muda a Buenos Aires, y los primeros años de la década los encontrarán a él y a buena parte del “grupo” *Pasado y Presente* colocados en el centro de los debates teórico-políticos y culturales argentinos, en buena medida por obra de las iniciativas editoriales y revistas en que participan, pero también porque algunas figuras de la revista tenían una destacada presencia en los ámbitos universitarios. En términos políticos, el dilema en torno de la relación entre intelectuales y pueblo que acompaña de manera permanente a la revista –y especialmente a Aricó- intentará ser resuelto en la segunda época mediante la mencionada aproximación a la izquierda peronista:

El deslumbramiento ante el fenómeno de la guerrilla castrista de Salta, o la exageración de la potencialidad revolucionaria del sindicalismo clasista y combativo, de tan fuerte impronta en la primera serie de la revista, el énfasis puesto en la capacidad de la izquierda peronista de recomponer el peronismo, que caracteriza a la segunda etapa, son casi la secuela inevitable de la necesidad de encontrar un punto de apoyo para una acción política-cultural efectiva. Es lógico que la izquierda peronista fuera vista por nosotros como el punto terminal de un largo recorrido; una fórmula política que resolvía, todo lo transitoriamente que se quiera, pero resolución al fin, del “encuentro” de intelectuales y masas que propugnamos desde el inicio de la experiencia de *Pasado y Presente* (EN: 55)

De este modo, en el marco del enorme crecimiento de la izquierda peronista, el grupo se acerca a través de los contactos que existían con referentes de las *Fuerzas Armadas Revolucionarias* (FAR), organización de origen marxista que se fusiona con Montoneros en 1973.

En este contexto, los dos números de la segunda serie presentan varios materiales de decidida intervención política. Sin embargo, no deja de aparecer en ellos la estrategia de *traducción* propia de los emprendimientos de Aricó (para ese momento, los *Cuadernos* ya llevaban cinco años de publicación permanente). Quizá el tema central en donde esta estrategia puede percibirse, es el problema de la relación entre acción espontánea y organización política, lo que

involucra la cuestión de las formas organizativas de la clase obrera, con particular atención en la centralidad del despliegue de acciones “desde abajo” para evitar la burocratización de los procesos revolucionarios. Estos debates continúan de algún modo, con los temas que habían quedado abiertos en el último número de la primera etapa, que se cierra de hecho con la promesa de Aricó de “una segunda parte” de su trabajo sobre la condición obrera (Aricó, 1965). Sin que estas iniciativas impliquen la efectiva realización de ese proyecto, es notorio que se continúan debatiendo los problemas de la acción autónoma de clase, en el marco de lo cual la cuestión de los consejos de fábrica tiene una vital importancia. A este respecto, en el primer número, un artículo de Aricó introduce una serie de artículos de la etapa consiliar de Gramsci, según la página de presentación de la revista, con el objeto de “aportar para la discusión acerca de los caminos organizativos que la clase obrera escoge para expresar su voluntad de autonomía frente a las otras clases”. Unas líneas más abajo, se afirma: “Elegir una antología gramsciana para abrir esta discusión supone una decisión por parte de la revista acerca de cuál debe ser su punto de partida” (Pasado y Presente, 1973a:1). El texto de Aricó es sumamente interesante para nuestros propósitos, ya que su autor celebra al Gramsci consejista por comprender el modo de articular finamente espontaneidad y dirección consciente en un proceso de transformación revolucionaria de la sociedad. Lo cual provendría nada menos que del hecho de “haber sabido ‘traducir’ en un lenguaje histórico italiano los principales postulados de la doctrina y de la táctica de la Internacional Comunista. Y en los años 1919-1920 esto significaba la consigna de los *consejos de fábrica*” (Aricó, 1973a: 96). No solamente este elogio de la *traducción* gramsciana, tantas veces presente en los textos de nuestro autor, abona a la idea de que el propio Aricó está intentando hacer lo propio con los textos de Gramsci para su actualidad, sino que el artículo mismo se cierra con una referencia acerca de la pertinencia de estas reflexiones para la realidad política argentina:

Esa idea es la de la revolución como un proceso social, producto de la maduración de las masas que tienden a superar su condición de clases subalternas para asumir el control total de la sociedad. En este caso reflexionar sobre la experiencia soviética en general, y la de Gramsci en particular, sobre su visión de los consejos como instituciones políticas de las masas generadoras de un orden nuevo, tiene un enorme interés teórico y práctico también para nosotros, por cuanto nos ayuda a reformular y analizar desde una perspectiva original los problemas abiertos por la *etapa actual de maduración de la conciencia de clase y de las luchas obreras en la sociedad argentina* (Aricó, 1973a:101, cursivas nuestras)

Como mencionamos, Aricó tuvo también una importante participación en el mundo editorial de las izquierdas latinoamericanas, en el marco del cual desplegó numerosísimos ejercicios de *traducción*. Además de los mencionados *Cuadernos de Pasado y Presente*, es posible mencionar otros relevantes emprendimientos editoriales. Ya en la época de la primera serie de la revista, participa de la edición de los *Cuadernos de la FUC* (Federación Universitaria de Córdoba), una experiencia conjunta entre los universitarios de la ciudad mediterránea y los editores de *Pasado y Presente*. Ella constituye la base de la *Editorial Universitaria de Córdoba (Eudecor)*, que funciona entre 1965 y 1968, de la cual Aricó será gerente. Entre ambas experiencias, supera la decena de ediciones de ciencias sociales y filosofía, centradas en el marxismo pero en diálogo con un amplio espectro de corrientes teórico-políticas.

En 1968 se inicia la experiencia de los *Cuadernos*. Aricó relata su surgimiento del siguiente modo:

Cuando en su primera época (1963-1965) la revista no logró resolver de manera fructuosa el problema del anclaje político, y las debilidades del grupo impidieron continuar con su tarea de recomposición de la cultura de izquierda, se abre la alternativa de los Cuadernos. Fueron, en parte, una propuesta sustitutiva. Partíamos de la convicción de que no se podía recomponer una cultura de izquierda como si se estuviera trabajando con un rompecabezas. Era preciso encontrar un lenguaje posible, en cierto modo aceptado por todos, y que pudiera desplegar su labor crítica en el texto mismo en que se proponía un tema. En ese momento se planteó la cuestión de si debíamos dirigirnos a lectores que provenían del PCA, o a castristas o socialistas en general. Algo era evidente: la recomposición de esa cultura suponía un trabajo en el marxismo, un esfuerzo por desentrañar la multiplicidad de significaciones de ese artefacto teórico (EN: 22)

Los *Cuadernos* se extendieron durante 98 números, y su lugar de edición cambia con el itinerario de Aricó: Córdoba (1968-1970, del 1 al 12), Buenos Aires (1970-1975, del 13 al 65) y México (1976-1983, del 66 al 98). Se trata, en todos los casos, de iniciativas que tienen por objeto intervenir en debates teórico-políticos a través de la reinscripción de tradiciones o discusiones en contextos nuevos (se trata, vale decir, de *traducciones*). Sin embargo, no todos los modos de intervención son equivalentes, ya que algunos tienen propósitos políticos más acuciantes (si no inmediatos), mientras otros constituyen más bien aportes teóricos para la reflexión mediada de problemas políticos. Para dar cuenta de esto, quizá sea bueno partir de la propia consideración de Aricó acerca de los *Cuadernos*, en una entrevista de 1986:

La propuesta de los Cuadernos, vista hoy a la luz de los casi cien números publicados, resulta bastante coherente. Puso en escena las polémicas que comprometieron a los marxistas en

distintas épocas y lugares de la historia del movimiento obrero y socialista en el mundo: la experiencia de la Segunda Internacional y de la Tercera, el problema de la organización política, la teoría de la acción de masas, el problema nacional y colonial, la teoría del valor, etcétera (EN: 22-23)

Luego de este paneo general, Aricó refiere a la diferencia entre la etapa argentina y la etapa mexicana de la editorial:

En su etapa argentina, la colección tuvo cierto anclaje en una realidad política en vertiginoso cambio, logró canalizar ciertas temáticas nuevas como la de los consejos obreros, los efectos de la división social del trabajo, la neutralidad o no de la ciencia. En tal sentido, Cuadernos fue una publicación que acompañó, y con sus medios, estimuló el acceso de la sociedad civil que a fines de los sesenta se planteó problemas que giraban en torno a su autonomía política, al cuestionamiento de las estructuras de dirección clásica del movimiento obrero, a formas diversas de autoorganización de masas. Hasta se podría afirmar que indagando en los Cuadernos y en sus sucesivas condensaciones temáticas, se podría, de alguna manera, reconstruir no sólo el itinerario de un grupo sino también el modo en que se transfiguraban en debates teóricos problemas de la vida real. Una vez que abandonamos el país en 1976, y la serie debió continuarse en México un año después, esta relación entre vida nacional y teoría de transformación se vio, por razones obvias, fuertemente afectada, y los últimos materiales pertenecerán a registros más estrictamente teóricos que políticos (EN: 23)

Estas dos citas dan cuenta de al menos dos cuestiones que quisiéramos recuperar. En primer lugar, que es posible encontrar una unidad a la edición de los *Cuadernos*, en aquello que Aricó llama el “poner en escena” debates mayormente desatendidos, pero que bien podían contribuir a la reflexión sobre los diversos dilemas teóricos y políticos que atravesaron Argentina y América Latina entre 1968 y 1983, años de despliegue de esta experiencia editorial. Es muy indicativa de esta cuestión la frase que sugiere que los problemas de la “vida real” se *transfiguraban* en debates teóricos. En segundo lugar, la diferencia que establece entre la etapa argentina y la mexicana, donde la primera estaría caracterizada por una reflexión más “orgánicamente” ligada con las problemáticas políticas nacionales y la segunda obedecería –forzosamente- a una reflexión más general de orden teórico.

Junto a los *Cuadernos*, es preciso situar la experiencia de la editorial *Siglo XXI*. Con Aricó ya viviendo en Buenos Aires, en 1971 se abre la filial argentina de la editorial. El cordobés ocupa el lugar de gerente de producción editorial, desde el cual edita una importante cantidad de libros sustantivos para el debate argentino y latinoamericano. Entre todos ellos, su punto más alto es la edición en castellano de los *Grundrisse* –que incorporaba las notas del Instituto Marx-Engels de Moscú, lo cual la hacía la edición más completa de las existentes en el mundo- y la nueva

traducción de *El Capital* en ocho volúmenes, que se inicia en Buenos Aires en 1975 y concluye en México en 1981. En la senda de habilitar potentes relecturas de Marx y del marxismo, estos emprendimientos supusieron una valiosa contribución a los debates teóricos de la izquierda latinoamericana. En la presentación de los *Grundrisse* se afirma, con vocación de intervención: “confiamos en que las limitaciones que pueda presentar nuestro trabajo no conspiren contra el estudio apasionado y profundo de esta ‘obra maestra sin pulir’, de este verdadero modelo de ciencia obrera construido por el genio de Marx” (Aricó, Murmis y Scaron, 1971: X). También el capítulo VI inédito de *El Capital* y la *Miseria de la Filosofía* componen los textos de Marx que *Siglo XXI Argentina* va a proveer al público hispanoparlante en cuidadas ediciones.

Siglo XXI Argentina sería cerrada por la dictadura en 1976. Ya en contacto con Arnaldo Orfila Reynal, director de la casa mexicana de la editorial, Aricó contó con una alternativa laboral inmediata al momento de exiliarse en México. Allí participará de diversas colecciones, de las cuales se destaca sin lugar a dudas la *Biblioteca del Pensamiento Socialista* que dirigió, todo lo cual permite sumar varias decenas de títulos a la gran empresa de contribución al pensamiento crítico latinoamericano que realizó. También en México, a partir del año 1981, Aricó dirige la colección “El tiempo de la política” de la editorial *Folios*, en el marco de la cual aparecerían importantes publicaciones que constituían sustantivas *traducciones* destinadas a discutir los problemas que se venían tratando en los debates de la izquierda exiliada y que se extenderían a los primeros momentos de la reapertura democrática. Todos sus textos se inscriben de algún modo en el intento por interrogar la teoría política del marxismo, desplegando además el ejercicio más fuerte de diálogo entre esta tradición y otras corrientes del pensamiento moderno. Dicha colección publicó cinco títulos: *Los usos de Gramsci*, de Portantiero, en 1981; el volumen colectivo *Discutir el Estado*, en México en 1982 y en Buenos Aires en 1983³; los *Escritos Políticos* de Max Weber, en dos tomos, en 1982 en México; los *Escritos Políticos* de Karl Korsch, también en dos tomos editados en México en el mismo año y, finalmente, *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, editado en México y en Buenos Aires en 1984

³ Esta compilación estaba encabezada por el artículo “El marxismo como teoría finita”, de Louis Althusser, referenciado en varias ocasiones por Aricó para cuestionar las interpretaciones del marxismo como filosofía de la historia.

Tomadas de conjunto, la experiencia de los *Cuadernos, Siglo XXI* y *Folios*, constituyen un aporte sustantivo de materiales en diversos planos de discusión. Por un lado, habilitan una profunda relectura de Marx y el marxismo: para esto contribuye la edición tanto de numerosos textos de Marx como del marxismo en general. El hecho de que sea más sencillo dar con ediciones de autores ajenos a los panteones clásicos de la tradición ayuda a comprender la apertura del tipo de marxismo que defendía Aricó. Por otra parte, Aricó editó atentamente materiales que ligados a diversos dilemas de la teoría y la práctica política: la organización, el Estado y la teoría política en general están muy presentes en sus publicaciones. Ello se debe a que en esos puntos se encuentran muchos de los problemas más agudos que enfrenta el marxismo a la hora de ser *traducido* a diversas realidades. De ese modo, Aricó intenta contribuir al denso trabajo que se precisa para poner la potencialidad crítica del marxismo en relación orgánica con diversas realidades. Por último, también la posibilidad de construir una historia de las izquierdas se ve fuertemente impulsada por las iniciativas editoriales de Aricó. Ellas involucran la recuperación de diversos momentos de la historia del socialismo, tanto a nivel internacional (por caso, edita las actas de los congresos de la Internacional Comunista) como latinoamericano (recuperando figuras y organizaciones de las izquierdas de la región).

A su retorno a Buenos Aires, en 1983, el “clima intelectual” había cambiado notoriamente, y a partir de ello puede rastrearse un desdibujamiento de la tarea editorial de Aricó. Una entrevista de 1984 puede ayudarnos a comprender su –incómoda- posición. Allí, a propósito de los *Cuadernos de Pasado y Presente* como propuesta de apertura del marxismo, afirma:

Podemos decir entonces que la diversidad de perspectivas y temas de una colección que alcanzará el año próximo su número 100, es connatural al propio objeto de indagación y muestra hasta qué punto el marxismo no puede ser considerado como una construcción teórica al margen de los hechos; como fue siempre –y más allá de la visión de sus protagonistas- una construcción vinculada a las áreas de conformación de los grandes movimientos sociales (EN: 32)

Lo interesante de esta cita no está solamente en el hecho de que los *Cuadernos* nunca llegaron al número 100 (concluyeron en el 98), sino en que la segunda parte de la frase da el indicio de explicación para ello: el marxismo dejaba de ser un horizonte “vinculado” al movimiento real de la sociedad argentina. En la siguiente pregunta, Aricó continúa con este razonamiento:

Los *Cuadernos* ayudaron a que mucho de lo silenciado pudiera emerger, pero no pueden modificar por sí mismos una tendencia irrefrenable a la reconstitución de un discurso

ideológico, y por tanto reductivista de la realidad. Y no es meramente con buenos libros como pueden superarse visiones que emanan del propio movimiento social. Pero la propuesta de los *Cuadernos* me parece hoy insuficiente por una razón adicional. Debido a causas que no fueron originadas solamente por la censura y la represión, la tradición marxista es hoy mucho más débil en la Argentina. Advierto la presencia de una suerte de ruptura de tradiciones que, de estar en lo cierto, debería llevarnos a analizar con más cuidado la fastidiosa reproducción en las jóvenes generaciones de los viejos discursos. Es como si el olvido el opacamiento de esa tradición, transformara a los viejos discursos en palabra muerta, en un redoble de tambores que impide al lenguaje ser un medio de comunicar ideas (EN: 33)

Aparecen en estas palabras, si se quiere, las dos razones que podrían explicar no sólo el fin de la experiencia de los *Cuadernos de Pasado y Presente*, sino también de las tareas de edición de Aricó. Primero, porque los “buenos libros” no pueden resolver dilemas que son en realidad del movimiento social. Segundo, seguramente como efecto de un mismo clima de época, porque los oídos del debate argentino ya no reciben al marxismo como insumo para el pensamiento, sino como un eco del pasado que no parece poder decir nada del presente, lo cual lleva a la trágica circunstancia de que las palabras que antes se ligaban a la emancipación suenen anacrónicas. Ambas razones confluyen en tornar *estéril* –o, cuanto menos, en dificultar enormemente- la tarea de *traducir*. Este es otro modo de entrar en nuestra hipótesis acerca de las *traducciones* de Aricó. Si ellas están presididas por una vocación de intervención teórico-política, precisan de algo más que de una operación sobre el texto. Requieren, a su vez, de un clima que haga legible *productivamente* al texto, es decir, como *traducción* de un problema y no como pieza arqueológica.

Aunque puede afirmarse sin dudas que Aricó no abandona el amplio y multiforme horizonte socialista hasta su muerte en 1991, quizá sea esta *imposibilidad* de *traducir* la que explique que sus años ochenta sean más fáciles de ligar al oficio de un investigador e historiador de las ideas socialistas que al de las apuestas por *actualizar* problemas que no hallaban un espacio fructífero donde ser planteados.

Problemas teóricos para pensar el marxismo latinoamericano

1)

E

I marxismo no es una filosofía de la historia

Para lo que sigue, nos interesa retener el contexto del exilio mexicano, en el marco del cual Aricó realiza sus mayores aportes en términos de escritos propios. Para ello confluyeron diversas circunstancias. Por un lado, la posibilidad de contar con un mayor espacio para la investigación y la reflexión, alejado –forzosamente- de las urgencias políticas de los años previos. Por otra parte, México supuso un espacio de encuentro entre intelectuales latinoamericanos exiliados de diversos países de la región, lo cual operó como estímulo para la “continentalización” de las preocupaciones teóricas de Aricó. Finalmente, es importante señalar el contexto de discusión de la llamada “crisis del marxismo”. Nos referimos al nombre que tomaron una serie de debates que se desarrollaron en la Europa latina (especialmente en Francia, Italia y España) hacia fines de la década del setenta, y que tuvieron un importante correlato en América Latina, de manera privilegiada en México, que reunía entonces a buena parte de la intelectualidad de la región.

La figura de la “crisis del marxismo” había comenzado a aparecer hacia fines de los años sesenta, en ocasión de las fisuras y la ruptura del movimiento comunista internacional. Sin embargo, sería en el ocaso de la siguiente década que aquélla tomaría la consistencia de un debate con nombre propio. Louis Althusser sintetizó muy claramente las implicancias de esta encrucijada, que reunía los dilemas que emanaban tanto de las derrotas de las izquierdas en Occidente como del fracaso de los “socialismos reales”:

¿Qué entender por crisis del marxismo? Un fenómeno que concierne, en la escala histórica y mundial, a las dificultades, contradicciones, *impasses* en los que hoy se encuentran comprometidas las organizaciones de lucha de clase revolucionarias que se inspiran en la tradición marxista (Althusser [1977], 1980: 220)

La crisis permite enfrentarse a un legado que “no es una totalidad unificada y acabada”, sino un complejo conjunto de principios y análisis que requieren siempre una actualización. Y esto no puede sino ser valorado positivamente, ya que, astutamente, Althusser se pregunta: “¿qué puede querer decir para un materialista ‘una teoría pura y completa?’” Luego de esto, completa su texto con una serie de campos donde se manifiestan de modo más palmario las “lagunas” del marxismo, aquéllos lugares donde es preciso seguir pensando. Se trata, casi de manera calcada, de los temas que compondrán los grandes interrogantes que animan el trabajo de Aricó en torno de la teoría marxista: la cuestión de la filosofía de la historia, es decir, si existe o no una “necesidad histórica” y de qué modo se manifestaría (Althusser asocia rápidamente esta pregunta con el positivismo y el evolucionismo propios del estalinismo como una forma posible de

respuesta) y el problema de la teoría política en diversos planos, pues Althusser afirma que la teoría del Estado marxista no existe sino *negativamente* –es decir, bajo la forma de un constante alejamiento de las concepciones burguesas de Estado, pero sin afirmar científicamente los elementos que permitirían comprenderlo-, al tiempo que sostiene que no es posible tampoco encontrar una herencia clara en materia de teoría de las organizaciones políticas de la lucha de clases.

En este sentido, hacia el final del epílogo a la segunda edición (1982) de *Marx y América Latina*, Aricó afirma que su ensayo buscaba poner de relieve “una forma de trabajar en Marx”. Ésta, privilegiando “una *dirección de búsqueda* acorde con el sentido mismo de la obra de Marx” (Aricó, 1982: 242), pondría en evidencia las razones de la *actualidad* de este pensamiento. Esta apuesta se tornaba necesaria por cuanto el saldo más evidente de las convulsiones que el mundo había atravesado desde los años de Marx –y desde los tiempos de consolidación del “marxismo” hacia finales del siglo XIX- era “la pérdida de sentido de una historia en cuya prevista dirección ascendente se basó por largo tiempo la confianza en la futura liberación humana” (Aricó, 1982: 203). El cuestionamiento a una razón histórica de la que el marxismo habría sido tributario venía sin dudas acompañado de tragedias y derrotas políticas que producían el paradójico efecto de que la tradición marxista podía revisarse en un sentido profundo y creativo al tiempo que las políticas que se intentaban practicar inspiradas en ella –cualesquiera que fueran- no cesaban de perder eficacia. En ese marco, Aricó lanza una propuesta que pretende articular su modo de proceder con aquello que busca: recorrer los fragmentos menos atendidos de la obra de Marx es un modo de revelar una obra mucho más dispersa –y, por ello, polivalente- de lo que pretende el marxismo devenido “sistema”, precisamente aquello que se encuentra en crisis. Aricó se desplaza de la búsqueda de una interpretación “correcta” de Marx a una reivindicación del carácter inabarcable de su obra, es decir, de la imposibilidad de someterla a la lógica del sistema:

No porque crea que exista un Marx “verdadero” que deba ser salvado a toda costa de las falsificaciones de sus discípulos, sino porque todo análisis fundado exclusivamente en la presencia constrictiva en su pensamiento de “redes categoriales” que predeterminan su mirada obscurece –aún sin proponérselo- un problema más relevante, cual es el de su *asistematicidad*, con la entera exigencia que ésta reclama de individualizar los puntos límites de su pensamiento; todas esas fisuras por donde se cuela un discurrir que en su pretensión de dar cuenta de la densidad refractaria –no sólo a la teoría, por supuesto- de la trama social en su devenir histórico retorna pendularmente a sus propios parámetros para criticarlos y redefinirlos. Ésta es la razón

por la que creo que trabajar *en* Marx obliga siempre a criticar todo aquello que lo impulsaba muchas veces a ser “marxista” (Aricó, 1982: 230)

Marx crítico del marxismo, tal como señalara la fórmula de Maximilien Rubel. No por aquello de que él mismo dijera que no era marxista, sino porque su modo de trabajo escamotea la posibilidad de ser encerrado en un sistema. He aquí la “astucia de la razón” inscrita en las derrotas políticas, que niegan la razón histórica ascendente y permiten preguntarse todo una vez más. Esta “forma de trabajar en Marx”, sostenemos, es la que caracteriza el proceder de Aricó. Podría sostenerse que la forma misma de la *traducción* se enlaza directamente con este proceder fragmentario. Sus propias producciones, en este sentido, constituyen ejercicios de búsqueda de un Marx capaz de lidiar con la crisis de una tradición que se fundó con su nombre y que, paradójicamente, no puede dar cuenta –científicamente– de su propia historia, reducida a ideologemas justificatorios. El trabajo de *rastreo* será entonces un recurso permanente de Aricó: su libro *Marx y América Latina* constituye, de hecho, un ejercicio de relectura que parte del rescate de trazos desorganizados de la obra tardía de Marx para construir una relectura que constituya ante todo una crítica de la pretensión de construcción de una filosofía de la historia.

En una entrevista de 1986, Aricó señala un desplazamiento interesante para abordar su obra, si buscamos subrayar la originalidad de su propuesta:

Por eso podría decirte en qué sentido cambió mi pensamiento en la última década. Si en un comienzo intenté pensar América Latina desde el marxismo, hoy me interesa mucho más ver qué efectos sobre una matriz ideológica tan perfecta, tan expresiva de una voluntad de progreso como fue y es el marxismo, tuvo una realidad irreductible a sus paradigmas (EN: 182)

América Latina es colocada aquí en el orden del *desafío*. Ella encarna una forma *extraña* que permite interrogar algunas dimensiones clave del “marxismo” que Aricó pretende deconstruir. El carácter “perfecto” de esa matriz ideológica se vería afectado por un elemento que constituye un *síntoma*, por cuanto se resiste a ser incluido en la “voluntad de progreso”. Esta interrogación es la que conduce a Aricó a encontrarse con el “Marx tardío”, figura que pone en cuestión él mismo todo lo que de filosofía de la historia podía encontrarse en su teoría. Y lo hace mediante la confrontación con casos mal llamados “anómalos”: la periferia capitalista obliga a Marx a redefinir él mismo la relación entre la *norma* y la *anomalía*, poniendo en duda el carácter *ejemplar* del modelo europeo occidental de desarrollo que trabajara en *El Capital*. Irlanda, Rusia,

Turquía, Polonia y otros países llamarán su atención produciendo significativos efectos en su pensamiento. Se trata de caminos que de diversos modos permiten *abrir* las lecturas de Marx, confrontando con las interpretaciones que van en la dirección de identificar marxismo con filosofía de la historia.

Estas interpretaciones, herederas de la concepción capitalista de progreso, fueron tomando fuerza en la medida en que el “marxismo” se consolidaba como cuerpo teórico. No deja de ser cierto que, como hombre del siglo XIX, es posible encontrar en la obra de Marx tensiones y tanteos que permitirían producir a partir de ella una teoría del progreso (tal es el caso de sus célebres cartas sobre la colonización inglesa en la India, o incluso de ciertos fragmentos del *Manifiesto Comunista* que celebran el carácter revolucionario de la burguesía). Sin embargo, no son sólo las tensiones de Marx las que han habilitado una interpretación en este sentido (eso supondría una mirada idealista de las derivas de su obra), sino la existencia de un movimiento real que precisó de ese tipo de lecturas para legitimar sus prácticas. Walter Benjamin recordaba, en este sentido, que tanto la socialdemocracia como el estalinismo se apoyaban en una filosofía del progreso que colocaba al socialismo como un punto de llegada de una teleología sustentada en el mito del desarrollo de las fuerzas productivas. En el contexto trágico de entreguerras, en el cual esas certezas habían desembocado en la barbarie del nazismo y la guerra, Benjamin se preguntaba agudamente si no habría algún problema (quizá alguna forma de “empatía” con la narración de los vencedores) en aquella idea de Marx de que las revoluciones son la locomotora de la historia: “tal vez las revoluciones son el manotazo hacia el freno de emergencia que da el género humano que viaja en ese tren” (Benjamin [1940], 2007: 50)

Todas las consideraciones sustentadas en la idea del socialismo como realización del progreso, son las que tambalean en el contexto de la “crisis del marxismo”. Frente a ello, surgieron posiciones que tendieron a descartar el marxismo en su totalidad, identificándolo inmediatamente con este tipo de narraciones. Posiciones como las de Aricó, por el contrario, intentarán rescatar otros modos posibles de leer a Marx. En ese lugar se sitúa el trabajo sobre el “Marx tardío”. Aricó, al igual que otros autores, situaba en la década de 1860 un salto en la relación de Marx con la periferia capitalista, caracterizado por una creciente atención específica a los movimientos políticos que allí aparecían, produciendo de ese modo significativas reconsideraciones respecto

de su propia obra. La urgencia de leer a este Marx estaba también en la posibilidad de *traducirlo* a la realidad latinoamericana, confinada a un lugar excéntrico en las reflexiones del autor de *El Capital*.

Algunos de los elementos teóricos más interesantes de este “Marx tardío” están en su relación con la compleja realidad rusa de entonces. La mirada “perpleja” de Marx quedó registrada en una serie de borradores e intercambios epistolares sumamente interesantes, a los cuales Aricó presta una particular atención, editando varios testimonios de los intercambios de Marx con intelectuales y revolucionarios rusos. Sus trabajos –ediciones y textos- en torno de este Marx se articulan alrededor de sus consecuencias teórico-filosóficas, pues “su creciente interés por la historia y la teoría de la comuna rural implica una apertura hacia el mundo popular subalterno de efectos imprevisibles sobre la propia teoría marxista” (Aricó [1980] 1982: 161). Aricó señala la productividad de ciertos núcleos críticos del pensamiento de Marx que pueden ser colocados en la dirección de los problemas latinoamericanos: “ese es un mundo de problemas muy amplios y cuyas respuestas pueden sernos útiles si nosotros queremos referirnos luego a otros centros de formación del pensamiento marxista, como Asia o América Latina” (Aricó [1977] 2011: 113). Para afirmar luego:

[...] la situación rusa le planteaba al marxismo un nudo de problemas tan extremadamente complejos, que para responderlos el marxismo debía desarrollarse. Los acontecimientos en Rusia plantearon al marxismo un reto que me explico de la siguiente manera: en virtud de las relaciones que establece con los movimientos políticos, todo pensamiento tiende a mitificarse, tiende a responder a un nudo de problemas y a eludir otros. Si las nuevas preguntas son complejas y diferentes, obliga a ese pensamiento a desmitificarse (Aricó [1977] 2011: 114).

El “problema ruso” que se le presentó a Marx estaba ligado con la cuestión del desarrollo del capitalismo en dicho país y sus consecuencias sobre el campo, sobre todo a partir de la abolición de la servidumbre en 1861. La década de 1870 encontrará a Marx progresivamente interesado en Rusia, especialmente en la *obschina* o comuna rural, donde persistían relaciones comunales y en torno de la cual se articulaba un movimiento político de resistencia al desarrollo capitalista, con el cual sobrevendrían la propiedad privada de la tierra, la desarticulación de las comunidades y la “proletarización” de sus miembros. En ese marco, Marx descubría que al lado del país zarista guardián de la reacción europea, tal como solían considerarlo con Engels, se posaba un interesante movimiento revolucionario y una cantidad no menor de intelectuales que seguían sus

pasos (la primera traducción de *El Capital*, curiosamente, se publicó en ruso). Como muestran los diversos estudios sobre el “Marx tardío” y el movimiento revolucionario ruso del siglo XIX, éste se debatía entre la búsqueda de un desarrollo no capitalista basado en la vitalidad de la comuna rural y la idea de la inevitabilidad de un período de desarrollo capitalista –incluidas allí las funestas consecuencias sociales sobre la población rusa- entre el derrocamiento del zarismo y la posibilidad del socialismo. Esta última posición era defendida por la gran mayoría de los llamados “marxistas”, liderados por Georg Plejanov:

Plejanov demuestra estar atado a una visión del desarrollo del capitalismo que deriva de ciertos módulos gestados en el interior de la socialdemocracia alemana, el único tipo de desarrollo capitalista que puede darse es el que Marx teoriza en el primer tomo de *El Capital*, la única forma que puede adquirir el desarrollo capitalista autónomo es la inglesa, por lo que ésta es la única factible de ser adoptada (Aricó [1977] 2011: 129)

Por su parte, los populistas presentaban una ideología reivindicatoria del campesinado ruso. Este movimiento, que tomaba su nombre de la idea de “ir hacia el pueblo”, se preguntaba por la forma de *evitar* la desarticulación de la cultura campesina, pensando a partir de ella la posibilidad de la transformación social. En ese contexto, una de las referentes del movimiento populista, Vera Zasulich lo convida a Marx a participar de la polémica que, parcialmente, se hacía en su propio nombre. El número 90 de los *Cuadernos*, publicado en 1980, está dedicado completamente a la participación de Marx en estas querellas; Aricó lo presenta subrayando el hecho, aparentemente paradójico, de que “fueron precisamente los populistas quienes se esforzaron por extraer de la doctrina de Marx los fundamentos teóricos para afirmar la viabilidad en Rusia de un camino no capitalista basado en la expansión de la *obshchina*” (Aricó, 1980b: 7).

La carta de Vera Zasulich a Marx es tan breve como interesante. En una hoja, le reconoce la importancia que *El Capital* está teniendo en Rusia, al tiempo que lo advierte de las interpretaciones que de ese libro se están llevando adelante, sobre todo en lo relativo a la “cuestión agraria”, por lo cual lo conmina a resolver con el peso de su nombre los dilemas del socialismo ruso:

Sea como quiera, de usted depende en esta cuestión incluso el destino personal de nuestros socialistas revolucionarios. Una de dos: o bien esta comuna rural, libre de las exigencias desmesuradas del fisco, de los pagos a los señores de la administración arbitraria, es capaz de desarrollarse en la vía socialista, o sea de organizar poco a poco su producción y su distribución de los productos sobre las bases colectivistas, en cuyo caso el socialismo revolucionario debe

sacrificar todas sus fuerzas a la manumisión de la comuna y a su desarrollo. O si, por el contrario, la comuna está destinada a perecer no queda al socialista, como tal, sino ponerse a hacer cálculos, más o menos mal fundados, para averiguar dentro de cuántos decenios pasará la tierra del campesino ruso de las manos de éste a las de la burguesía y dentro de cuántos siglos, quizá, tendrá el capitalismo en Rusia un desarrollo semejante al de Europa occidental. Entonces deberán hacer su propaganda tan sólo entre los trabajadores de las ciudades, quienes continuamente se verán anegados en la masa de los campesinos que, a consecuencia de la disolución de la comuna, se encontrarán en la calle, en las grandes ciudades, buscando un salario. En los últimos tiempos hemos solido oír que la comuna rural es una forma arcaica que la historia, el socialismo científico, en una palabra, todo cuanto hay de indiscutible, condenan a perecer. Las gentes que predicán esto se llaman discípulos por excelencia de usted: “marxistas”. El más poderoso de sus argumentos suele ser: “Lo dice Marx” (Carta de Vera Zasulich a Karl Marx, en Marx y Engels, 1980: 29-30)

Muy posiblemente Aricó se refiriera al corazón de esta carta cuando planteaba aquello de que el pensamiento de Marx, de cara al caso ruso, se ve obligado a “desmitificarse”. ¿Hay una prescripción de un destino ineluctable en su obra? Independientemente de sus intenciones, la carta de Zasulich revela que era esa la lectura que los “marxistas” rusos estaban difundiendo. Marx planeaba tomar provecho del interrogante que se le había planteado para realizar un trabajo acerca de la temática. Sin embargo, tal trabajo tampoco llega a ser concluido, y Marx responde con una breve carta donde se disculpa –en razón de “una enfermedad nerviosa que me viene aquejando periódicamente en los diez últimos años”- por no poder atender al tema con la densidad que merece, aunque plantea allí, *grosso modo*, una respuesta contundente. Citando el texto mismo de *El Capital*, Marx aclara que la expropiación en tanto *fatalidad* está restringida *expresamente* a los países de Europa Occidental:

El análisis presentado en *El Capital* no da, pues razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo (Carta de Karl Marx a Vera Zasulich, en Marx y Engels, 1980: 61)

Lo interesante aquí no solamente radica en parte de la respuesta de Marx en que toma posición decididamente por los populistas, sino también en lo que se deduce respecto de los “modos de leer” *El Capital*. El primer renglón recién citado es bien claro respecto de la imposibilidad de encontrar allí respuestas para problemas que requieren un “estudio especial”. De otro modo, estaríamos frente a un procedimiento deductivo, que toma el caso allí estudiado (Inglaterra y, en

menor medida, Europa Occidental), como expresión de una filosofía de la historia que prevé para todos los países el mismo camino. Dice Aricó respecto de esta cuestión:

Convertida de hecho por el propio autor en una obra abierta, múltiple de sentidos, *El Capital* sirvió, no obstante, en la lectura hecha por el movimiento socialista, como fundamentación teórica de una visión teleológica de la evolución de las sociedades, a partir de la cual cada una emergía de la anterior siguiendo un esquema unilineal que desembocaba en el triunfo inexorable del socialismo (Aricó [1980] 1982: 75)

A partir de esto, la *traducción* de estos fragmentos de Marx se torna “urgente”, por cuanto una interpretación teleológica de la historia implica para los países periféricos, como diría, nuevamente, Benjamin, una identificación con el relato del enemigo:

Y por ello una obra que era concebida por Marx como el mayor golpe teórico contra la burguesía y del cual jamás podría recuperarse se convirtió en los países atrasados en el libro de los burgueses, es decir en el fundamento más sólido para la aceptación de la necesidad y progresividad del capitalismo tal como se configuró concretamente en Europa occidental. La contradictoria dialéctica de la vida real entraba así en la teoría bajo la forma castrada de una filosofía de la historia que facilitaba la conversión de la carga disruptiva de los movimientos revolucionarios en elementos para la autorregulación del propio sistema capitalista. Es por esto que el supuesto “eurocentrismo” de Marx debía ser convertido necesariamente en una verdad aceptada y aceptable. Lo cual torna por tanto explicable el hecho paradójico de que toda una parte de la herencia marxiana haya sido menospreciada como meros escritos de circunstancias, sin valor teórico alguno (Aricó [1980] 1982: 75-76)

El número 90 de los *Cuadernos*, para reforzar este trabajo de “exhumación” de Aricó, involucra los borradores que Marx redacta antes de enviarle a Vera Zasulich la breve misiva. Se trata de cuatro textos plagados de revisiones, tachones y reescrituras. Una de las principales cuestiones que se destacan allí remite al problema de la “contemporaneidad” de las formas productivas, vale decir, al hecho de que la comuna rural coexista con el desarrollo capitalista, no solamente en otros sectores de la economía rusa, sino en Europa en general. Marx es consciente de que esta convivencia no supone una inexorable disolución a favor del “progreso” lineal, y que ella misma es testimonio de la posibilidad de “combinación” entre formas productivas, con lo cual concluye de manera contundente:

Respondo: porque en Rusia, gracias a una excepcional combinación de circunstancias, la comuna rural, establecida todavía en escala nacional, puede irse desprendiendo de sus caracteres primitivos y desarrollando directamente como elemento de la producción colectiva en escala nacional. *Es precisamente gracias a la contemporaneidad de la producción capitalista como puede apropiarse todas sus adquisiciones positivas y sin pasar por sus peripecias espantosas* (Marx y Engels, 1980: 32, cursivas nuestras)

Corresponden estas palabras al primer borrador, en la medida en que avanzan las reescrituras este argumento va quedando más claro, alejando más y más a Marx de los “marxistas” rusos – como una nota más relativa a este distanciamiento, vale también citar esta frase de Marx en el segundo borrador: “Los ‘marxistas’ rusos de quienes me habla me son totalmente desconocidos. Los rusos con los que mantengo relaciones personales tienen, que yo sepa, opiniones completamente opuestas” (Marx y Engels, 1980: 47)-. Lo que Marx va dejando en claro en sus notas es que no existe “astucia de la razón” posible en una eventual disolución de la comuna rural frente a las expansivas relaciones sociales capitalistas. Por el contrario, son estas las que – externamente- amenazan las potencialidades transformadoras que allí anidan:

Lo que pone en peligro la vida de la comuna rusa no es ni una *fatalidad histórica*, ni una *teoría*: es la opresión por el estado y la explotación por *intrusos* capitalistas, hechos poderosos por el mismo estado a costa de los campesinos (Marx y Engels, 1980: 51, cursivas nuestras)

Tal como subraya Aricó, Marx no se encuentra debatiendo en términos de “ciencia económica” la cuestión de las posibilidades de desarrollo capitalista en Rusia, sino que, fiel a su estilo, lo que lo convoca son las condiciones *políticas* –vale decir, la existencia de una fuerza social organizada políticamente- que permitirían evitar a Rusia la “necesidad histórica” de desarrollar el capitalismo para alcanzar formas más avanzadas de producción (Aricó [1977] 2011: 130 y ss.). Es la intervención *política* (la revolución) la que permitiría combinar el carácter colectivo de la propiedad comunal de la tierra con los avances que el capitalismo ha producido:

Hagamos por el momento abstracción de los males que aquejan a la comuna rusa para no ver más que sus posibilidades de evolución. Ocupa una situación única, sin precedentes en la historia. Es la única en Europa que todavía constituye la forma orgánica, predominante, de la vida rural de un imperio inmenso. La propiedad común de la tierra le ofrece la base natural de la apropiación colectiva, y su medio histórico, la contemporaneidad de la producción capitalista, le presta ya listas las condiciones materiales del trabajo cooperativo, organizado en amplia escala. Entonces puede incorporarse las adquisiciones positivas elaboradas por el sistema capitalista sin pasar por sus horcas caudinas (Marx y Engels, 1980: 55-56)

La cuestión no se posa en una negación *in toto* del problema del progreso, sino en una crítica de la pretensión de existencia de una razón suprahistórica y universal. Lo que le interesa a Marx aquí es la *posibilidad política* de hacer saltar el *continuum* que las fatalidades capitalistas prometen.

Las reflexiones dispersas de Marx en los borradores y su breve respuesta a Vera Zasulich encuentran unidad en otra carta también publicada en el número 90 de los *Cuadernos*, aquella que Marx envía en 1877 al periódico ruso *Otiéchestviennie Zapiski* (Anales de la Patria). Este texto es de suma importancia, no sólo porque muestra importantes consideraciones de Marx respecto de los modos de interpretar su obra, sino porque también revela que, todavía en vida, éste debió rectificar a quienes pretendían hablar en su nombre (o en nombre del “marxismo”). Frente a una fuerte crítica que recibe *El Capital*, un redactor del periódico publica una defensa de dicha obra, en la que “explica” la *inevitabilidad*, en todo ambiente histórico, del proceso de disgregación de las economías basadas en la unidad de los productores y los medios de producción. Marx redacta una carta que apunta, aunque resulte paradójico, a corregir a su “defensor” antes que a responder a las críticas que se le habían formulado. Frente a la querrela en torno de cómo interpretarlo afirma sin rodeos, en el mismo sentido en que lo haría luego en la carta a Vera Zasulich, que Rusia *puede* recoger los frutos del desarrollo capitalista sin “conocer todos los tormentos de este sistema”. Afirma, a su vez, que ello depende de la capacidad política de *interrumpir* el proceso de disolución de la comuna rural:

Pero como a mí no me gusta que nadie “adivine” lo que pienso, voy a expresarme sin rodeos. Para poder enjuiciar con conocimiento propio las bases del desarrollo de Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante muchos años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista (Marx y Engels, 1980: 63)

Sobre la base de esta aclaración, Marx afirmará de manera incontestable los peligros que entraña la generalización del desarrollo inglés que explica en *El Capital*. El alcance teórico-filosófico de sus propias palabras es evidente:

Ahora bien, ¿cuál es la aplicación que mi crítico puede hacer a Rusia de este bosquejo histórico [de los orígenes del capitalismo en Europa Occidental]? Solamente ésta: si Rusia aspira a convertirse en un país capitalista calcado sobre el patrón de los países de la Europa occidental –y durante los últimos años, hay que reconocer que se han inflingido no pocos daños en este sentido–, no lo logrará sin antes convertir en proletarios a una gran parte de sus campesinos; y *una vez que entre en el seno del régimen capitalista, tendrá que someterse a las leyes inexorables como otro pueblo cualquiera*. Esto es todo. A mi crítico le parece, sin embargo, poco. A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa occidental en una *teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos*, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que

en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos (Esto es hacerme demasiado honor y, al mismo tiempo, demasiado escarnio) (Marx y Engels, 1980: 64-65, cursivas nuestras)

Quisiéramos remarcar especialmente dos cuestiones de este párrafo. En primer lugar, el carácter *político* que, hemos mencionado, rodea al problema de las “leyes inexorables”. Se trata, para Marx, de *evitar* el capitalismo, es decir, dichas leyes, y no de pasar a través de ellas como lo supondría una interpretación fatalista. Este Marx es definitivamente más afín al Walter Benjamin que alertaba sobre el mito de “nadar a favor de la corriente”: si existen leyes de la historia, ellas están escritas por los vencedores y conducen a la catástrofe, la política revolucionaria nunca puede situarse en esa dirección, sino precisamente en la contraria. En segundo lugar, la resistencia de Marx a que su obra se interprete como una teoría filosófico-histórica coloca inmediatamente una cuestión de método que su propio texto sugiere: en la medida en que aclara, tanto en su carta a Vera Zasulich como en la que ahora estamos analizando, que ha estudiado el idioma y los materiales originales, es evidente que se posa en las antípodas de la idea de una teoría general de la que se “deducen” prescripciones para los casos históricos “concretos”. La carta se cierra, de hecho, con una breve lección de metodología:

Estudiando cada uno de estos procesos históricos por separado y comparándolos luego entre sí, encontraremos fácilmente la clave para explicar estos fenómenos, resultado que jamás lograríamos, en cambio, con la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica (Marx y Engels, 1980: 65)

Además, Aricó hace el esfuerzo por demostrar que este diálogo de Marx con la problemática rusa no constituye un caso “aislado” de atención a una problemática coyuntural. Por el contrario, se enmarca en los trabajos de largo aliento que éste llevaba desarrollando en vistas de la redacción del tomo II de *El Capital*. En el estudio de la expansión del capitalismo, aparece un reconocimiento implícito de la desigualdad del desarrollo pues, explica Marx, el modo capitalista de producción está siempre condicionado por modos de producción que no han alcanzado su nivel de desarrollo pero que coexisten con él aún cuando la tendencia es la de arrastrar toda la producción a la forma capitalista. Aricó señala que la sección donde se contienen estas reflexiones, relativa al ciclo de metamorfosis del capital, corresponde al manuscrito que fue redactado entre 1877 y 1878 (Aricó [1980] 1982: 70). Rusia habría permitido, entonces, un

“avance en el sistema teórico en el sentido de incorporar los efectos que tuvo sobre el propio capitalismo la constitución del mercado mundial” (Aricó [1980] 1982: 75). Otros estudiosos del último Marx, entre ellos Theodor Shanin (1990) y Haruki Wada (1990), coinciden en enmarcar estas reflexiones de Marx en su mirada a la realidad rusa. Según Kurt Mandelbaum, editado por Aricó como apéndice a la *Correspondencia* entre Marx, Engels y Nikolai Danielson –teórico populista ruso y traductor de *El Capital*-, la importancia de Rusia es todavía mayor en la redacción de *El Capital*, aunque no llegó a plasmarse por su interrupción al momento de la muerte de Marx: “El mismo papel que desempeña Inglaterra en *El Capital* cuando se trata del trabajo asalariado industrial debía desempeñarlo Rusia en la sección destinada a la renta del suelo” (Mandelbaum, 1981: 347)

2)

E

I problema de la nación

Sostenemos entonces que la obra de Aricó puede ser leída, en buena medida, como un intento por desenlazar al marxismo de las narraciones positivistas de la historia. A partir de ello, muchas cuestiones que, o bien ni siquiera aparecían, o lo hacían bajo la forma de una *evidencia* o una *deducción* de un sistema filosófico cerrado, son colocadas como problemas con los que debe lidiarse. La llamada *cuestión nacional* es uno de los grandes temas que se abren en este sentido. Siguiendo las investigaciones de Aricó, es posible plantearse que la dificultad para la comprensión específica de las realidades nacionales en el marxismo tiene también la forma de un gran malentendido teórico. Es conocido el pasaje del prólogo de Marx a la primera edición alemana de *El Capital*:

El físico observa los procesos de la naturaleza donde se presentan en la forma más precisa y menos velada por influencias perturbadoras, o, cuando es posible, efectúa experimentos en condiciones que garantizan el desarrollo puro del proceso. Lo que pretendo indagar en esta obra es el modo de producción capitalista y sus correspondientes relaciones de producción y de circulación. Hasta ahora su sede clásica es Inglaterra. Esta es la causa de que este país sirva de principal ilustración a mi exposición teórica. No obstante, si el lector alemán se encogiese farisaicamente de hombros con respecto a la situación de los obreros industriales y agrícolas de Inglaterra, o se tranquilizase, optimista, pensando que aún no están tan mal las cosas en Alemania, me vería entonces obligado a gritarle: *De te fabula narratur!* En realidad no se trata aquí del grado mayor o menor de desarrollo de los antagonismos sociales nacidos de las leyes naturales de la producción capitalista, sino de las leyes mismas, de las tendencias que actúan y se imponen con férrea necesidad. El país industrialmente más desarrollado no hace sino mostrar al menos desarrollado la imagen de su propio futuro (Marx [1867], 2007: 16-17)

El paralelismo entre su trabajo y el de un físico que observa “los procesos de la naturaleza”, la noción de “leyes naturales”, la “férrea necesidad”, la expresión latina por la cual se sugiere que el país menos desarrollado ve su futuro en el más desarrollado: no es descabellado leer en esta enumeración de Marx una mirada fatalista de la historia que presagia una condena indiferenciada al advenimiento de un capitalismo arrollador y sin matices internos. Frente a esta interpretación, evidentemente realizable de cara a una obra de la extensión y complejidad de la de Marx, Aricó opondrá una mirada que coloca un matiz en la significación del planteo de este prólogo de *El Capital*. Partiendo de las novedades inscriptas en el “desvío ruso” que hemos mencionado, Aricó explica:

Recapitulando lo ya dicho, se puede afirmar que cuando Marx considera al sistema capitalista como un modo de producción históricamente determinado, que tiende a expandirse y a transformarse en universal, de ningún modo piensa en un mundo homogéneamente capitalista a imagen y semejanza de Europa Occidental. Es cierto que en el prólogo de la primera edición de *El Capital*, afirma que Inglaterra es el espejo en el que se refleja el futuro de todos los pueblos. Y también es cierto que esta expresión (y la frase en latín con que la refuerza: *de te fabula narratur!*) dio pie a la versión socialdemócrata (y no sólo socialdemócrata) de un camino futuro en el que todos los países acabarían por ser semejantes a Inglaterra, y de que sólo era necesario esperar, o confiar, o apresurar el proceso que habría de conducir al desarrollo y consolidación del capitalismo, como forma de aproximarse al esperado día de la revolución social. Pero, por muchas razones, podemos afirmar que no fue ese el sentido que Marx quiso darle a su expresión, que en realidad estaba pensando en otra cosa. En nuestra opinión, Marx estaba planteando a través de una metáfora, equívoca (por lo menos en sus consecuencias teóricas y políticas) una característica propia del capitalismo, cual era su capacidad de universalizarse, de unificar el mundo a través de la formación de un mercado mundial, incorporando a todos los países del mundo al campo de las relaciones sociales burguesas (Aricó [1977] 2011: 143)

Aricó intenta aquí introducir una distinción entre la tendencia universal del capitalismo en términos de subsunción del mundo bajo su órbita, y la forma interna de esa tendencia. Aceptando lo primero, pero aclarando que lo segundo no se realiza de manera *uniforme*, sino desigual. Y que ello constituye, a su vez, no una desviación ni una anomalía sino una característica inherente al desarrollo capitalista, tal cual se le revelaría a Marx en sus estudios acerca de la periferia capitalista.

Uno de los capítulos de su libro *Marx y América Latina* lleva precisamente por título la frase en latín que Marx utiliza para desalentar las eventuales esperanzas de los “lectores alemanes”, pero encerrándola entre signos de interrogación. La operación de Aricó, en este punto, consiste en argumentar en contra de las simplificaciones en torno del “eurocentrismo” de Marx, mostrando

que el “viraje estratégico” en su pensamiento a partir de los años sesenta, imposibilita toda pretensión de cierre de su teoría en el cepo de una filosofía de la historia. Pues es por las lecturas consagradas en este sentido que se explica, como mencionamos más arriba, “el hecho paradójico de que toda una parte de la herencia marxiana haya sido menospreciada como escritos de circunstancias, sin valor teórico alguno” (Aricó [1980] 1982: 76). Si estos escritos instalan la posibilidad de *abrir* estas interpretaciones de Marx, cobra sentido la puesta en suspenso de la sentencia latina:

Una perspectiva crítica como la que planteamos presupone necesariamente una relectura global de toda la obra marxiana que, al evitar los fáciles recursos de la justificación “epocal” y de la limitación “eurocéntrica”, nos permita establecer en los mismos textos los momentos de continuidad y de ruptura, la recíproca relación entre teoría e historia, entre análisis morfológico y nivel del movimiento de clase. Es posible pensar que el Marx que emergería de esta operación analítica estaría bastante lejos de la imagen estereotipada y “cientificista” a que nos ha habituado el marxismo oficial (Aricó [1980] 1982: 76)

Frente a este dilema, aparece la alternativa de interpretación que subraya la convivencia entre la universalización del mundo bajo el capitalismo y el desarrollo desigual y singular de las partes. Retomando aquella afirmación marxiana de que desde el hombre se analiza la anatomía del mono y no en sentido inverso, Aricó sostiene que el autor de *El Capital* miraría los países periféricos desde la cima del capitalismo mundial. Sin embargo, la mirada política sobre la historia real de los países periféricos le posibilita a Marx comprender que:

La energía disolvente de las fuerzas productivas encuentra formas de neutralización, o barreras que tornan exasperadamente lento su avance, en sólidos tejidos sociales que sustentan a poderes capaces de intervenir de manera catastrófica en el contexto mundial. El “tiempo del capital” evidencia ser distinto y no superponerse al “tiempo de las sociedades” concretas, por lo que la explicación de la lentitud y de la complejidad que adopta la difusión del modo capitalista de producción deberá ser buscado en el terreno de la política y de las relaciones internacionales (Aricó, 1982: 234)

Aparece así una diferencia *esencial* entre un postulado de orden teórico que da cuenta de una *tendencia* histórica y el modo concreto en que ésta se despliega. Diferencia que, dado que es *necesaria* y no *contingente*, refuta inmediatamente la posibilidad de *deducción* entre estos dos órdenes, y actualiza el problema del análisis específico de las diferencias que constituyen una configuración histórica determinada. Si la periferia capitalista le permite a Marx esbozar “*avant la lettre*”, la primera tentativa de plantear teóricamente y de resolver en la práctica los problemas del desarrollo desigual y del ‘atraso’ que motivarían en la segunda posguerra el surgimiento de la

problemática del subdesarrollo y de la dependencia” (Aricó, 1981: XVIII), la tendencia del capitalismo a la universalización se sitúa en el orden de una indicación teórica que, como tal, no revela el modo concreto en que ello sucede.

Se asoma así el problema de la nación como el *locus* desde el cual se debe pensar. Si la subsunción del mundo bajo el orden capitalista no supone la uniformidad de las formas de existencia social, éstas devienen el foco principal de análisis, sobre todo si lo que importa, como es el caso de Marx, es dar cuenta de cómo aparecen las fuerzas sociales progresivas que ponen a la orden del día la cuestión de la revolución. El problema, afirma Aricó, estribaría en cierto deslizamiento que opera a partir de la afirmación de Marx, en *El Capital*, del carácter *universal* del proletariado. Asumido esto sin las mediaciones históricas, culturales y nacionales necesarias, se entra en un terreno de generalización que explica las grandes líneas de la dificultad característica de la relación entre movimiento socialista y hecho nacional, teórica y prácticamente:

En la propia teoría, porque mostraba una incompreensión metodológica destinada a tener graves consecuencias sobre la capacidad analítica del marxismo para dar cuenta de las características que asumía el proceso de desarrollo capitalista no sólo en Europa sino también en el mundo. En los hechos, porque partir de la presencia *política* del proletariado como clase universal implica necesariamente un reduccionismo economicista que supedita la multiplicidad de luchas sociales a los objetivos de proletariados *particulares* (Aricó [1980] 1982: 89)

Continúa Aricó con la distinción necesaria que implica atender las mediaciones entre la concepción *teórica* del proletariado y su forma *real* de existencia:

Del mismo modo que la burguesía, el proletariado sólo *conceptualmente* existía como clase universal; en la realidad únicamente podía existir como un agregado de grupos sociales determinados por el estado nacional o por el conjunto étnico-lingüístico y cultural al que pertenecía en el interior de los estados multinacionales. E inevitablemente la política en términos de estado implicaba la política en términos de nación. El hecho de que esta circunstancia no fuera reconocida en la teoría ni, por tanto, suficientemente en la práctica, debía provocar forzosamente en el interior del movimiento socialista una brecha siempre más profunda entre un internacionalismo formal y un nacionalismo real. De ahí que la “universalidad” del proletariado se tradujera siempre en la admisión consciente o inconsciente de determinados centros “nacionales” –precisamente en aquellos puntos de condensación de las energías revolucionarias de las masas trabajadoras- como sede del atributo universal de la clase (Aricó [1980] 1982: 89)

Según Aricó, Marx veía la universalidad allí donde se presentaran las condiciones para que el proletariado realmente existente diera el golpe revolucionario: Francia, Inglaterra o Rusia

desfilan por su teoría de acuerdo a una lectura centrada en la posibilidad de la transformación social. Por el contrario, el “marxismo” posterior a su muerte, especialmente el que se consolida con la Segunda Internacional, transformaría esta percepción marxiana en una identificación *a priori* del sujeto revolucionario con el proletariado europeo-occidental y, por ende, de las posibilidades del socialismo con los países más avanzados, condenando a todas las naciones a inscribirse en un desarrollo histórico unilineal. Y, con ello, a todos los proletariados a esperar la señal de la emancipación exclusivamente detentada por el proletariado europeo occidental.

Por el contrario, una vez que se considera que el proceso histórico capitalista, aún en su tendencia universalizante, no tiene un centro que le provea pleno sentido, también entra en crisis la hipótesis de la existencia de un sujeto histórico concreto *privilegiado* en términos de portador de la transformación social. ¿Qué queda, entonces, de la “misión histórica” del proletariado? Todo y nada, podríamos decir. En tanto encarna la posibilidad de negación del sistema capitalista, su potencia de subversión es la condición de posibilidad de la revolución; al mismo tiempo, esto debe pensarse más en el orden teórico-analítico que histórico-concreto. Aquello que Marx refuerza en su contacto con la periferia capitalista es la diferencia entre la explicación lógica del sistema y su despliegue histórico, distinción no siempre comprendida en los marxismos posteriores:

Si para Marx la unidad teórico-analítica del sujeto “proletariado” no puede ser confundida con el proletariado “concreto” de las distintas naciones de Europa occidental, si sus atributos no pueden ser transformados teoricistamente en atributos de la multiplicidad de determinaciones de las fuerzas sociales revolucionarias, si es el concepto fundamental de una matriz teórica a partir de la cual puede ser explicable el modo de producción burgués y la posibilidad de su transformación, entre dicha matriz y la realidad media una distancia que Marx se esforzó por recorrer en su elaboración teórica y en su práctica política. Es lógico, por tanto, que se haya manifestado en él permanentemente –aunque con mucha mayor claridad desde 1864 en adelante- el rechazo a todo tipo de generalización que condujera a incluir sin los suficientes recaudos teóricos y políticos la dinámica nacional en la teoría de la revolución. Todo lo cual permite afirmar la presencia en sus análisis de un reconocimiento –no siempre explícito, claro está- de la “autonomía” del campo nacional, desde la cual, y *sólo desde la cual*, puede pensarse el problema de la revolución social en términos concretos, o, dicho de otro modo, el problema de las posibilidades concretas de conjunción del combate por la emancipación nacional con el proceso de la lucha de clases (Aricó [1980] 1982 93-94)

Llegamos así al nudo del problema que funda la preocupación de Aricó por la cuestión nacional. Desplazada la filosofía de la historia, la nación deviene un problema a ser atendido específicamente, pues constituye el lugar donde se entrecruzan las relaciones que articulan una

formación social determinada. Allí radica la “distancia” que Marx se esforzó por recorrer rechazando de antemano las aplastantes generalizaciones que pueblan la historia del pensamiento socialista, internacional y latinoamericano. Tanto es así que muchos de los recorridos de Aricó por los modos en que esta cuestión fue planteada –tanto en sus escritos como en sus ediciones-, vale decir, muchas de sus *traducciones*, podrían ser ordenadas a partir de esta inquietud por remontar un camino que ha supuesto muchos desencuentros. Posiblemente uno de los primeros emprendimientos realizados en tal sentido, que constituye además un antecedente claro de *Marx y América Latina*, haya sido el *Cuaderno* número 30, de 1972: *Materiales para la historia de América Latina*, de Marx y Engels. La compilación y presentación fueron realizadas por el uruguayo Pedro Scaron, quien sostiene en el texto preliminar, a tono con las tesis que Aricó desplegaría luego, que el caso irlandés es clave para encontrar en Marx una mirada política entusiasta respecto de los procesos de emancipación nacional.

Ya en el contexto mexicano, Aricó edita los dos *Cuadernos* más importantes para el tema de este apartado: el número 72, *Imperio y Colonia. Escritos sobre Irlanda*, de 1979 y el número 69, *La cuestión nacional y la formación de los estados*, de 1980, ambas compilaciones de textos de Marx y Engels. En la breve advertencia al primero, queda planteada la necesidad teórico-política de visitar esta problemática:

En América Latina, por ejemplo, los socialistas argentinos, que pasaban por ser los mejores conocedores del pensamiento de Marx, fueron los más acérrimos propugnadores de una política librecambista que partiendo de la defensa de ciertos intereses corporativos de clase, olvidaban por completo el lazo de unión inescindible que tanto Marx como Engels pretendían establecer entre los factores nacional y social. La lucha de clases y la lucha nacional, que a partir del “caso irlandés” resultan en el pensamiento marxiano acciones complementarias unidas, aunque distinguibles, en el movimiento socialista internacional resultaron acciones separadas y en gran parte contradictorias. (Aricó 1979a: 12)

Así, la relevancia de precisar una lectura de Marx *a contrapelo* de las interpretaciones hegemónicas estriba en la posibilidad de habilitar una visión novedosa de la cuestión nacional, de suma importancia en América Latina. Luego, el mismo Aricó refuerza la *actualidad* de esta idea, en virtud de la cual nos encontramos ante un ejemplo de lo que constituye un ejercicio de *traducción*: la edición de las consideraciones de Marx y Engels sobre la cuestión nacional no tiene por objeto la mera erudición sino la actualización de un pensamiento “silenciado” con el fin de colocar su potencia a la orden de los problemas del presente:

Es por esto que reflexionar sobre el caso irlandés resulta ser una tentativa teórica y política de *indudable importancia actual*, en la medida que permite reencontrarnos con una tradición de pensamiento, soslayada y hasta silenciada, cuya reconstrucción crítica es parte inseparable de la acción teórica y práctica que llevan a cabo las fuerzas socialistas en el mundo por construir una nueva sociedad y una nueva cultura. (Aricó 1979a: 12, cursivas nuestras)

Irlanda permite a Marx realizar una crítica del postulado que afirmaba que sólo el proletariado de los países desarrollados podía dar inicio a un proceso revolucionario. Tal idea, en última instancia deducción de una trasfiguración del caso inglés en filosofía de la historia, es negada precisamente por “un estudio más profundo” de la situación, que lleva a Marx a reconsiderar de un modo renovado el problema de la periferia capitalista, valorizando de manera prioritaria la cuestión de la emancipación nacional. En una carta a Engels de diciembre de 1869, Marx afirma:

Durante mucho tiempo creí que era posible derribar al *régimen* irlandés mediante el English Working Class ascendancy [ascenso de la clase obrera inglesa]. Siempre sostuve esta opinión en el *New York Tribune*. Un estudio más profundo me ha convencido de lo contrario. La working class [clase obrera] *no conseguirá nada* before it has got rid of Ireland [hasta que no se haya librado de Irlanda]. Hay que poner la palanca en Irlanda. Por eso la question [cuestión] irlandesa es tan importante para el movimiento social en general (en Marx y Engels, 1979: 193)

Unos meses más tarde, en carta a sus corresponsales en Estados Unidos, Sigfrid Meyer y August Vogt, leemos:

Después de haberme ocupado durante años de la cuestión irlandesa, he llegado a la conclusión de que el golpe decisivo contra las clases dominantes de Inglaterra (que es decisivo para el movimiento obrero *all over the world*) sólo puede darse en *Irlanda*, y no en *Inglaterra*. (Marx y Engels 1979: 212)

Nótese que, al igual que en el caso ruso, lo que coloca a Marx en la posición de refutar aquella creencia que podría desplegarse, para él o para sus lectores y corresponsales, de sus propias afirmaciones anteriores (que la revolución inglesa liberaría a Irlanda o, en el caso de la correspondencia con Vera Zasulich, que Rusia debería pasar por la disolución de la comuna rural para poder plantear la cuestión del socialismo), es el *estudio pormenorizado y específico de una realidad determinada*. Es en este sentido que la nación se constituye como la unidad desde la cual es posible pensar el problema de la revolución. Aricó presenta el volumen con un largo estudio de Renato Levrero acerca de la relación entre Marx y Engels y la cuestión nacional, en el cual se plantea también la hipótesis del viraje que sostiene el cordobés, en virtud de la cual el interés de Marx por la periferia capitalista se acentúa en la medida en que éste comprueba que la posibilidad de revolución allí no solamente afecta el desarrollo del capitalismo en la metrópoli,

sino también la posibilidad misma de revolución proletaria (Levrero, 1979: 23 y ss.). La fuerza de este viraje se comprueba en el hecho de que en el vocabulario de Marx van apareciendo las figuras de las “naciones dominantes” y las “naciones oprimidas”. Como muestran Georges Haupt y Claudie Weill en el artículo que Aricó elige para encabezar el mencionado *Cuaderno 69*, Marx no solamente toma partido por las “naciones oprimidas” –contra toda idea de “astucia de la razón” que pudiera aplicarse a las formas internacionales de dominación-, sino que considera sus luchas como definitorias para la suerte del movimiento obrero internacional (Haupt y Weill, 1980).

Es en este marco conceptual que Aricó fija su atención en figuras que se esforzaron por *nacionalizar* el marxismo, vale decir, por *traducirlo*. Para el caso latinoamericano, sobresale José Carlos Mariátegui, a quien Aricó dedica un *Cuaderno* (el número 60, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, del cual es compilador y autor de un importante estudio introductorio) y unos cuantos artículos. Por el esfuerzo por pensar el socialismo como extensión de las luchas populares peruanas, esto es, *arraigado* en la historia y la cultura nacional, el cordobés insiste en reiteradas ocasiones en vincular a Mariátegui con Antonio Gramsci: “evidencian ser productores de cierto tipo de marxismo –no reductible al leninismo- cuya vocación es radicarse en realidades nacionales que se admiten como específicas, y expresarse en una práctica teórica y política diferenciada” (Aricó [1988] 2005: 160). En consonancia con los trabajos del investigador francés Robert Paris (1981, 1983), Aricó encuentra en las fuentes heterodoxas y en los modos de proceder comunes de Gramsci y Mariátegui una vía para explicar un marxismo llamativamente abierto y excéntrico respecto de la doctrina que ya entonces emanaba de la Tercera Internacional:

Ocurre que, al igual que otros heterodoxos pensadores marxistas, él [Mariátegui] pertenece a la estirpe de las *rara avis* que en una etapa difícil y de cristalización dogmática de la historia del movimiento obrero y socialista mundial se esforzaron por establecer una relación inédita y original con la realidad. Es por esto y no sólo por su formación italiana, aunque ésta fue decisiva, o por su muerte prematura o sus limitaciones físicas, por lo que su figura evoca irresistiblemente la de ese gran renovador de la teoría política marxista que fue Antonio Gramsci (Aricó, 1978: XIII)

Estos “paralelismos y coincidencias deslumbrantes”, refuerzan la productividad de los aportes de ambos autores para un pensamiento crítico asentado en la especificidad latinoamericana. Aricó

utiliza la figura de la “lección de método” para señalar la búsqueda de Mariátegui, en pos de la “producción de un marxismo *latinoamericano*, que encuentra en una sede nacional privilegiada, en una realidad histórica contrastada con un patrón evolutivo al que se cuestiona en su pretensión de universalidad, sus paradigmas de constitución” (Aricó, 1986a:1). Al mismo tiempo, esa lección descansa en las reiteradas referencias de Aricó a la *originalidad* del marxismo de Mariátegui, manifiesta tanto en sus fuentes como en su esfuerzo por medirse con diversas tradiciones de pensamiento ajenas al canon doctrinario aceptado en los rígidos años de la Tercera Internacional.

3)

E

Elementos de teoría política marxista

Hemos mencionado que muchas de las *traducciones* de Aricó en sus tiempos de exilio mexicano tenían por objeto aportar herramientas para lidiar con el problema de la teoría política marxista: Frente a la imposibilidad de deducir la política de la economía, o -mejor- de una filosofía de la historia que encuentra en la economía su momento fundante, la política deviene un objeto relativamente autónomo que reclama un estudio específico. Las ediciones de Schmitt, Kelsen y varios de los *Cuadernos* de fines de los años setenta y comienzos de los ochenta apuntan en esta dirección. De hecho, en *Marx y América Latina*, a propósito de la incompreensión de Marx hacia el proceso bolivariano, Aricó cita el libro de Giacomo Marramao publicado como número 95 de los *Cuadernos*, *Lo Político y las transformaciones*, para indicar ciertos problemas que se derivaban de la ausencia de una teoría política claramente recortada en la obra del autor de *El Capital*. Un excesivo “inmanentismo” en el plano de la economía soslayaba la complejidad de los vínculos entre sujetos sociales y Estado, y el carácter constitutivo de estas relaciones en el modo de articulación de las relaciones sociales en una sociedad determinada. Según Marramao:

El momento político se configura entonces como violencia concentrada e instrumento (complejo de aparatos de represión) del dominio de clase, o bien como expresión lineal de una relación de fuerza ya consolidada dentro de la esfera económico-productiva. La ausencia en Marx de una teoría y de un análisis positivo de las formas institucionales y de las funciones de lo político no indica por tanto una ausencia o una “laguna” del sistema global, sino sobre todo la consecuencia de las modalidades peculiares con las que el propio sistema ha sido construido (citado en Aricó [1980] 1982: 132)

Aricó se sitúa, de algún modo, en el borde de esta afirmación de Marramao (ella parece servirle justamente para explorar las tensiones de ese borde). Porque acepta la persistencia en Marx de una desatención *constitutiva* al plano de la política y el Estado en tanto objetos específicos de reflexión, al tiempo que encuentra precisamente en la política los “puntos de fuga” del sistema que menciona Marramao. Es decir, el ejercicio de intervención y análisis político de Marx es el que permite encontrar una y otra vez intentos por escapar de los límites de una construcción teórica que debe permanecer inconclusa para dotar de productividad a la reflexión sobre la emancipación. Pues la política, cuando es atendida críticamente, reclama un pensamiento que no traiga las preguntas ya respondidas, sino que se enfrente con la crudeza necesaria a las alternativas singulares de un presente (sus sujetos sociales, sus relaciones de fuerza, sus tradiciones, su historia, etc.).

En este punto, Aricó encuentra en la política el centro de la “anomalía” marxiana:

Lo que quiero destacar es que en la misma etapa de su vida en que redacta los textos que han sido tradicionalmente considerados como la manifestación del materialismo histórico, efectúa simultáneamente un análisis de los grandes temas de la política internacional en los que paradójicamente muestra *no seguir* los criterios interpretativos que de aquél se deducen. ¿En qué sentido los soslaya o los violenta? En el sentido de que lo “político” tiende a ser visto no como una expresión lineal de una relación de fuerzas instalada en lo “económico”, en la esfera económico-productiva, sino como autónomo lugar de resistencia contra el dinamismo revolucionario de la sociedad civil (Aricó, 1982: 233)

La “anomalía” se instala en la medida en que el análisis político de Marx pareciera eludir los límites normativos que su propia teoría impondría: la política no es leída como *expresión* de relaciones económicas que la anteceden, si no como una fuerza específica que puede incluso oponerse eficazmente al despliegue de los pretendidamente avasalladores impulsos de la sociedad civil. Ahora bien, esta anomalía sería una auténtica aporía sólo si sostuviéramos la rigidez de esos límites a un nivel que hasta el mismo Marx desaconsejó hacer (tal como lo vimos en ocasión de su vínculo con el problema ruso). Aricó encuentra que en sus análisis de España, Rusia, Irlanda y Polonia –entre otros-, Marx llega a subvertir la relación de determinación entre base y superestructura, otorgando un estatuto autónomo al pensamiento acerca de lo político. Este peso de lo político como “punto de fuga” del sistema de Marx no debería ser arrinconada en el lugar de la *excepción*, mucho menos en el del descuido producto del carácter apresurado de los textos coyunturales, sino como la posibilidad de *inaugurar* otro modo de leer su legado,

precisamente aquel que escamotea la posibilidad de ser encerrado en la lógica de un sistema. Aricó elige, entonces, un camino que desplaza la cuestión desde una contradicción entre un sistema teórico y una situación irreductible a los términos de aquél, hacia el privilegio del carácter asistemático del marxismo (lo que, por cierto, pone al propio término “marxismo” al borde del sinsentido), lo cual exige una teoría que sepa de sus limitaciones, *inmanente* a la práctica social y sólo pasible de ser corregida *post-festum*. La fuerza de la anomalía reside en su capacidad de interrogar a la norma antes que en ser una excepción que la confirma.

Si con tal expresión [crisis del marxismo] se quiere hacer referencia a la presencia de una cisura radical en las conexiones existentes entre proceso de elaboración de la teoría y procesos reales, podría recordarse que entre teoría y movimiento nunca existió una relación lineal y que la reconversión de la teoría en política constituyó un campo problemático de contradictoria resolución. Si la teoría no puede ser supuesta como un dato de hecho, ni es tampoco un producto espontáneo del proceso histórico, su relación con el movimiento no puede ser sino problemática, conflictiva, ambigua, fragmentada por discontinuidades y rupturas (Aricó, 1982: 207)

Esta cita nos da la pauta y la posibilidad de desplegar el problema de la *asincronía*. Si la política rebasa los límites de una cerrada teoría marxista, desarticulando sus rígidos bordes y poniéndola en una relación de inmanencia con la realidad, se abre así el carácter “problemático, conflictivo, ambiguo y fragmentado” de la relación entre teoría y movimiento real, de modo que no puede plantearse una relación linealidad o sincronía entre ambas. Precisamente el complejo problema de las mediaciones entre teoría y movimiento ocupa de diversos modos las *Nueve Lecciones de Economía y Política en el Marxismo* de Aricó, un curso brindado en 1977 y dedicado a examinar “el problema de la relación entre el análisis económico de las formaciones sociales y la acción política tendiente a modificarlas” (Aricó [1977] 2011: 1). Atendiendo a esta problemática, el libro recorre una parte importante de autores de la tradición marxista, desde Marx hasta Gramsci. A modo indicativo, y también por su valor como figura siempre presente en las iniciativas de Aricó, tomaremos sobre todo sus reflexiones de acerca del revolucionario italiano.

La teoría política marxista aparece entonces como un problema del orden de las *mediaciones*. La necesidad de su desarrollo resulta un efecto del carácter opaco de la totalidad social capitalista. Como afirmaba Marx en el tercer volumen de *El Capital*, “toda ciencia sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidiesen directamente” (Marx, 1984: 1041): en ese mismo sentido podemos leer la búsqueda de Aricó por clarificar la necesidad de una teoría

específica de la política, vale decir, que no se presente como mera extensión del análisis de la esfera de la producción capitalista. El recurso a Gramsci para buscar elementos que contribuyan a esta empresa excede largamente las *Nueve Lecciones*, constituyendo, como venimos planteando, uno de los grandes propósitos del Aricó de los años de exilio. No obstante, este texto es quizá el único donde este propósito está tratado de manera exhaustiva.

Aricó considera a Gramsci como uno de los pocos autores de entreguerras que coloca sus aportes a la altura de los grandes cambios que se venían suscitando en el capitalismo internacional. Aún en el difícil contexto carcelario⁴, el italiano habría sido uno de los pocos marxistas que intentó comprender el sentido de la crisis y las transformaciones de su época ubicándose en el terreno de los cambios suscitados en las formas de producción capitalista:

[...] lo más significativo es el hecho fundamental de que para Gramsci la solución de los grandes problemas estratégicos del movimiento revolucionario pasaba necesariamente por la reactivación de las categorías de la crítica de la economía política y por el intento de volver a fundar la teoría marxista a nivel de las nuevas formas que adquiriría el modo de producción capitalista (Aricó [1977] 2011: 247)

Así, Gramsci intenta reponer el problema de la relación entre la crítica de la economía política y la ciencia de la política. Subrayemos que el aporte estratégico radica en hacerlo planteándolo como *problema*. Si la política no es entendida como mera *expresión* de la estructura económica, la elucidación de sus características específicas será un tema que requerirá un trabajo especial al respecto. En este sentido, para Aricó, en el pensamiento de Gramsci “aparece por primera vez, recortada con nítidos rasgos de autonomía, una teoría marxista de la política” (Aricó [1977] 2011: 252). Es patrimonio de ésta desplegar un trabajo sobre temas como el Estado, el partido, la naturaleza del poder, el problema de la transición, etc., cuestiones que no han sido atendidas por Marx, que se detuvo en el plano “estructural”, con las consabidas interpretaciones erróneas que ello supuso:

Ahora bien, a partir de la preocupación del pensamiento marxista de los elementos estructurales surgió luego la falsa teoría de la superestructura y de la infraestructura, donde la primera quedó

⁴ Aricó desliza la curiosa hipótesis de que la heterodoxia del pensamiento de Gramsci fue posible solamente porque, dada su condición de detenido, no debía seguir los dictados teóricos de la Internacional Comunista. Paradójicamente, la cárcel fascista habría sido la condición de posibilidad de la *libertad* de pensamiento de Gramsci que explica sus significativos aportes a la teoría marxista.

reducida a un epifenómeno, a una anécdota de la historia real que transcurría en la estructura (Aricó [1977] 2011: 253)

En la medida en que Aricó considera que el marxismo no es una teoría ya concluida, es tarea de los marxistas develar las diferentes formas en que opera la relación entre economía y política, no con el fin de hallar un modo ejemplar o paradigmático en que ello ocurre, sino para reponer ante cada coyuntura la forma específica que asume el problema de la emancipación, y porque sólo de ese modo la teoría se desarrolla. Uno de los conceptos clave que Aricó encuentra en Gramsci como eje de una teoría marxista de la política es el de *hegemonía*. A partir de allí, es posible dar cuenta de una serie de contribuciones del autor italiano que resultan fructíferas para sacar al marxismo del atolladero en que las diferentes formas del determinismo lo han dejado.

Señala Aricó que el problema de la hegemonía surge en Gramsci como característica de una reflexión que parte del hecho incontestable de la derrota. Son las dificultades que tuvo el impulso del octubre ruso para devenir revolución en Europa occidental las que obligan a Gramsci a preguntarse por la complejidad de las superestructuras. Por su eficacia sintética, tomemos la noción de hegemonía que Aricó despliega en una de sus últimas intervenciones públicas, una entrevista que se le realiza en agosto de 1991. Allí afirma que “el problema central de la teoría política es cómo una clase dirigente se instituye” (EN: 231), vale decir, cómo es capaz de imprimir una dirección consciente al destino de una sociedad, con el consenso de ésta. Es este uno de sus rasgos que más interesan a Aricó del concepto de hegemonía, entendida no como un hecho automático –emanado de las posiciones en el proceso productivo–, sino como algo que se logra mediante la acción y la organización política consciente. Así, leemos en las *Nueve Lecciones*:

[...] para Gramsci el problema básico de la revolución es cómo lograr que una clase subalterna sea capaz de ejercer la hegemonía, convencida ella misma de ser una potencial clase dominante, y capaz de convencer al resto de las clases de esta potencialidad propia (Aricó [1977] 2011: 265)

En este punto, el concepto de hegemonía se articula con el problema de la *producción de sujetos políticos*. En la medida en que los sectores subalternos en lucha no pueden ser derivados del proceso productivo, sino que son efectos de prácticas *políticas*, la hegemonía no supone solamente la capacidad del proletariado de convencer a otros segmentos de las clases populares,

sino la *transformación* de todos los sectores involucrados en un sujeto político de nuevo tipo. Es imposible predecir de qué modo se daría esto, pues responde a determinaciones políticas, históricas y culturales específicas (vale decir: en última instancia la relación entre clase y partido –o entre clase y organización política- no tiene una resolución teórica), pero es preciso señalar que sólo teniendo en cuenta esto es posible eludir las tentaciones deterministas que asignan el carácter revolucionario a sujetos económicos que no lo han reclamado en el plano de la acción política: “Gramsci pensaba, ya se ha dicho, que el enemigo fundamental de la constitución de un movimiento proletario autónomo y con capacidad hegemónica era el economicismo, el determinismo histórico” (Aricó [1977] 2011: 269). Planteadas las cosas de este modo, un elemento central de la teoría política marxista aportado por Gramsci estribaría en explicar que el proceso de construcción hegemónica supone especialmente la transformación de sus propios protagonistas:

[...] si la política de transformación no puede basarse en la confianza en la existencia de un sujeto trascendental corporizado en una figura social determinada, si todo esto que estoy diciendo tiene algo de razón, puedo extraer entonces la siguiente conclusión: las fuerzas sociales de transformación no están prefiguradas, se constituyen permanentemente a través de procesos políticos que rompen los estancos cerrados de las clases y fuerzas tradicionales –y, desde este punto de vista, la clase obrera también es tradicional-, la política en definitiva *produce* los sujetos transformadores y no, como se tiende a pensar, los *expresa*, los representa (EN: 174)

En el orden de inscribir esto en los dilemas de la *traducción*, podemos leer en *La cola del diablo* a Aricó recordando la relevancia que tuvo el concepto de hegemonía en el debate de la izquierda latinoamericana que buscaba una alternativa al economicismo. La lucha por la construcción de una voluntad nacional-popular, clave de los aportes de Gramsci a la teoría política marxista, requería una reconsideración de las fuerzas concretas que componían las naciones latinoamericanas, para, partiendo de ese examen, dar respuesta a los dilemas de las sociedades de la región:

Las ideas de Gramsci forman parte de una propuesta más general de renovación de la cultura política de la izquierda socialista, que aspira a restituirle su capacidad perdida de dar cuenta de fenómenos reales de la sociedad y que arranque, por lo tanto, de las experiencias, tradiciones y luchas concretas de una pluralidad de sujetos para los cuales tienen una significación concreta los ideales de libertad y de igualdad que defiende el socialismo. Desde esta perspectiva, que concibe al socialismo como un movimiento interno al proceso mismo de constitución de los sujetos políticos y que pugna por llevar a la práctica los valores de autonomía y de autoconstitución que lo definen como corriente ideal, el marxismo puede seguir cumpliendo una

función propulsiva en la medida en que esté en condiciones de poner permanentemente a prueba sus hipótesis fundamentales (Aricó [1988] 2005: 150)

En esta cita se puede ver cómo el concepto de hegemonía tiene la capacidad de plantear una política que articule en su seno los distintos modos en que aparecen los sectores subalternos en una sociedad determinada. Además, éste resulta particularmente pertinente en formaciones sociales como las latinoamericanas, caracterizadas por la presencia de múltiples estratos intermedios y, por ello, de variedad de conflictos no reductibles inmediatamente a las “clases fundamentales”.

La hegemonía en tanto forma de articulación supondría la transformación de los sujetos que forman parte del bloque hegemónico. La lucha por la hegemonía es a la vez el proceso de constitución del movimiento revolucionario. A su vez, dado que este proceso no es anterior a la lucha de clases sino que es su modo concreto de existencia, se articula allí también el problema del Estado y la democracia. Vale decir, no se trata de un sujeto que se articula por fuera de la confrontación de clases, sino que es precisamente en ese terreno donde cobra cuerpo la posibilidad de constitución de un bloque hegemónico de las clases subalternas. Es en este sentido que Aricó plantea que:

La concepción de la hegemonía en Gramsci es, por sobre todas las cosas desde el punto de vista del proletariado, una concepción de la democracia y de la forma de Estado en el proceso de transición [...] La guerra de posición no suprime el momento de la ruptura, pero lo subordina a la posibilidad del asalto, a la propia guerra de posición como un momento táctico que forma parte de la estrategia general. La hegemonía aparece como la forma política de la transición puesto que no consiste simplemente en acumular más fuerzas para preparar el asalto final, según los esquemas clásicos (Aricó [1977] 2011: 271-272)

En este punto se enlaza el problema de la hegemonía con la cuestión de la transición, en lo que constituye un núcleo temático importante en los textos de Aricó al menos a partir de los tiempos de exilio. Si la hegemonía no es sólo una forma de organización y dirección de las masas, sino también un modo de ejercicio de la democracia y de construcción de una alternativa política, la división tajante entre reformismo y revolución tiende a debilitarse. Comienza a plantearse entonces el problema de la relación entre socialismo y democracia, que aparece como una dialéctica entre hegemonía y Estado, vale decir, como partes integrantes de un proceso de transición que transforma al mismo tiempo al sujeto popular y a las relaciones de fuerza al nivel de la sociedad en su conjunto:

Es esta dialéctica entre hegemonía y momento estatal, hegemonía como democracia y como ejercicio de la democracia y forma de Estado lo que rompe la separación entre democracia y socialismo como momentos interrumpidos y radicalmente diferenciados que existía en la tradición marxista anterior (Aricó [1977] 2011: 272-273)

En materia de teoría marxista de la política, Aricó considera que a partir de estos aportes de Gramsci puede remontarse el desventurado camino de la concepción instrumentalista del Estado en el marxismo. Porque allí se cifra la conceptualización de éste como un complejo sistema de dominación social, y no como una máquina o aparato de opresión. En ese marco, es sólo un articulado conjunto de sujetos sociales el que puede poner en práctica un proceso de transformación social, por lo cual también el problema de la transición se vacía de su carácter instrumental: sólo es posible pensar la revolución allí donde las masas desplieguen una forma *radicalmente* diferente de acción política:

Esta es la característica distintiva del ejercicio de la hegemonía burguesa o del proletariado; aquélla lo ejerce sobre la base de un consenso que logra a través de la manipulación, de la fragmentación, de la destrucción de la capacidad hegemónica del proletariado; éste, en cambio, sólo puede convertirse en hegemónico a través del ejercicio pleno de la democracia, que es el pleno ejercicio de la propia voluntad creadora de las masas (Aricó [1977] 2011: 274)

Desde este punto de vista, socialismo y democracia se enlazan orgánicamente, porque la única forma de medirse con la hegemonía burguesa es a través de una práctica política constitutivamente antagónica, que Gramsci encuentra en torno de la noción de “autogobierno” de las masas, para decir con ello que una relación radicalmente distinta entre economía y política debía encontrarse: la dimensión política de la transición al socialismo no podía plantearse como un efecto automático de la socialización de los medios de producción. A su vez, requería una atención específica a la cuestión de la socialización de la política, es decir, de las formas y organizaciones que debieran mediar en un proceso de transformación que abolía las clases dominantes, pero que debía evitar también la existencia de burocracias escindidas con un poder político de carácter *especial*.

En un texto publicado en la revista *Controversia* en 1980, Aricó vuelve sobre el problema de las concepciones “productivistas” de transición, que constituyen desde su óptica una clave explicativa de la desarticulación entre socialismo y democracia, es decir, de una carencia manifiesta en lo que hace a una teoría política de la revolución. Analizando la ambigüedad del vínculo entre ambos términos en las tradiciones socialistas, Aricó explica:

Tratando de no abandonar el campo de la democracia, los socialdemócratas olvidaron el socialismo. Aferrados al mito del socialismo como superador de la democracia, los comunistas acabaron instalando una autocracia. Lo que quedó es cualquier cosa, pero nunca socialismo (Aricó, 1980e: 15)

Este desajuste surgiría en el momento en que se quiebra la dialéctica entre socialismo y democracia, “porque toda propuesta de transición, en la medida en que está colocada *necesariamente* en un plano productivista, *es esencialmente autoritaria* y genera tensiones que acaban por apagar la democracia” (Aricó, 1980e: 15). Nótese que lo que está en el centro del dilema es, nuevamente, la relación entre economía y política. En la medida en que la democracia es vista como mera *expresión* de una modificación en el orden de las relaciones de producción, no se logra salir de una lógica determinista que diluye la especificidad de lo político.

Los aportes de Aricó al *marxismo latinoamericano*

En su conjunto, los problemas trabajados aquí intentan dar cuenta de un modo de interrogar al marxismo desde una preocupación latinoamericana. Si bien son los dilemas específicos de la región los que incitan los trabajos de *traducción* de Aricó, nos interesa subrayar que sus indagaciones son pertinentes para pensar el marxismo como tal, y no sólo en sus modos de aparecer en determinadas regiones. Por ello sostenemos que Aricó se sitúa en el *centro* de los debates marxistas, y produce un conjunto de interrogaciones que la propia tradición precisa formularse.

Así, a partir de las interminables querellas que han atravesado al movimiento socialista en la región acerca de las etapas históricas que debían recorrerse en el camino de la emancipación, de la autonomía de los socialismos locales, de la relación con sus pares europeos, del carácter de la revolución, del problema de las clases y los sujetos sociales realmente existentes, etcétera, Aricó indaga en el problema teórico de la filosofía de la historia: desenlazando al marxismo de una pretensión en tal sentido, es posible abrir diversos modos de enfrentar todas estas cuestiones. El contexto histórico y teórico en el cual se despliega la obra de nuestro autor facilitaba, ciertamente, la operación de lectura crítica de la obra de Marx. En los sesenta por la multiplicación, a nivel internacional, de la llamada “nueva izquierda”, en los setenta en ocasión de la “crisis del marxismo”. El modo en que Aricó participa de esta lógica de trabajo *agresivo* sobre el autor de *El Capital* y la tradición que él funda, tiene como característica singular la

búsqueda obsesiva de esos bordes y rincones menos iluminados del universo marxista, allí donde pudieran desplegarse elementos críticos de sus interpretaciones menos afortunadas, aquellas que precisamente entraban en crisis con los “socialismos reales”. Aricó elige no salirse del marxismo, pero lo hace porque entiende que éste puede ser repensado revisando las que habían constituido sus principales hipótesis. La filosofía de la historia remitía principalmente a la idea tan certeramente expresada por Benjamin, según la cual se creía “nadar a favor de la corriente”. Proteger a la hipótesis de una sociedad comunista con la coraza de una razón histórica a su favor permitía, ciertamente, colocar los reiterados problemas que la historia real presentaba en el orden de obstáculos pasajeros que el progreso barrería. Lógicamente, ello supone también un centro que articula y provee de contenido a esa razón en despliegue: el mito de la esfera de la producción como unidad autocontenida a partir de la cual todo podía ser explicado. El singular aporte de Aricó, en este punto, es el de insistir en que otro relato podía componerse desde las entrañas del marxismo, que éste no era sinónimo de filosofía positiva de la historia, sino que, por el contrario, estaba poblado de “puntos de fuga” que podrían permitirle salirse del encierro y la improductividad teórica y política a la que esa lógica finalista lo condenaba. Esa “forma de trabajar en Marx” invita a leerlo despojándolo de las *garantías* que podía proveerle un halo decimonónico de celebración del progreso. Porque las interpretaciones antagónicas descansaban en el propio Marx, en sus textos dispersos, en sus permanentes “distracciones” con la periferia capitalista, en su mirada atenta hacia esos lugares que lo obligaban a eludir la tentación “sistemática” que su herencia hegeliana auspiciaba. El trabajo que Aricó realiza para distinguir a Marx de sus lecturas positivistas no es tanto una discusión de “marxología” acerca del “verdadero sentido” de lo que Marx dijo, sino una operación de ruptura con los soportes filosóficos de una tradición teórica en crisis, es decir, la búsqueda por hacer de esa crisis una oportunidad para renovarse. Se abren así múltiples núcleos problemáticos que pueden ser abordados de un modo novedoso, y que intentamos consignar en estas páginas, planteando aquello que hizo el propio Aricó y también aquellos interrogantes que a partir de su trabajo pueden continuarse.

Una segunda interrogación importante hacia el marxismo que aparece en el trabajo de Aricó parte de las dificultades históricas para situar la crítica en el análisis concreto de las contradicciones a nivel nacional, y las consecuencias que ello supuso en términos del

desencuentro entre socialismo y movimiento popular en América Latina. A partir de este problema, nuestro autor indaga en la cuestión del *locus* donde las contradicciones del capitalismo se articulan de manera concreta, es decir, donde es posible pensar la ruptura. Este trabajo resulta, muy claramente, una de las herramientas principales para pensar la *traducción*, ya que implica la pregunta acerca del terreno donde el marxismo revela su verdadero potencial transformador. Por lo cual obliga a poner sus principios generales en movimiento: en una teoría “materialista” en sentido fuerte, no debiera ser motivo de querrela la cuestión de que no hay desarrollo teórico si no es en estrecha relación con los desafíos que las diversas realidades colocan. Sin embargo, la propia historia del socialismo revela que esto ha sido sumamente problemático, por cuanto abundan ejemplos de “aplicaciones apresuradas” de conceptos en realidades que no eran atendidas en su singularidad. No es éste un problema solamente de los países periféricos, sino, nuevamente, del marxismo en su conjunto. La apuesta de Aricó es la de mostrar que cada modo específico en que se articula la contradicción capitalista requiere un trabajo singular de elucidación. Y que ese espacio singular remite, fundamentalmente, a los recortes nacionales. No porque ellos encarnen una unidad esencial o irreductible, sino porque es allí donde se entrecruzan las diversas esferas que componen una situación política determinada. Allí existe la universalidad de las relaciones sociales capitalistas, bajo la forma específica que sobredetermina la historia y la cultura. Es por ello que en la posibilidad de analizar críticamente las formaciones sociales nacionales se revela la agudeza (o el descuido) con que se operan las traslaciones conceptuales. Y aunque en ningún caso un buen análisis redundaría necesariamente en una política exitosa, hay *traducción* allí donde el socialismo es “nacionalizado”, donde es pensado como una forma de articulación de la potencialidad de emancipación que anida en un pueblo determinado. Los trabajos de Marx sobre Irlanda, donde el internacionalismo abstracto cede al análisis y revalorización de las experiencias de articulación nacional, sirven a Aricó, nuevamente, para descomponer y recomponer sentidos al interior de la tradición marxista. Operación en la cual entran también Gramsci y Mariátegui, cuya afinidad, dada por el trabajo común de *traducción* del marxismo a sus realidades nacionales, Aricó hizo notar tempranamente. Además, los aportes de éste para pensar desde la especificidad del hecho nacional trascienden estas indicaciones, de algún modo teórico-metodológicas: Aricó forma parte, también, de un conjunto de autores latinoamericanos que, fundamentalmente en el contexto del exilio mexicano de fines de los años

setenta y comienzos de los ochenta, llevan adelante sustantivos debates acerca de la especificidad de las formaciones nacionales latinoamericanas, con particular atención en la problemática del Estado.

Por último, también el carácter *asincrónico* de las sociedades latinoamericanas, el modo singular en que en ellas se articulan la economía y la política y, por ello, su persistente opacidad para ser pensadas desde esquemas preconcebidos, le permiten a Aricó interrogar las relaciones de pretendida determinación que se han ido consolidando en los relatos dominantes del marxismo. Tanto la idea de que las configuraciones políticas y culturales singulares pueden ser atendidas, sin más, con un aparato conceptual ya concluido, como la certeza de que entre movimiento obrero y socialismo existe una relación de *correspondencia* remiten, para Aricó, a un desprecio por el valor específico de la teoría política en el marxismo. Ello se manifiesta en el otorgamiento de un valor excesivo a las explicaciones “estructurales”, y una desatención a las mediaciones políticas que le son *constitutivas*, ya que no existe *transparencia* entre ambas esferas de la práctica social. Considerando que uno de los grandes problemas de la tradición marxista, tal como ésta se ha ido consolidando, es precisamente este “subdesarrollo” de la teoría política, Aricó despliega diversas estrategias de *traducción* que apuntan a trabajar en torno de esta problemática. Emprende así revisiones críticas de autores como Bernstein, Lenin y Gramsci, y en los tres casos su trabajo supone un aporte novedoso al modo de leerlos, ya que ilumina aspectos originales de sus obras y, sobre todo, interrogantes que pueden seguir siendo planteados. En su conjunto, estas figuras sirven a los propósitos de Aricó de mostrar la necesidad de reponer siempre las mediaciones entre la economía y la política, más específicamente: entre el análisis de las condiciones estructurales y las formas de la acción política. Si éstas no pueden ser mera deducción es porque existe una especificidad de la teoría política: el problema de la relación con el Estado, de la organización política, del sujeto revolucionario, entre otros, son dilemas que contienen una problematicidad propia, irreductible a las condiciones que los enmarcan. Como tales, sólo pueden ser develados en virtud de la forma específica en que se articulan en cada circunstancia, por ello también la necesidad de una teoría política es un testimonio de que el marxismo no es una filosofía de la historia, sino un modo de buscar los signos de la emancipación en las configuraciones concretas que asume la historia real. En este mismo sentido puede colocarse el trabajo sobre Juan Bautista Justo que realiza Aricó, como una mirada original

sobre el fundador del Partido Socialista de la Argentina, que subraya sus virtudes como dirigente tanto como inscribe los problemas de sus planteos precisamente en la desatención a los dilemas *políticos* que supone la construcción de una organización socialista: a su modo, Justo participaba de la ideología de la *transparencia* entre economía y política –predominante en el marxismo de su época- en virtud de la cual el desarrollo de la Argentina moderna conduciría necesariamente a la hegemonía del socialismo entre sus masas trabajadoras (Aricó 1999b: 65 y ss.). A partir de estos diversos insumos, Aricó construye sus aportes para pensar de modo complejo los dilemas políticos del socialismo señalando especialmente que, del mismo modo que las sociedades no pueden entenderse solamente por su dimensión *estructural*, la consecución de la transformación social no puede confiarse al plano de la socialización de la producción, sino que precisa contemplar los problemas políticos relativos al orden, la democracia, el Estado, la relación entre los sujetos sociales, etc.

Como decíamos, todas estas cuestiones han sido abordadas por Aricó desde una preocupación latinoamericana, lo que equivale a decir, en este caso, desde una indagación que buscaba contribuir teórica y políticamente a pensar desde una perspectiva marxista los dilemas de la región. Ahora bien, el hecho de que proyecte sus interrogantes sobre el marxismo como universo teórico, más allá de sus modos de existencia en tal o cual región, constituye uno de los grandes aportes de Aricó: aquello que nos permite plantear la hipótesis de que hay un modo específico de “hacer marxismo” en su trabajo. Quizá esto pueda sintetizarse también en la figura de las “virtudes del atraso”. No se trata de la reivindicación de una situación de subalternidad ni, menos aún, de obviar las relaciones de dominación política y cultural que, a su modo, se reproducen al interior de la tradición marxista, sino de dar cuenta de que la óptica periférica permite iluminar agudamente problemas que son generales. Vale decir, ni la crítica de la filosofía de la historia, ni la necesidad de pensar nacionalmente, ni el interés por una teoría política marxista, son cuestiones que pertenecen solamente a América Latina, o a las periferias en general. Quizá por el modo en que allí se expresan puedan ser más fácilmente desplegadas las críticas en dichos sentidos, pero lo interesante de la obra de Aricó es que puede ser pensada como un *contraataque* que parte de estas problematizaciones para obligar a repensarlas en el marxismo “a secas”. Ese es el sentido, quizá paradójico, del *marxismo latinoamericano* de Aricó: su vocación profundamente *universal*.

Bibliografía

- Agosti, Héctor (1964) “En defensa del marxismo-leninismo”. Revista *Cuadernos de Cultura* N° 66. Buenos Aires. Enero-Febrero
- Althusser, Louis [1977] (1980) “¡Por fin la crisis del marxismo!”, en AAVV *Poder y oposición en las sociedades posrevolucionarias*. Barcelona, Laia.
- Altamirano, Carlos (2011) *Peronismo y cultura de izquierda*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Aricó José [1980] (1982) *Marx y América Latina*. México, Alianza.
- Aricó, José (1982) “Epílogo”, en *Marx y América Latina*. México, Alianza.
- Aricó, José (1963) “Pasado y Presente”. Revista *Pasado y Presente* N° 1. Córdoba, abril-mayo.
- Aricó, José (1965) “Algunas consideraciones preliminares sobre la condición obrera”. Revista *Pasado y Presente* N°9, Córdoba, abril-septiembre.
- Aricó, José (1973) “Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci”. Revista *Pasado y Presente* N°1 (nueva serie), Buenos Aires, abril-junio.
- Aricó, José (1978) “Introducción”, en Aricó (comp.) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, Cuadernos de Pasado y Presente.
- Aricó, José (1979) “Advertencia”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*. México, Cuadernos de Pasado y Presente.
- Aricó, José (1980a) “Advertencia”, en Marx, Karl y Engels, Friedrich *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México, Cuadernos de Pasado y Presente.
- Aricó, José (1980b) “Ni cinismo ni utopía”. Revista *Controversia* N° 9-10, México
- Aricó, José (1981) “Presentación”, en Marx, Engels y Danielson. *Correspondencia 1868-1895*. México, Siglo XXI.
- Aricó, José (1986) “Los pasos de Mariátegui”. Revista *Nexos* Año IX N°102, México.
- Aricó, José [1974-1991] (1999a) *Entrevistas*. Córdoba, CEA.
- Aricó, José [1980] (1999b) *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*. Buenos Aires, Sudamericana.

Aricó, José [1988] (2005) *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Aricó, José [cours donné en 1977] (2011) *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*. México, El Colegio de México.

Aricó, José; Murmis, Miguel y Scaron, Pedro (1971) “Presentación”, en Marx, Karl *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Benjamin, Walter [1940] (2007) *Sobre el concepto de Historia. Tesis y fragmentos*. Buenos Aires, Piedras de Papel.

Burgos, Raul (2004) *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Crespo, Horacio (2001) *José Aricó*. Córdoba, Agencia Córdoba Cultura.

De Ípola, Emilio (2005) “Para ponerle la cola al diablo”, presentación de Aricó, José *La Cola del diablo*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Haupt, George, y Weill, Claudie (1980) “Marx y Engels y el problema nacional”, en Marx, Karl y Engels, Federico (1980) *La cuestión nacional y la formación de los estados*. México, Cuadernos de Pasado y Presente.

Levrero, Renato (1979) “Marx, Engels y la cuestión nacional”, en Marx, Karl y Engels, Federico (1979) *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, México, Cuadernos de Pasado y Presente.

Mandelbaum, Kurt (1981) “Introducción a la edición alemana”, en Marx, Engels, Danielson *Correspondencia*. México, Siglo XXI.

Marx, Karl (1984) *El Capital*, Tomo III. Madrid, Siglo XXI.

Marx, Karl [1867] (2007) *El Capital*, Tomo I. Madrid, Akal.

Marx, Karl y Engels, Federico (1979) *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, México, Cuadernos de Pasado y Presente.

Marx, Karl y Engels, Federico (1980) *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México, Cuadernos de Pasado y Presente.

Paris, Robert (1981) *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México, Cuadernos de Pasado y Presente

Paris, Robert (1983) “Mariátegui y Gramsci, prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo”. Revista *Socialismo y participación*, N° 23, Lima.

Pasado y Presente (1973) “Presentación: Temas”. Revista *Pasado y Presente* N°1 (nueva serie), Buenos Aires, abril-junio.

Shanin, Theodor (1990) “El último Marx: dioses y artesanos”, en Shanin (Comp.) *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid, Editorial Revolución.

Terán, Oscar (1991) *Nuestros años sesenta*. Buenos Aires, Puntosur.

Wada, Haruki (1990) “Marx y la Rusia revolucionaria”, en Shanin (Comp.) *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid, Editorial Revolución.