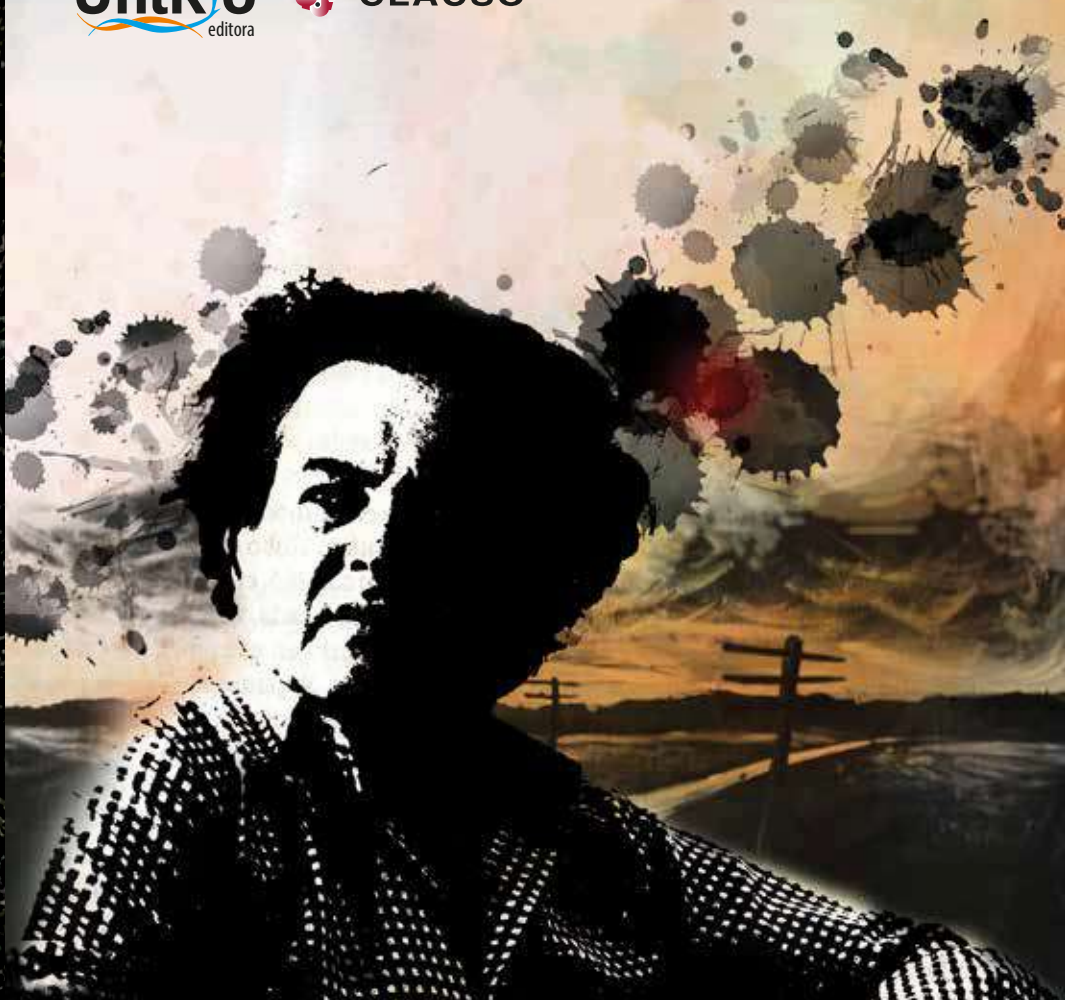


UniRío  
editora

CLACSO



# Nada por perdido

Política en José M. Aricó

Guillermo Ricca

Colección  
Académico-Científica







# *Nada por perdido*

Política en José María Aricó. Un ensayo de lectura.

*Guillermo Ricca*



Universidad Nacional de Río Cuarto  
*Río Cuarto – Córdoba – Argentina*



Ricca, Guillermo

Nada por perdido : política en José María Aricó : un ensayo de lectura / Guillermo Ricca. - 1a ed. - Río Cuarto : UniRío Editora, 2016.

336 p. ; 23 x 16 cm. - (Académico científica)

ISBN 978-987-688-187-6

1. Teoría Política. I. Título.

CDD 320.01

**Nada por perdido. Política en José María Aricó. Un ensayo de lectura**

*Guillermo Ricca*

2015 © *UniRío editora*. Universidad Nacional de Río Cuarto  
Ruta Nacional 36 km 601 – (X5804) Río Cuarto – Argentina  
Tel.: 54 (358) 467 6309 – Fax.: 54 (358) 468 0280  
[editorial@rec.unrc.edu.ar](mailto:editorial@rec.unrc.edu.ar)  
[www.unrc.edu.ar/unrc/comunicacion/editorial/](http://www.unrc.edu.ar/unrc/comunicacion/editorial/)

Primera edición: *septiembre de 2016*

ISBN 978-987-688-187-6

Tirada: *300 ejemplares*

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

Impreso en Argentina – Printed in Argentina

Queda prohibida la reproducción total o parcial del texto de la presente obra en cualquiera de sus formas, electrónica o mecánica, sin el consentimiento previo y escrito de la Editorial.



**Uni.** Tres primeras letras de “Universidad”. Uso popular muy nuestro; la Uni. Universidad del latín “universitas” (personas dedicadas al ocio del saber), se contextualiza para nosotros en nuestro anclaje territorial y en la concepción de conocimientos y saberes contruidos y compartidos socialmente.

**El río.** Celeste y Naranja. El agua y la arena de nuestro Río Cuarto en constante confluencia y devenir.

**La gota.** El acento y el impacto visual: agua en un movimiento de vuelo libre de un “nosotros”.

Conocimiento que circula y calma la sed.

### *Consejo Editorial*

Facultad de Agronomía y Veterinaria  
*Prof. Laura Ugnia y Prof. Mercedes Ibañez*

Facultad de Ciencias Humanas  
*Prof. Pablo Dema*

Facultad de Ciencias Económicas  
*Prof. Ana Vianco y Prof. Gisela Barrionuevo*

Facultad de Ingeniería  
*Prof. Jorge Vicario*

Facultad de Ciencias Exactas, Físico–  
Químicas y Naturales  
*Prof. Sandra Miskoski y Prof. Julio Barros*

Biblioteca Central Juan Filloy  
*Bibl. Claudia Rodríguez y Bibl. Mónica Torreta*

Secretaría Académica  
*Prof. Ana Vogliotti y Prof. José Di Marco*

### ***Equipo Editorial:***

Secretaría Académica:

*Prof. Ana Vogliotti*

Director:

*Prof. José Di Marco*

Equipo:

*José Luis Ammann, Daila Prado, Ana Carolina Savino*

*Maximiliano Brito, Daniel Ferniot*



## Agradecimientos

Este libro es el resultado de una investigación para mi tesis de Doctorado en Estudios Sociales de América Latina, llevada adelante entre los años 2009 y 2013, en el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. La misma contó con el apoyo de una beca Doctorar de la Secretaría de Políticas Universitarias y de una beca de posgrado de la Secretaría de Posgrado de la Universidad Nacional de Río Cuarto. A la ayuda y el apoyo inestimable del Dr. Gustavo Ortíz como director de la investigación, se sumaron las conversaciones con muchos amigos y compañeros que contribuyeron a dar forma definitiva al libro en una suerte de trabajo de re escritura de la tesis, a partir de esos diálogos: Diego Tatián, Ricardo Forster, Martín Cortés, Diego García y Alejandro de Oto, Bruno Bosteels, son algunos de ellos, como también mis compañeros Carlos Asselborn, Gustavo Cruz y Oscar Pacheco; a Paola Gramaglia y al equipo de la cátedra de Pensamiento Latinoamericano de la Facultad de Filosofía de la UNC, vaya para ellos mi agradecimiento. A mis compañeros del proyecto de investigación Subjetividades, cultura y política en Argentina en los 60/70, de la UNRC. A Oscar del Barco, por la generosa entrevista que me concedió en torno a Pasado y Presente, a Emmanuel Biset por las gestiones a tal fin. Quiero agradecer también el gesto generoso de Juan Conforte, quien aportó muchos de los materiales de la investigación que, por entonces, eran de difícil acceso para los investigadores interesados en el tema. A Emiliano Conill, director de la Biblioteca Aricó, por haberme invitado a participar en el trabajo de recopilación de los artículos publicados e inéditos de Aricó—trabajo en curso--, invitación que me permitió acceder a registros y documentos que enriquecieron mis hipótesis de lectura. A Marita Novo por la paciente lectura, largas conversaciones y valiosas sugerencias. A todos ellos, también, mi sincero agradecimiento.





# Índice

Prólogo	
La lección del maestro .....	11
Introducción .....	19
 <b>Capítulo I</b>	
Textualidad, dispersión y orden del discurso.	
Notas para una lectura de José M. Aricó .....	27
 <b>Capítulo II</b>	
El momento moderno	
Política y Subjetividad en las intervenciones de José Aricó en <i>Pasado y Presente</i> (1963-1965) .....	65
 <b>Capítulo III</b>	
Puntos de fuga de la teoría y lugares de enunciación soterrados Aricó en el exilio.....	113
 <b>Capítulo IV</b>	
Traducción de lenguajes políticos y resistencia a lo imposible Para una teoría de la democracia en José M Aricó .....	203
 No dar nada por perdido (a modo de no cierre) .....	269
 <b>Nota I</b>	
Obrerismo y democracia socialista (la “Nueva serie” de Pasado y Presente-1973) .....	287

***Nota II***

¿Aricó revisionista? Repercusiones y polémicas en  
América Latina..... 303

***Nota III***

En torno a *La Cola del diablo, itinerario de Gramsci*  
*en América Latina*..... 315

Bibliografía..... 324

## *Prólogo*

### **La lección del maestro**

La lectura de *Nada por perdido* ofrece una documentada reconstrucción histórica y conceptual de los grandes motivos aricoístas, que con el paso del tiempo han incrementado su fuerza de inspiración y su potencia para el desciframiento y transformación del presente latinoamericano –pero también al revés: es ese presente el que permite iluminar retrospectivamente una obra, conferirle su sentido más pleno, completarla.

El hilo rojo de ese heteróclito legado de textos es la pregunta que interroga por la transformación social, y por las condiciones de esa transformación. Aricó no era fundamentalmente un científico social (“...*no vengo estrictamente de las ciencias sociales...*”), ni solo un historiador de las ideas, sino principalmente *un militante político* y un gran lector del libro del mundo –militancia y lectura a las que subordinaba el estudio de la historia y la ciencia. Su práctica teórica se acompaña siempre por un constante sentido de la maravilla y la aventura intelectual: no solamente Latinoamérica es “como las Islas Galápagos de las ciencias sociales” por hallarse allí todo en formación; también el marxismo es aún un mundo cargado de cosas ocultas (“las cosas ocultas desde el comienzo del mundo” de las que habla la Biblia) y novedades por descubrir. La hermosa cita de Edward Said que Guillermo Ricca elige como epígrafe del capítulo III da cuenta exactamente de ese sentido de maravilla, del que no abjura la insistencia en el combate político -cualquiera sea la situación de adversidad bajo la que los seres humanos se encuentren- que Aricó ha dejado en herencia: “Un intelectual es como un naufrago que aprende a vivir en cierto sentido con la tierra firme, no sobre ella, no como Robinson Crusoe, cuya meta es colonizar su pequeña isla, sino más bien como Marco Polo, cuyo sentido de lo maravilloso nunca lo abandona y es siempre un viajero, un huésped provisional, no un aprovechado, conquistador o invasor”.

Pero aunque motivado por una incesante curiosidad teórica y política, Aricó no fue tanto un pensador del fragmento como un interpretador de sentidos que no renuncia a la “prosa del mundo”, ni a pensar en términos de universalidades concretas (aunque prescindiera de las nociones de Fin, Origen, Necesidad...), ni abandona la tarea de aprehender la totalidad viva de la historia; más simple: jamás hubiera tratado a Hegel como “perro muerto”.

El gusto por la historia, una desconfianza frente a todo sesgo demasiado trágico, o demasiado patético, una precaución contra el cinismo, el esteticismo, la misantropía, la ironía y la burla de los asuntos humanos, se conjugan en la indagación aricoísta para resistir la ideocia que acecha la vida de las ideas. Hay, en efecto, un *idiotismo* -en griego- académico, un idiotismo erudito y también un idiotismo político de los que Aricó -es una de sus lecciones más importantes- enseña a precaverse. Esa lección también puede formularse así: nunca no hay nada que hacer; siempre hay mucho por hacer. Ninguna concesión al desencanto fácil. La confianza lúcida en el poder de los seres humanos para transformar la vida que les toca es la mayor fuerza de inspiración en el trabajo de Aricó; a exacta distancia de la necedad y de cualquier subterfugio negacionista de la adversidad, la expresión “confianza lúcida” busca designar una forma de amor intelectual que encuentra su expresión más pura en el pasaje del texto sobre el populismo ruso (donde el estudio de Guillermo Ricca encuentra su más importante inspiración y su título): “...desde este punto de vista, podríamos concluir que nunca nada está perdido. Nunca nada desaparece del todo. Lo que se perdió y fue destrozado, de alguna manera sobrevive y aparece en determinadas circunstancias... El horror siempre es posible. Y porque el horror siempre es posible, la felicidad, la justicia, la libertad tienen que ser un objetivo. Las cosas nunca están jugadas del todo; no es cierto que haya un ahora o nunca”<sup>1</sup>.

Como el de Gramsci, el socialismo aricoísta -del que las *Nueve lecciones* de 1977 impartidas en el Colegio de México marcan un punto de inflexión- es efecto de una derrota que nada concede al autoengaño, pero tampoco al cansancio. Puede decirse del campo de reflexiones abierto por este curso en el exilio lo mismo que en

---

1 José Aricó, “El populismo ruso”, en revista *Estudios*, n° 5, Universidad nacional de Córdoba, 1995, p. 51.

él se escribe acerca del horizonte de problemas en el que se hallaba inscripto el pensamiento gramsciano: “cómo remontar una derrota y cómo encontrar resoluciones alternativas a partir de las dificultades que se le plantean a revoluciones del tipo de la soviética..., son estas preocupaciones las que nos llevan a reconocer que lo fundamental de Gramsci es haber sido el iniciador de una teoría marxista de la política”.

A la altura de esa experiencia, exentos de cualquier aspiración apologética, los escritos de Aricó revelan un “trabajo en Marx” a la vez minimalista y comprensivo, artesanal, amoroso, orientado siempre a iluminar los problemas humanos y nunca a la petulancia académica, para abrir las sendas perdidas hacia la vida justa y una dimensión de hospitalidad en el socialismo —un socialismo desmonopolizado, que se expande hacia posibilidades insospechadas y opera corrosivamente sobre cualquier límite que lo fije en una dogmática; un socialismo desorganizado, pluridimensional, inapropiable, que se busca interminablemente a sí mismo y, sobre todo, abjura de cualquier “aplicación” que pretenda adecuar los hechos de la vida histórica a conceptos teóricos pre-constituidos que no se dejan afectar por lo que efectivamente sucede.

Ese trabajo se inscribe en un destiempo: muchos textos marxianos fueron publicados después de la constitución del movimiento socialista —por lo que en cierta modo Marx es posterior al marxismo. En sus cuatro capítulos, *Nada por perdido* persigue con minucia las huellas de ese “marxismo laico” que conjuga teoría (“teoría finita”), traducciones, ediciones, militancia, organización cultural, creación de revistas, como parte de una única singularidad político-cultural a la que podríamos adjudicar el nombre de “obra” solo a condición de sustraerla de cualquier clausura. Y siempre motivada por la pregunta sobre las condiciones que permiten la constitución de una voluntad colectiva, la irrupción de un sujeto popular que nunca pre-existe a su formación política.

A ello habría que añadir la importancia —en la que quizá no se ha insistido lo suficiente— de la literatura para la comprensión de los fenómenos sociales y para los procesos de liberación popular. Contra las vulgatas del economicismo, Aricó insiste en el significado político de la literatura y la cultura, que las ortodoxias desdeñan: “Mariátegui creía que era importante que los obreros del más modesto taller de

Lima conocieran qué era el movimiento futurista o qué era el surrealismo. Hoy, en el terreno de la cultura los izquierdistas son analfabetos... Los estudiantes de sociología no leen novelas y por ejemplo no podemos entender la revolución mexicana si no leemos la literatura mexicana; se puede prescindir de los sociólogos, de los economistas y demás, pero no se puede prescindir de la literatura y eso Mariátegui lo entendía perfectamente”.

La reforma intelectual y moral de las clases subalternas en Latinoamérica proporciona un punto de articulación entre Mariátegui y Gramsci, y permite leer en esa criba fenómenos centrales para la experiencia latinoamericana como lo fue la Reforma universitaria de 1918 -“...ese verdadero movimiento de reforma intelectual y moral, en sentido gramsciano, que fue la Reforma Universitaria”<sup>2</sup>.

La aventura intelectual de Aricó (Marco Polo en busca de otros mundos en vez de Robinson guardián de lo primitivamente acumulado) evoca algunos nombres fundamentales de su itinerario -Marx, Gramsci, Mariátegui, Benjamin...-, siempre en dirección a una disputa por la autonomía de lo político contra el positivismo, el mecanicismo, el determinismo y el fatalismo, que desemboca en una lectura de lo nacional-popular como problema constitutivo de las relaciones entre Estado y sociedad en América Latina (y, por tanto -como bien muestra el texto de Guillermo Ricca- en la imposibilidad de comprender lo nacional-popular en clave anti-populista y anti-estatalista). Al motivo gramsciano de lo nacional-popular Aricó adjunta la crítica benjaminiana al historicismo que normaliza la temporalidad<sup>3</sup> y, sobre todo, una intensa lectura de los *Siete ensayos*

2 José Aricó, “Mariátegui y los orígenes del socialismo latinoamericano”, en *Socialismo y Participación*, Lima, 1978, p. 27 –citado por Guillermo Ricca. Es posible detectar aquí una cierta comunidad perdida entre Deodoro Roca (piénsense en sus escritos sobre literatura, cine, arte, etc.) y Aricó en orden a la constitución de una izquierda -un movimiento estudiantil y un movimiento obrero- que afronte los grandes temas de la cultura contemporánea y asuma como tarea política los más urgentes debates sobre el arte, la música o la literatura –una tarea efectivamente emprendida por Deodoro en un importante conjunto de textos de intervención cultural (ver Deodoro Roca, *Obra reunida II. Estética y crítica*, Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba. 2009).

3 Horacio Crespo ha extendido la influencia benjaminiana al proyecto editorial de los *Cuadernos de pasado y presente* –y al célebre “mamotreto” del que habla Aricó en sus cartas- sugiriendo un vínculo con la composición del *Libro de los pasajes*.

*de interpretación de la realidad peruana* (única obra teórica relevante del marxismo latinoamericano, según el autor de *Marx y América latina*), donde Mariátegui toma distancia de un concepto clausurado y preconstituido de clase social en favor del componente popular, que Ricca vincula al concepto de “sociedad abigarrada” acuñado por el boliviano René Zabaleta.

La crítica “de una brecha siempre más profunda entre un internacionalismo formal y un nacionalismo real” motiva una atención por las luchas del mundo popular subalterno -no siempre consideradas por el clasismo estricto que tuvo preponderancia en la historia del marxismo-; replantea la cuestión nacional y la cuestión populista de manera articulada, recuperando experiencias descentradas que quedaron en el margen de la tradición socialista más hegemónica. La singularidad de las luchas sociales concretas preserva asimismo al pensamiento de Aricó de una “(social)democracia sin atributos” -según la eficaz expresión de Guillermo Ricca- como pura adscripción a un orden jurídico y expurgada de una voluntad popular efectivamente manifestada y en constante manifestación.

*Nada por perdido* es un texto traccionado por la cuestión latinoamericana, sin dudas central en Aricó, que cobra aquí su mayor intensidad a la luz de la historia política más reciente. En particular el encuentro con el populismo ruso -que tiene su documento fundamental en la clase de 1987 para estudiantes de literatura de la Universidad de Buenos Aires- es motivado por los dilemas de la transformación en América Latina. El escrito de Guillermo Ricca releva muy particularmente la investigación aricoísta que indaga la posibilidad de formas no occidentales de transformación social por las que Marx -sobre todo el Marx tardío- mantuvo un vivo interés<sup>4</sup>; también la indagación de las consecuencias producidas por el desplazamiento de la revolución desde el centro del capitalismo hacia la periferia de los países dependientes debido al desarrollo desigual de su régimen de acumulación<sup>5</sup>, y en general acompaña la atención de Aricó por el giro marxiano que tiene sus documentos principales en

---

4 “La posibilidad de una forma ‘no occidental’ de transformación social, defendida por Marx y los populistas en los años ochenta, y cuestionada *teóricamente* por Lenin en los noventa, quedó *prácticamente* sepultada en Octubre de 1917: el camino bolchevique resultaba ser el único posible...” (José Aricó, *Marx y América Latina*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2010, p. 87).

5 *Ibid.*, p. 108.



los pasajes de *El Capital* sobre La situación colonial de Irlanda; en el estudio sobre Polonia; en varios pasajes de los *Grundrisse*; en la carta sobre el porvenir socialista de la comuna social rusa a Vera Zazulich; en el intercambio epistolar con Engels, o en las anotaciones de 1879 al libro de Kovalevsky (conocidas como *Cuaderno Kovalevsky*) sobre el sentido multilínea de la historia. A partir de entonces, en efecto, Marx se diferencia de los “marxistas” que leen su obra como una “filosofía de la Historia Universal” y deja abierta -sobre todo motivado por la experiencia de la *obschina* rusa- la posibilidad de una vía hacia el socialismo que evita el capitalismo en vez de superarlo evolutivamente<sup>6</sup>. Estos textos revelan asimismo una mayor importancia para pensar América Latina que los que le son explícitamente consagrados en la obra de Marx, como los referidos a Bolívar -cuya incompreensión sin embargo Aricó no atribuye a un supuesto eurocentrismo, según ha sido reiteradamente afirmado.

El programa de trabajo de Aricó en los años ochenta -con especial énfasis a partir de las intervenciones en *Controversia*- que establece el centro de gravedad en el ensayo de Guillermo Ricca, se orienta a la superación del viejo dilema entre populismo y clasismo (“las dos vertientes de la izquierda latinoamericana”) para la construcción de una perspectiva socialista de disputa democrática del poder en América Latina<sup>7</sup>. Quizás sea esa una de las fuentes de su actualidad, junto a la insistencia en la pregunta de matriz gramsciana “¿qué es un filósofo democrático?” -pero también hay en Aricó una *inactualidad* crítica que recuerda la inspiración más honda de la tradición libertaria en la que inscribe su trabajo: el objetivo último del socialismo no es sólo la superación del reino de la necesidad, la destrucción de la forma-mercancía, la abolición de la explotación, sino también la superación de la división entre gobernantes y gobernados.

---

6 “[Los *narovnikis* postularon la idea de que] el atraso ruso, la situación rusa vista en términos de atraso con respecto de Europa, bien podía ser no un defecto, no un límite sino una situación determinada, un punto desde el cual se pudiera encontrar -sobre la base de la experiencia recorrida por Europa- un camino que invalidara ese camino y que permitiera encontrar otras respuestas para el avance de la sociedad en un nuevo sentido” (“El populismo ruso”, cit., p. 36).

7 “La posibilidad de un proyecto socialista en América latina se abre en el instante mismo en que una izquierda es una fuerza de gobierno. En tanto no sea fuerza de gobierno, puede apenas ser una fuerza de contestación” (José Aricó, “El difícil camino de la reforma democrática”, en Alberto Adrianzen, *Lo popular en América Latina. ¿Una visión en crisis?*, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, 1992, p. 299).

Hay una serenidad aricoísta que es a la vez extrañamente apasionada; una serenidad pensante y amorosa de la humanidad (“la indestructible calma de los hombres que se sienten en su lugar”, de la que habla Alessandro Baricco en *Seda*). Esa pasión lúcida es la mayor lección del maestro; y también su universalismo concreto, la curiosidad por lo remoto para comprender la vida que transcurre y los combates que nos tocan –si contáramos hoy con su palabra, acaso Aricó sugeriría la lectura de Turguéniev como modo de entender el presente democrático en Latinoamérica, y que la literatura es imprescindible para la militancia y para el estudio de las cosas que permiten su transformación. La lectura de Guillermo Ricca se aboca a detectar los pasajes de sus escritos con los que hoy entrar en interlocución para el desciframiento del mundo; también los pasadizos que pueden abrir “nuevas citas secretas entre generaciones” para una topología de la emancipación –también en el sentido de un saber del “viejo topo” revolucionario.

Cuando Deodoro escribió que “la Reforma no fue más que un largo rodeo para llegar a un maestro” no hizo más que detectar la inspiración de la revuelta en un anhelo que todas las generaciones alojan.

*Diego Tatián*



## Introducción

Ha llegado a ser un lugar común en ámbitos de la teoría política en Argentina que *la generación de los parricidas, la generación del Che*, como alguna vez identificó David Viñas a la generación de jóvenes intelectuales que hizo irrupción en los albores de los sesenta en nuestro país, fracasó políticamente y alcanzó un logro más modesto en el terreno cultural. Ese tópico es complementario de otro que dice que cada generación intelectual debe ser capaz de plantear sus propios temas y problemas. Este libro quisiera problematizar ambos postulados; interrogar esa mirada crítica sobre un exponente emblemático de los *años incandescentes*, como el propio Aricó denomina a los años sesenta. No para impugnarla ni para refutarla, no para disputar una hermenéutica de validez supuestamente más ajustada al objeto sino para desplegar aquello que permanece oculto en el pliegue de ambos juicios. *Nada por perdido*, es una paráfrasis de una de las *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin. Como tal es enunciada con cierta reiteración en las intervenciones tardías de José M. Aricó a lo largo de los años ochenta y sus postrimerías. Podría decirse que la apuesta de este libro es asumir esa paráfrasis como una herramienta para escandir algunas dimensiones de la trayectoria intelectual de José M. Aricó que arrojan índices *a contrapelo* de nuestras certezas históricas. Dicho de otro modo: es factible pensar, tal vez, que nuestras gramáticas de lo político no se nos sometan tan dócilmente. De ser esto así, aquella generación derrotada, sin embargo, portaría un *secreto* que anuda *algo* de nuestro presente político. Un pensamiento que es preciso heredar, para *llegar a ser quienes somos* en el tiempo de la política. Si ese anudamiento indeterminado ofrece señales de una memoria no descartable para la re inscripción de demandas y de luchas en el presente, es probable que muchos de nuestros problemas a la hora de pensar la política (nuestras emancipaciones), no se dejen reducir a cuestiones de transición histórica o periodizaciones tranquilizadoras sino a problemas de traducción de lenguajes políticos y a trabajos de *herencia* y de *duelo*. Una *cultura política* no es

sólo un objeto datable, domesticable por las pretensiones de diversas formas de historicismo o archivable de acuerdo a alguna analítica de los discursos, bajo el imperio de la ciencia política. Y no lo es porque la subjetividad que soporta y transmite esa cultura es *transtemporal*, como afirma Alain Badiou o, como sostiene Jacques Rancière, es *intermitente*. Ese relámpago que brilla de tanto en tanto y que Benjamín imperativamente clamaba retener ante el peligro presente es el fenómeno que, en su rareza, da cuenta de la existencia de ese sujeto que convoca a los seres hablantes, a los seres pensantes, a los militantes, de tanto en tanto.

Como es sabido, José M. Aricó fue un alto exponente de lo que se ha dado en llamar Nueva Izquierda Intelectual en Argentina. Editor, militante, intelectual socialista, ensayista prolífico, traductor, Aricó es recordado con veneración en ámbitos y círculos en los que su huella es indeleble. Sin embargo, hay pocos estudios en torno a su producción escrita que, contrariamente a lo que suele suponerse es prolífica y, como ha señalado Horacio Crespo, *dispersa*. Una buena parte de esa textualidad se encuentra diseminada en un espectro de revistas como *Socialismo y Participación* (Perú), *Opciones* (Chile), *Nexos* (México), *Nueva Sociedad* (Venezuela), *Debates* (Argentina), *Icaría* (Argentina), entre otras, además de las revistas editadas por el propio Aricó. En gran medida, este ensayo se trama en esa dispersión y en la lectura de esa textualidad que, de alguna manera es el *resto*, el *fragmento* de una práctica de intervención que desde aquí intentamos leer como pensamiento de la política.

Integrante y animador principal de *Pasado y Presente*, de la colección de *Cuadernos de Pasado y Presente*, de *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, la revista de los exiliados argentinos en México durante la última dictadura, fundador del Club de Cultura Socialista, editor de *La Ciudad Futura* junto a sus amigos Juan Carlos Portantiero y Jorge Tula, investigador del CONICET, autor de un puñado de libros que mantienen una insospechada y, a la vez, extraña vigencia, Aricó es un testigo de las décadas más intensas y conflictivas del siglo XX argentino, dotado de una potente fuerza reflexiva. Décadas que, más allá de identificaciones políticas y de posicionamientos valorativos, constituyen aun a las gramáticas más densas por las que discurre el conflicto político en Argentina. Pero además, Aricó pensó el socialismo como problema en una dimensión continental, latinoamericana y sin garantías teóricas. Sus

indagaciones en torno al menosprecio de Marx por las luchas de la emancipación americana, sus estudios en torno al marxismo creativo de Mariátegui, su investigación en torno a la equivocada pero a la vez no desechable hipótesis de Juan B Justo sobre el lugar de la clase obrera en la historia política argentina, forman parte de un proyecto más vasto e inconcluso sobre la historia del socialismo en América Latina que, quizás, nuevas investigaciones nos permitan algún día conocer en detalle.

Este libro, como se advirtió en los *Agradecimientos*, es el resultado de un proyecto de investigación para el Doctorado en Estudios Sociales de América Latina del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. Como tal, es la re escritura de una tesis doctoral presentada y defendida en el año 2013 en dicha casa de altos estudios. Puede decirse que el género tesis tiene contornos casi *forenses*: no se escribe una tesis para ser *leída* sino para que sea evaluada por un tribunal de expertos; razón que lleva a sobrevalidar cada palabra utilizada en un aparato crítico erudito que no torna *amable* la lectura, sino que la interrumpe con justificaciones propias del modo en que se valida el conocimiento en las humanidades y en las ciencias sociales. Este libro se propone, desde un tono más ensayístico y sin renunciar totalmente a esa forma de validación, exhumar los *senderos de bosque* por los cuáles José M. Aricó pensó la política, con la intención de rescatar las preguntas que dieron origen a una lectura, a ésta lectura. Por eso el primer capítulo indaga sobre las implicancias del leer, algo que, como bien supo ver Louis Althusser ya no puede darse por supuesto, menos en el caso de una lectura que intenta sostenerse en una perspectiva no unidimensional, en la herencia de un pensamiento de la política que buscó y aún busca, *volverse mundo*. Perspectiva que podría definirse, de modo genérico y *poroso*, abierto al cruce con las ciencias sociales y la tradición del ensayo de interpretación, como filosofía política latinoamericana contemporánea. En ese sentido, se trataría de una perspectiva que busca incorporar más de un punto de fuga; al hacerlo no puede sino debatirse con otras lecturas que han llegado a constituirse en gramáticas de reconocimiento de indudable alcance sobre el pensamiento de José M. Aricó.

En el segundo capítulo, *El momento moderno, política y subjetividad en las intervenciones de José M. Aricó en Pasado y Presente*, intentamos reconstruir desde un encuadre que obtiene aportes de la

filosofía política contemporánea la aproximación de Aricó a la política radical en los sesenta. Aproximación que puede dar cuenta del énfasis puesto en la dimensión subjetiva de la práctica política y del lugar de los intelectuales en un bloque popular de fuerzas, lugar que implica el *pasaje del saber al comprender*, la dislocación de la teoría y el ensayo de variados intentos de cultura crítica que suponen, no la posesión de una ciencia acabada del cambio social sino la postulación de un entramado constitutivo entre *política, teoría y crisis de la teoría* en la cual, la historicidad tiene la delantera respecto de toda ortodoxia. Dislocación temprana que se pronuncia en la trayectoria de Aricó hasta tornarse explícita en ese ensayo por muchos motivos emblemático de la crisis del marxismo que es *Marx y América Latina*, en los albores mismos de la década del ochenta, texto del que nos ocupamos en el tercer capítulo, que aborda la etapa tal vez más intensa de la vida intelectual de Aricó: la que se despliega a partir de la condición del exilio y que le lleva a un redescubrimiento de la figura y del pensamiento de José Carlos Mariátegui, como así también a ajustar cuentas con el marxismo y su vínculo problemático con las masas populares y con el movimiento social latinoamericano. Son también los años en que Aricó se entregará con mayor detenimiento a la tarea de investigador, sin abandonar el impulso de difusor y animador de intervenciones culturales. La lectura de Mariátegui da continuidad a escala continental a problemáticas ya abiertas en la época de *Pasado y Presente*: los alcances de un marxismo crítico con dimensiones de cultura política, el carácter *abierto* de ese marxismo toda vez que su relación con la cultura contemporánea no es un dato que pueda resolverse de manera doctrinaria, sino un problema que demanda respuestas creativas y situadas. Entre líneas, asoma allí la cuestión de la *nación* como índice constitutivo de la problemática latinoamericana: la realización desigual y asimétrica de su modernidad política. En ese sentido, Mariátegui representa para Aricó un claro ejemplo de *historia contrafáctica* a la hora de pensar la nación desde una política marxista, situada en América Latina. Una historia olvidada que es preciso exhumar como lección a contrapelo, de cara a un presente oscuro signado por la derrota del movimiento popular, como Aricó no dejará de recordar en sus intervenciones de esos años, pero que en sus mismas potencialidades no efectuadas o descartadas, arroja una luz nueva sobre el presente.

El debate sobre democracia en la abrupta apertura de los ochenta en Argentina consagró con cierta aceleración la identidad entre Democracia y Estado de Derecho; tal identificación fue de algún modo la respuesta posible a preguntas como las que planteaba por entonces Juan Carlos Portantiero: “¿Cómo solucionar esa tensión—que desveló a Marx y a Tocqueville; cómo resolver, en sociedades complejas, la tensión entre respeto por la *rule of law* que está en la base del Estado de Derecho, con el camino hacia el autogobierno y la igualdad social?<sup>1</sup>. Portantiero irá desplazando su propia respuesta hacia posiciones menos próximas a los usos de Gramsci y más cercanas a los usos de Rawls o de Habermas. Mientras tanto, Aricó editaba, en tácita polémica con estas posiciones, *El concepto de lo político* de Carl Schmitt, en Folios, el emprendimiento editorial dirigido por Ricardo Nudelman y ligado a la librería Gandhi de Buenos Aires que conducía Elvio Vitali. En la *Presentación* del volumen, Aricó ofrece un apretado resumen de su concepto de pensamiento crítico, en ese tramo de su propia trayectoria: “El adjetivo enfatiza la necesidad que acucia al pensamiento transformador de instalarse en el punto metódico de la deconstrucción, en ese contradictorio terreno donde el carácter destructivo de un pensamiento que no se cierra sobre sí mismo es capaz de transformarse en constructor de nuevas maneras de abordar realidades cargadas de tensiones”<sup>2</sup>. Este párrafo sintetiza luminosamente el tipo de tensiones en que se empeña por entonces su pensamiento de lo político: pensar la *crítica desde la crisis*, pensar *el socialismo contra todas las garantías objetivas de la teoría socialista*, pensar *la democracia contra el constitucionalismo liberal clásico*. La apuesta de Aricó es leer a Schmitt como un continuador de Marx en el terreno de la política, con un objetivo: evitar la neutralización de lo político que acecha a la identidad sin más entre democracia y Estado de Derecho. Dicho de otro modo: impugnar la continuidad entre democracia y capitalismo en orden a re elaborar la, por momentos sinuosa relación, entre socialismo y democracia. Aricó viene orientando sus empeños en esa dirección de manera intermitente, desde los años de *Controversia*. Esta apuesta, la revalorización del decisionismo schmittiano, para pensar el presente y porvenir de la democracia, mantiene sensibles diferencias con la concepción de “pac-

1 Juan Carlos Portantiero, *La producción de un orden*, Buenos Aires, 1988, Nueva Visión, p 89.

2 José M. Aricó, “Presentación” en Carl Schmitt, *El concepto de lo político*, Buenos Aires, 1984, Folios, p X.



to democrático” que avanzan algunos de sus compañeros del Club de Cultura Socialista por la misma época. No es la única diferencia; de hecho Aricó rechaza por entonces la diferenciación entre consolidación y profundización de la democracia que otros intelectuales, ligados orgánicamente con el gobierno de Raúl Alfonsín, impulsaban.

Como tendremos oportunidad de ver en el último capítulo dedicado al tema de la democracia en Aricó, esa marca o huella schmittiana no es ocasional ni transitoria en su abordaje de la cuestión; puede decirse que se prolonga en intervenciones sobre la coyuntura desde algunas páginas de *La Ciudad Futura* y en otras más académicas como el encuentro sobre *Lo popular en América Latina* que tuviera lugar en Lima en 1986 y que concluye con un texto de Aricó en muchos sentidos visionario, titulado “El difícil camino de la reforma democrática”. Aricó ya ha asumido por entonces una perspectiva que le permite complejizar los enfoques y rehuir de las garantías teóricas para pensar los problemas. Es por eso que su reflexión sobre la democracia desbroza, en algún sentido, una concepción inédita del socialismo, aunque anclada en memorias soterradas del sujeto popular y en las fragmentarias ideologías de la modernidad latinoamericana.

En un gesto que pretende ser un homenaje, se incluyen en el libro tres notas que configuran un Apéndice, diseño que Aricó gustó reiterar en sus libros, por caso en dos de ellos: *Marx y América Latina* y *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*. En estas notas incluimos la indagación sobre algunos materiales adicionales: la segunda época de *Pasado y Presente*, ciertas polémicas latinoamericanas en torno a la lectura de Mariátegui y en torno a *Marx y América Latina* y, finalmente, una posible respuesta a un desafío planteado oportunamente por Omar Acha desde las páginas de *Prismas, revista de historia intelectual* en torno a *La cola del diablo...* Como ya se habrá percatado el lector atento, *Nada por perdido* puede ser en realidad un *pretexto*: el que presenta y dispone para una lectura desde el presente—que nunca es uno, que nunca se *re* une, como acertadamente afirma Derrida—un corpus de textos quizás poco conocidos, entramados con otros de mayor difusión, de uno de los más altos exponentes del pensamiento crítico latinoamericano contemporáneo; textos que abren otras lecturas posibles, lecturas que nos permitan heredar algo que, en realidad, también nos constituye

con anterioridad a cualquier posicionamiento, como una gramática o un filón de lenguajes políticos que enuncian un horizonte que, al mismo tiempo, es una tarea: el de no dar por perdido lo que alguna vez aconteció.



## Capítulo I

### **Textualidad, dispersión y orden del discurso.**

#### **Notas para una lectura de José M. Aricó**

*Un heredero no es solamente alguien que recibe, es alguien que escoge y que se pone a prueba decidiendo. Esto es muy explícito en Espectros de Marx. Todo texto es heterogéneo. También la herencia, en el sentido amplio pero preciso que doy a esa palabra, es un "texto".*

*Jacques Derrida*

*...toda actividad humana de transformación de la sociedad es, de una manera u otra, una actividad política, y el hombre se realiza en ese mismo proceso de constitución de esa actividad que él llama política, asuma ésta la forma que asuma.*

*José M. Aricó*



I. *Pensar la política* a partir de un corpus de textos que no se deja reunir ni periodizar sin el ejercicio de cierta *fuera*. Ensayar *otra* lectura, volver sobre ellos, aun a riesgo del inevitable error que espera agazapado en el género de escritura en cuestión. Abrir el discurso, en clave política, desde los intersticios, desde las no correspondencias del presente. Leer la forma del ensayo en Aricó, los signos de la crítica, de una época de la crítica, con especial énfasis en la intensidad política de esa práctica textual. Propósitos de indagación en trazos dispares. ¿Por qué leer hoy a José Aricó? ¿Qué implica *leer* a Aricó desde el presente complejo y a la vez intenso de América Latina? Quien esto escribe no conoció personalmente al autor, ni perteneció a los círculos de su actuación histórica. En parte, por diferencias generacionales y, también, porque en la periferia de las metrópolis, los círculos intelectuales o culturales, sencillamente, no existen. Mi vínculo con el pensamiento de Aricó está mediado, casi exclusivamente, por un trabajo —obstinado trabajo— de lectura. Por habitar un paisaje de provincia, una de las tantas *fronteras* entre el campo y la ciudad en América Latina, esta lectura hace paralaje en tramas vinculadas a la modernidad, a la difícil y ambigua modernidad latinoamericana, a sus tensiones irresueltas, marcadas a fuego por la persistencia de una cultura de contrarreforma y, al mismo tiempo, por la fragmentación y yuxtaposición de temporalidades alumbradas al calor de un modernismo cultural y político marginal, en disputa y, a la vez, como intentaré mostrar, atravesado por la tragedia de su propia historicidad.

Tuve, en mis años de formación de grado, una vaga noticia de la experiencia de *Pasado y Presente*, de cierto *aura* en torno a la memoria dispersa de su irradiación en la Córdoba de los *años incandescentes*, según la expresión acuñada por Aricó para aludir a los años sesenta / setenta. Como parte de esa experiencia de temporalidades, no sólo heterogéneas, sino enervadas en antagonismos aún en solución, se encastra el vacío, la sombra de la ausencia; huella persistente y silenciosa de la dictadura. En la biblioteca de la Universidad Nacional de Río Cuarto, no había (no hay), un solo ejemplar de *Pasado y Presente*. Cuando inicié mis estudios de posgrado, las referencias a la figura y a la intervención de Aricó se multiplicaron. Sin embargo, sus textos eran de difícil acceso. Sólo circulaba *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina* y algún ejemplar de *Entrevistas*, el libro compilado por el trabajo incansable de Horacio Crespo,

editado en 1999. La Biblioteca José M. Aricó, el archivo personal del autor, alojado en la Biblioteca Central de la Universidad Nacional de Córdoba, no facilitaba por entonces la tarea. Quizás ese obstáculo haya incrementado mi deseo de leer. Aricó era recordado, su memoria era venerada, pero sus textos parecían ser poco leídos más allá de un pequeño círculo.

¿Por qué leer a Aricó en tiempos de posmarxismo militante? ¿Por qué leerlo en un horizonte marcado, para la filosofía política, por el pensamiento político postfundacional o por la agenda no histórica de los estudios culturales? Tal vez porque esas mismas evidencias no cancelan la potencia de un pensamiento, de *otro* pensamiento, que también habita *este* tiempo. La emergencia de un nuevo momento de lo político en América Latina, no subsumible en ningún mono-teísmo del método y, sin embargo, diversamente determinado por la re inscripción o el *doble registro* de la memoria de un acontecimiento de modernidad radical, también inscribe en sus pliegues el nombre de José Aricó. Claro está que esta re inscripción tampoco puede ser leída en clave de esencia / apariencia, o en la linealidad de un *simulacro*. Como dice Ernesto Laclau:

*Ya están lejos los tiempos en que la transparencia de los actores sociales, de los procesos de representación, incluso de las presuntas lógicas subyacentes al tejido social, podría ser aceptada de manera a problemática. Por el contrario, cada institución política, cada categoría de análisis político se nos presenta hoy como el locus de juegos de lenguaje indecidibles<sup>1</sup>.*

Si esos juegos son indecidibles, nada impide trazar diagonales entre ellos con el propósito de pensar la dislocación de nuestros propios tiempos y lugares de la política.

Lectura, por tanto, que busca abrir los pliegues de ese momento moderno marginal y descentrado que la cultura de izquierda instituyó y multiplicó en una suerte de *foquismo* de la palabra, en sus revistas<sup>2</sup>. El formato revista, en los sesenta, además de mantener un

1 Laclau, Ernesto, *Misticismo, retórica y política*, FCE, Buenos Aires, 2002, p. 59.

2 La identificación de las agrupaciones de izquierda en los sesenta como *focos desarrollados* es introducida por Rubén Sergio Caletti en "Los marxismos que supimos conseguir", en *Controversia, para el examen de la realidad argentina*, N° 1, México, octubre de 1979, p. 18.

parentesco genérico / epocal con la estrategia foquista, puede dar cuenta, a su modo, de la intensificación creciente de aquello que Ernesto Laclau denomina *márgenes de indecidibilidad estructural*; esto es, una serie de dislocaciones que ya no podrán ser contenidas en los viejos odres de la ortodoxia y la disciplina partidaria comunista, según testimonia la experiencia de *Pasado y Presente*. Como afirma Manuel Asensi Pérez a propósito de *Tel Quel*, la revista, por entonces, es una *forma*, “un medio a través del que los intelectuales redefinen sus posiciones, lo cual les permite ir más allá de las clausuras de las convenientes instituciones”<sup>3</sup>. Un dispositivo para habilitar pasajes clausurados por la cultura oficial, algo que ya había denunciado la, por entonces agotada pero fecunda, experiencia de *Contorno*. El itinerario intelectual de Aricó empieza a recortarse, desde esta perspectiva, como una intervención, un momento de alta intensidad cultural y política con epicentro en Córdoba. Momento de modernidad que re inscribe otras rebeldías generacionales, como aquella de la Reforma Universitaria. Pero, además, esa misma intensidad acuña su condición crítico política en una especie de *doble sello* subjetivo: contra la cultura oficial del partido comunista, en una apelación al Lenin de las *Tesis de abril* y al Gramsci *nacional popular* y, también, en la necesidad de recomenzar, propia de una generación *sin maestros*.

La lectura de Aricó abre otro modo de mirar algunas cuestiones que no dejan aún de asediar a la teoría política latinoamericana; entre ellas, la cuestión de la desigualdad, de la subalternización de clases, grupos, pueblos y culturas, la postergación permanente de sus mayorías; la gran cuestión de la *emancipación* y de los relatos (mitos) que nutrieron y aún nutren a las voluntades populares y, por sobre todo, las relaciones entre intelectuales y subjetividad política popular. Ante esas cuestiones que persisten, el trabajo de lectura de un pensador militante como Aricó, marginal a la universidad, forjado en una dramática intelectual en la cual los nombres de Marx, de Engels, de Lenin, de Gramsci, de Mariátegui, de Hernández Arregui, de Louis Althusser, de Otto Bauer, de olvidados actores teórico políticos de la Tercera Internacional, de Walter Benjamin y de tantos otros, semejan pasajeros de un viaje cuya hospitalidad desmesurada es el signo de la laboriosidad arborescente de un pensamiento, abre

3 Asensi Pérez, Manuel, *Los años salvajes de la Teoría. Philippe Sollers, Tel Quel y la génesis del pensamiento post estructural francés*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2006, p. 210.



para la investigación un desafío doble: mostrar los anclajes de esa práctica, los momentos de verdad; las *plusvalías de sentido* que, lejos de oficiar como mera recepción, transitan los senderos sinuosos de la *traducción* como práctica político cultural y como *oficio* capaz de reencender heurísticamente a las teorías. Como enunciara Oswald de Andrade, hacia fines de la década del veinte, nuestra modernidad es *antropofágica*: “Sin nosotros Europa no tendría siquiera su pobre declaración de los derechos del hombre”<sup>4</sup>, dice el poeta brasileño. Aricó parece invertir la condición hostil de la modernidad antropofágica de la vanguardia del veinte por una *hospitalidad babilónica* en la cual la palabra *socialismo* dice y vincula todo aquello que puede ser una *lección a contrapelo* y no un destino inexorable, aun cuando esa lección implique una feroz autocrítica.

Por otra parte, el desafío de identificar en la lectura marcas, huellas, índices capaces de merodear lo *real* de ese pensamiento; es decir: aquellos silencios o espacializaciones, los *puntos de fuga* a partir de las cuales un pensamiento de lo político es obligado, una y otra vez, a *recomenzar*, a refundar su perspectiva en los límites de sus propias condiciones de enunciación. Nada extraño, para alguien como Aricó, forjado como intelectual en la cantera de Marx, “filósofo del eterno recommienzo”<sup>5</sup>, según Etienne Balibar. Asumir estos desafíos permitiría, tal vez, visualizar de otro modo unos procesos de modernidad cultural y política no siempre atendidos en relación con las marcas de su propio modernismo e interrogar de manera más amplia, no circunscripta a una perspectiva unidimensional, la reflexión en torno a lo que Nicolás Casullo identificara como una *falta*, una *ausencia* en nuestras décadas de democracia: la reflexión en torno a la revolución derrotada<sup>6</sup>. Dicho de otra manera, abrir la cita entre generaciones que re inscribe la palabra *política* en nuestro propio tiempo, asediado por la conjura de la anti política, o por su reducción a una especialización técnico burocrática.

**II.** *No hay lectura inocente*, como dice Althusser. ¿Desde dónde leer? Siempre se lee desde algún lugar. Lugar entramado también, constitutivamente, en unos textos, en varios *corpus* de textos. Como

4 De Andrade, Oswald, *Manifiesto Antropófago*, en Schwartz, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas*, FCE, Buenos Aires, 2000, p. 175.

5 Balibar, Étienne, *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006, p. 10.

6 Cf. Casullo, Nicolás, *Las cuestiones*, FCE, Buenos Aires, 2007.

no existen los *no lugares*, ninguna enunciación puede saltar sobre su propia sombra. Una primera evidencia remite a la existencia de una textualidad que reenvía al nombre de José Aricó. Como todo *texto*, admite, en principio, una diversidad de abordajes: hermenéuticos, reconstructivos, deconstructivos; desde la historia social o desde una perspectiva de historia intelectual, por mencionar algunos. Aquí se propone una *lectura* de esa textualidad desde su condición de práctica significativa, siempre capaz de producir excedentes de sentido. La conjetura que avanzamos es que esa práctica –discontinua, fragmentaria, heterogénea– *hace trazo*, sin embargo, en problemáticas aún abiertas, en una zona fronteriza entre teoría, sujeto y prácticas políticas / culturales. Lectura que, inevitablemente trabaja en la *deconstrucción* de otras lecturas, que intenta exponer sus gramáticas, interrogar sus presupuestos, perforar alguna clausura hermenéutica que pesa sobre el legado de José Aricó. Estrategia destinada a abrir el texto y trabajar sobre una herencia, sobre su carácter nunca dado; pero también sobre la imposibilidad de abandonar, sin más, el *heredar*; de construirse una alteridad radical, en una operación semejante a un cambio de piel, susceptible de ser datado y periodizado. Se disputa una filiación, aún en el parricidio. En tiempos de democracia sin adjetivación, Aricó narra su autobiografía intelectual en dos textos que comparten un léxico imposible de escindir de la experiencia propia de una subjetividad comunista<sup>7</sup>. Si bien uno de esos textos es referido a la figura de Walter Benjamin, las huellas que distinguen a Benjamin en el texto de Aricó bien podrían ser trazos autobiográficos: “comunista sin partido” [...] “crítico militante”, “en el centro de tensión de diversas y contrastantes corrientes de pensamiento”<sup>8</sup>. En *La cola del diablo*, en el *ocaso* de la *primavera* democrática, Aricó se interroga en torno a la posibilidad de democratizar la sociedad sin la hipótesis límite de *otra* sociedad, sin gobernantes ni gobernados<sup>9</sup>.

Estas marcas en los textos de Aricó, no es que se tornan visibles, de pronto, desde una exterioridad arbitraria. Beatriz Sarlo, en una

---

7 Cf. Aricó, José, “Walter Benjamin, el aguafiestas”, en *La ciudad futura*, N° 25-25, Buenos Aires, 1991, p. 15; ver también “La construcción de un intelectual”, en *Punto de Vista*, N° 43, Buenos Aires, 1993, p. 2.

8 Aricó, José, “Walter Benjamin, el aguafiestas”, op. cit., p. 15.

9 Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, p. 27.

intervención a propósito de la presentación del documental de Rafael Filipelli sobre Aricó, dice que “Lejos como estuvo siempre de la academia, Aricó pensaba en la dimensión continental de una problemática, articulando siempre la vocación política con el deseo de saber”<sup>10</sup>; más adelante, en la misma intervención, concluye: “En esta época de crisis de los intelectuales y reciclaje académico o técnico de los saberes, le debemos también la reafirmación de la figura dramática del intelectual socialista”<sup>11</sup>. Dramática que convoca a pensar y a intervenir, aun en las épocas más oscuras, desde algún lugar capaz de *intencionar* las voluntades colectivas<sup>12</sup>. Las palabras de Sarlo, enunciadas en 1992, en plena hora de los sepultureros de Marx y de repliegue de lo político, hoy suenan menos en sordina, aun cuando esa dramática se mantenga en solución, sobre todo en la colonización sistémica de la vida intelectual que tiene lugar en las universidades, proceso resistido con intensidad diversa desde múltiples espacios en la última década.

El pensamiento de lo político que va de *Pasado y Presente a Marx y América Latina*, por tanto, también puede ser leído como un momento político cuya potencia impropia, no específica, es la de un *pensar en subjetividad*. Podemos, con Bruno Bosteels, leer esa secuencia, como uno de los *espectros* de la revolución que surcan las décadas del sesenta / setenta<sup>13</sup> y le sobreviven como una memoria indócil. No en el sentido peyorativo de una irrealidad imaginaria, o de una fantasía melancólica, sino como *re inscripción*, en un nuevo registro, de aquello que Badiou denomina “subjetividad transtemporal de la emancipación”<sup>14</sup>. Desde esta perspectiva, un acontecimiento se define como político, no en virtud de su capacidad para alojarse en una topología específica, previamente determinada (el partido / el Esta-

---

10 Sarlo, Beatriz, “En memoria de José Aricó”, en *Punto de Vista*, N° 41, Buenos Aires, diciembre de 1991, p. 1.

11 *Ibíd.*

12 Cf. Aricó, José, *Entrevistas. 1974-1991*, Centro de Estudios Avanzados, Córdoba, 1999, p. 185.

13 Estrictamente, Bruno Bosteels piensa en clave metapolítica la práctica poético / militante de José Revueltas en el 68 mexicano. Cf. Bosteels, Bruno, “Travesías del fantasma: Pequeña metapolítica del 68 en México”, en *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos hacia el comunismo*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2013, p. 29-79.

14 Badiou, Alain, *De un desastre oscuro, sobre el fin de la verdad de Estado*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006, p. 16.

do / el gobierno / el sindicato, la clase en su determinación económica, etc.) sino por su potencia para *re inscribir* una subjetividad en situación. En palabras de Alain Badiou, *política*, en este sentido, implica una “materialidad colectiva”, efectiva como *pensamiento*. Al sujeto de dicho pensamiento lo nombra, en plural, la palabra *militantes*. La potencia de tal pensamiento radica, precisamente, en que rompe la topografía que circunscribe la especificidad de lo político a una esfera: “Un pensamiento político es topológicamente colectivo, lo que quiere decir que no puede existir sino como pensamiento de todos”<sup>15</sup>, afirma Badiou. Que la práctica de intervención de Aricó pueda ser leída o no en clave *metapolítica*, no es algo que pueda decidir ni la evaluación heterónoma que sentencia su fracaso o su derrota, ni la insistencia que periodiza su anacronismo; esta insistencia *dice* mucho, en cambio, en torno al inconveniente de su actualidad.

Estas decisiones conceptuales se encaminan a mostrar que el pensamiento político de Aricó no es un recuerdo que flota a espaldas del texto que lo reclama como autor y enunciador de una práctica crítica. Práctica, por otra parte, que desde ciertos supuestos de la ciencia social contemporánea, sólo sería accesible a la tarea metódica del etnólogo, interesado en el registro de un pasado ya periodizado, puesto en su lugar por una historiografía científica, despojada de toda contaminación política. Horacio Crespo ha referido, tempranamente, este prejuicio acerca del trayecto trazado por Aricó:

*“Pancho escribió poco”, es una frase reiterada por algunos de sus amigos, de sus conocidos, compañeros de empresa intelectual, por académicos y políticos. Otras veces, la misma idea se sugiere, apenas. La afirmación tiene alcances complejos. ¿Qué se dice cuando se afirma que escribió poco? En principio, hay que desplazar el aserto de su presunta precisión cuantitativa, ya que no se compadece con la realidad. La producción escrita de Aricó es bastante extensa [...]. La cuestión es otra: es una producción dispersa<sup>16</sup>.*

Responder a la pregunta de Horacio Crespo y determinar algunos de sus complejos alcances implica en principio, para nosotros, in-

15 Badiou, Alain, *Compendio de Metapolítica*, Prometeo, Buenos Aires, 2009, p. 110.

16 Crespo, Horacio, *Celebración del pensamiento de José Aricó*. [En línea] Extraído de: [www.arico.unc.edu.ar/pdf/crespo.pdf](http://www.arico.unc.edu.ar/pdf/crespo.pdf)

terrumpir cualquier pretensión *esotérica*. Si “Pancho escribió poco” se acepta como un enunciado verdadero, el lugar en el que habría de indagar cualquier interés en torno a su pensamiento no sería ese supuesto puñado de textos, sino la palabra del *testigo*, de los testigos de ese pensamiento, de alguna manera aludidos por la afirmación del propio Crespo (amigos, conocidos, compañeros de empresa intelectual, etc.). Despachar así el asunto tiene como efecto, no necesariamente programado ni deseado, pero sí efectivo, clausurar toda otra vía que no conduzca a la palabra del custodio, erigiéndose esta última, performativamente, en la malla de un *orden del discurso* en torno al pensamiento de Aricó.

Pero, como el propio Crespo afirma, respaldado por el intenso trabajo desplegado por él mismo para reconstruir una textualidad que inscribe el nombre de *Aricó* en el legado abierto por Marx, ése no es el caso. Aún en su dispersión y fragmentación, ese texto abre para nosotros una lectura en tanto pensamiento de lo político inescindible de su mismo entramado significante y de las condiciones no clausuradas de su *destinación*. ¿Quiénes son los lectores de un texto? ¿Quiénes son sus contemporáneos? Si ese texto sigue *abriendo* lecturas, no es válido suponer que toda lectura posible deba ajustarse a repetir y reproducir las gramáticas que periodizan y, en cierto modo, normalizan su circulación, muchas veces, a espaldas del mismo. El *texto Aricó*, un conjunto heterogéneo de trazos densos y de huellas sutiles de los *incandescentes años* de la Argentina y de América Latina, en nuestro *largo* siglo XX, inscribe un pensamiento de lo político que se muestra indócil a esas prerrogativas. Las excede. Toda escritura excede las pretensiones de su reducción a documento, a testigo de una presencia sin fisuras ni derivas: “Desde que hay escritura la presencia no es posible”<sup>17</sup>, como afirma Emmanuel Biset. Pero, más aún como enunciado de una subjetividad política, esa apertura es reclamada, si cabe la expresión, ontológicamente, como punto de partida: “la situación es abierta, nunca cerrada, y lo posible trabaja su infinitud subjetiva inmanente”<sup>18</sup>, como afirma Badiou. Pensamiento por tanto, que, para nosotros, no preexiste a su escritura; y en tanto enunciación, *decir* que siempre es un “querer decir”<sup>19</sup>, y no un *reflejo expresivo* de una pensamiento que habría habitado una zona *viva*,

17 Biset, Emmanuel, *El signo y la hiedra*, Alción, Córdoba, 2013, p. 128.

18 Badiou, Alain, *Compendio de Metapolítica*, op. cit., p. 110.

19 Cf. Derrida, Jacques, *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 2000, p. 205.

accesible en su transparencia y presencia plena sólo a un círculo de hablantes y, ahora inaccesible a la(s) lectura(s) que ese misma textualidad habilita, excediendo ese círculo. Se trata, más bien, de abrir otra lectura, desde otro lugar y otro tiempo. Re inscribir el gesto modernista del propio Aricó: el montaje de otro pensamiento de la política en la inconveniencia de los tiempos.

III. Dicho de otro modo: cuestión de la *historicidad* de un pensamiento, de su vínculo *real* con la temporalidad. Ésta ya no puede ser concebida como “formada por el encadenamiento *sucesivo* de presentes idénticos a sí mismos y de sí mismos contemporáneos”<sup>20</sup>, esto es, como nexo causal de pasados que *explican* el presente, a medida que los reconocemos como lastres muertos, objetos distanciados, objeto de una mirada absoluta, la mirada del historiador, que planea soberana en el presente. Necesitamos otro pensamiento de la historicidad. Uno capaz de romper el marco serializado de los historicismos. En esta dimensión, el trabajo de Aricó es señero. Su intervención se trama como crítica del presente y desde allí remonta la deconstrucción de memorias soterradas, de experiencias descartadas por la propia historia política de las izquierdas. Política de la teoría que es índice, huella de la frecuentación de Gramsci y de Benjamin. En esas reconstrucciones, tiene lugar una tarea de *traducción* en tanto *crítica*, como resistencia a todo lo cristalizado en la propia teoría marxista, como dislocación de toda prerrogativa centralista o de origen. En esa línea de trabajo, en el exilio, Aricó emprenderá una larga indagación en torno al *vía crucis del marxismo latinoamericano*, que no abandona ese imperativo que para él asume la crítica –su intervención en el presente– y desde allí se reconfigura como necesidad de encontrar un nuevo punto de partida *desde abajo* para la historia política latinoamericana, desde los jalones que marcan las crisis y las derrotas del movimiento popular. Puede decirse, desde estos presupuestos, que aquella *crisis* que para Aricó está en la base de un proyecto como *Pasado y Presente*, expresada en el editorial del primer número de la revista, es reencontrada al final de su trayectoria desde otras condiciones que, sin embargo, retornan sobre el problema de las relaciones entre intelectuales y clase obrera a la que remitía

---

20 Derrida, Jacques, *Espectros de Marx, el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1995, p. 84.

esa crisis en una de sus manifestaciones o, para decirlo en su último léxico, entre “proyecto reformador” y “política de transformación”, uno de los nudos problemáticos de la modernidad latinoamericana, tal la formulación que alcanza en sus últimas intervenciones.

Esta suerte de *hilo rojo* que “insiste” como marca en esta textu-  
lidad, puede ser leída como momento de un tipo de concepción  
esencialista de los procesos históricos por parte de Aricó. Aunque  
también puede ser abordada como huella de una intensidad del pen-  
samiento que excede todo encapsulamiento historicista. Como agu-  
damente distingue Slavoj Žižek, es propio del historicismo recurrir a  
los contextos –pretendidamente objetivos o estructurales, en el caso  
del marxismo clásico, socio culturales para la historia social, lingüís-  
ticos o simbólicos en la historia intelectual– para dotar de fuerza  
explicativa a una hermenéutica y secuenciar, en un *continuum* más o  
menos homogéneo entre discontinuidades, las etapas de un pensa-  
miento. Como muestra Žižek,

*...la primera compulsión de ese pensamiento es realizar un ordena-  
miento de los edificios teóricos en “fases” [...] Desde luego, este tipo  
de ordenamientos tienen algún efecto tranquilizador; el pensamien-  
to se vuelve transparente, aparece adecuadamente clasificado...  
pero perdemos algo: en realidad perdemos lo crucial, el encuentro  
con lo Real<sup>21</sup>*

de ese pensamiento. Puede pensarse, antes bien, que cada una  
de esas fases es un intento de rodear, de indicar, de aproximar “la  
*cosa* del pensamiento que constantemente aborda, elude, y a la que  
incesantemente vuelve”<sup>22</sup>. Una lectura atenta a la historicidad de la  
enunciación de una práctica discursiva no necesariamente debe ren-  
dirse ante alguna forma de historicismo. Como observa el filósofo  
esloveno:

*...la historicidad difiere del historicismo porque presupone algún  
núcleo duro traumático que persiste como lo mismo no histórico y*

---

21 Žižek, Slavoj, *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Paidós,  
Buenos Aires, 1998, p. 140.

22 *Ibíd.*

*las diversas épocas históricas son concebidas como intentos frustrados de aprehender ese meollo.*<sup>23</sup>

Esta aproximación del esloveno no es totalmente externa a las intuiciones del pensamiento de Aricó, a la hora de soldar los pasajes entre historia y política:

*...el problema, en definitiva, sigue siendo el de todo aquello que escapa a la determinación epocal, el de ese plus de significaciones irreductibles al tiempo histórico en el que las teorías se conformaron y que apuntan a problemas no resueltos, a demandas de la realidad insatisfechas*<sup>24</sup>.

Desde esta perspectiva, más interesante que entrar en el *espíritu del pasado*, como si éste fuera un panteón de letras y de léxicos fosilizados es, para nosotros, indagar en torno al presente dislocado y habitado *secretamente* por ese pasado, a pesar de todas las *maquinarias del olvido*; como latencia, como memoria negada, como silencio o espacio en blanco –como anacronismo o interrupción–, en fin, como una voz, o unas voces que retornan transfiguradas. Desde nuestra perspectiva, interesa ese núcleo, ese *hilo rojo* del pensamiento de Aricó que es tramado en sus textos y que disloca cualquier pretensión de normalizar su pensamiento en períodos evolutivos, asimilables a un esquema teleológico, cuya última forma sería una socialdemocracia sin atributos, frente a la cual toda apelación de una voluntad popular se presenta, a su vez, nada más que como síntoma de un desvío, de lo viejo que se niega a morir y en esa negación prolonga y expande su larga agonía por el todo social.

La práctica de deconstruir una herencia, un legado en tanto “*perspectiva crítica* que esta incluye en tanto dimensión insuprimible de la contradictoriedad del mundo”<sup>25</sup>, como dice Aricó, es una práctica de elección, de decisión, de *criba* destinada a enfatizar y retener determinadas dimensiones de esa herencia. También de abandonar otras; por obsoletas, por no históricas, por esclerosadas o necrosadas. Esa práctica es, de hecho, una disputa: la disputa por desenmascarar

---

23       Ibíd.

24       Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit., p. 28.

25       Aricó, José, *Marx y América Latina*, FCE, Buenos Aires, 2010, p. 274.



aquello que ilegítimamente se apropian los custodios oficiales de una tradición, aun de una tradición crítica, como puede ser el marxismo. La potencia de esa práctica se configura en su impropiedad; en su carácter no específico, en la intensidad que puede adquirir, en su carácter relacional con *cualquier* otra práctica. Lo político de un pensamiento radica en que puede ser de todos. Cualquiera puede ser un militante. Pero más aún, lo propio de una política de emancipación es exhibir / abrir la *infinitud de la situación*, como dice Alain Badiou. ¿Qué quiere decir esto? Que ninguna situación es acabada. No hay nada más ideológico, en términos subjetivos, que pactar con el fin: de la historia, de los relatos de emancipación, de la política. No hay fin de la historia y lo que nos sobrevivirá, sin duda alguna, es la ideología. Toda política de emancipación *refuta el ser para la muerte*<sup>26</sup>. Dicho en términos más próximos a nuestra indagación: aquello que no pudo ser ayer, *puede ser*. Hoy o mañana. Por eso Aricó reitera en sus últimas intervenciones una sentencia tomada de las tesis de Walter Benjamin sobre el concepto de historia: *No dar nada por perdido; no dar por perdido lo que alguna vez aconteció*. Nombre luminoso e iluminante para una subjetividad política: somos los que no dan nada por perdido, en ruptura libre con la *impuesta* finitud de la situación, en ruptura con su cancelación como acontecimiento. La verdad del acontecimiento, también es un trabajo. Trabajo poético, como el de retener aquello que se desvanece y deja tras de sí un nombre vacío<sup>27</sup>. Si la lectura es un oficio que *recolecta señales*, también lo es cuando esos índices resisten la lectura y reclaman ser *re escritos*.

IV. Por esto, nos interesa *leer* a Aricó. No habría aquí, entonces, un *afuera* del texto<sup>28</sup>. Toda intencionalidad, todo pensamiento de Aricó, existe *para nosotros* en la modalidad del texto: en el entramado de huellas y de marcas de ese *querer decir*, que es el texto. Si es verdad que el texto es un *querer decir*, esto es, una modalidad del *deseo*, no menos cierto es que se trata también, desde esa misma condición, de una “práctica significante”<sup>29</sup>: significación producida

26 Badiou, Alain, *Compendio de Metapolítica*, op. cit., p. 110.

27 Como afirma Badiou: “el concepto ontológico de la democracia o del comunismo, da igual” (Badiou, Alain, *De un desastre oscuro. Sobre el fin de la verdad de Estado*, op. cit., p. 18).

28 Cf. Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1971, p. 202.

29 Barthes, Roland, *Variaciones sobre la escritura*, Paidós, Buenos Aires, 2003, p. 142.

en la relación agonística entre unos sujetos, unas lenguas y los discursos que disputan un lugar en la enunciación. El texto también es una *productividad*; un cierto trabajo, una fuerza que desencadena el sentido y lo distribuye, más allá de los custodios habituales de su significación *canonizada*, o de su apropiación y acumulación si cabe el término, es decir, más allá de su inscripción en una forma del capital. Si siempre hay plusvalías de sentido en disputa, éstas se deben, como nos recuerda Derrida, a que “la ausencia de significado trascendental extiende hasta el infinito el juego y el campo de la significación”<sup>30</sup>. La textualidad es índice del ser *in* apropiable del sentido: su pertenencia es, por derecho, el porvenir; las fuerzas que lo desencadenan desde la inmanencia del texto, pertenecen a lo abierto: asociación de productores libres (comunismo) o democracia (multiplicidad infinita cualquiera). Como señala Roland Barthes: “el significante pertenece a todo el mundo”<sup>31</sup>. Pertenece a los *herederos*, esto es, a aquellos muchos, ontológicamente infinitos, que nos constituimos históricamente como sujetos, a partir de un *legado*. No es, por tanto, indiferente para nuestro propósito indagar en la densidad de este heredar y de esta constitución por el legado. También se inscribe en esa textualidad la condición ontológica de toda lectura, toda gramática de reconocimiento. En suma, ningún pensamiento se pone a resguardo de su propia inscripción.

“Una herencia nunca se re une, no es nunca una consigo misma”,<sup>32</sup> dice Jacques Derrida en *Espectros de Marx*. “Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir en la *inyunción* de reafirmar eligiendo”<sup>33</sup>. Pluralidad agonística de la herencia y del origen, como también pone de manifiesto Hannah Arendt; lo común, ese mundo que habitamos, “como todo lo que está en medio, une y separa a los hombres al mismo tiempo”<sup>34</sup>. Ese *medium*, ese inter agonístico es ineliminable. Nos antecede y nos sucederá. Desde estos presupuestos, una herencia, un legado, nunca se deja simplemente *apropiar*, no es algo dado, como un capital a ser poseído, acumulado, monopolizado. La herencia es tal porque su condición es lo *impropio*,

---

30 Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 385.

31 *Ibíd.*, p. 144.

32 *Ibíd.*, p. 30.

33 *Ibíd.*, p. 30.

34 Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2011, p. 62.

aquel darse a la comunidad de los que no tienen ninguna *propiedad* en común. Una herencia es tal porque *difiere*, y en el diferir se da desde un lugar que nunca es uno, desde un compromiso que nunca es uno, más que en la decisión que reafirma esa herencia, o en el porvenir que anuncia y promete para los muchos que heredan y se constituyen *en común* en ese legado, en esa promesa. *Criba, crítica entre los varios posibles que habitan la misma herencia*, dice Derrida. Posibles que habitan contradictoriamente, agonísticamente, en torno a un secreto. “Si la legibilidad de un legado fuera dada, natural, transparente, unívoca, si no apelara y al mismo tiempo desafiara a la interpretación, aquél nunca podría ser heredado”<sup>35</sup>. El legado abre *una* lectura entre lecturas. Una lectura entre las diferentes lecturas posibles que lo habitan bajo el mismo yugo que cargan los herederos, puestos a decidir, a *reafirmar eligiendo*. Esta apertura siempre excede las alambradas de lo homogéneo y, a la vez, no indiferencia el lugar de la lectura, una lectura. Así, por caso, Borges escande la pretensión esencialista de Lugones, con la sentencia que constata la ausencia de camellos en *El Corán*, como inversión del culto del color local que definiría a la tradición argentina. Somos herederos del universo –no hay temas argentinos o latinoamericanos– pero desde un lugar que no es intercambiable. Heredamos desde *esta* orilla del universo. Desde las muchas topografías que son esa orilla. Pudimos decir *comunismo*, como *comunismo inkaico*, al decir de Mariátegui<sup>36</sup>. Cuestión que aquí sólo cabe mencionar, pero que insiste desde perspectivas no exentas de esencialismo ¿En qué sentido cabe adjetivar la práctica textual de Aricó como latinoamericana? No precisamente en el cultivo de un giro que sustituye a Marx por José Carlos Mariátegui o Waman Puma de Ayala, bajo el imperativo que identifica toda procedencia europea con “eurocentrismo”. Tampoco en el abandono de la modernidad por su identificación en bloque con el proyecto colonial blanco europeo nordatlántico. Menos aún en la claudicación anti política *subalternista* que identifica la misma condición subalterna con un *potencial de emancipación*. Como veremos en el capítulo tercero y en su *Coda*, la lectura de Mariátegui ensayada por Aricó inscribe una memoria olvidada de la creatividad del marxismo de Mariátegui, de su oficio como traductor de un lenguaje político.

35        Ibid., p. 30.

36        Mariátegui, José Carlos, *Política revolucionaria, contribución a la crítica socialista*, T. II, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana y otros escritos, El perro y la rana, Caracas, 2010, p. 71.

Si es cierto que heredamos desde un tiempo que nos antecede, no lo es menos también que esa herencia se constituye como espera, como *por venir*, como lo *no advenido aún* del legado, como “lo que queda por ser: por hacer y por decidir”<sup>37</sup>. Si antes mencionamos la necesidad de otro pensamiento de la historicidad, es porque el tiempo, nuestro tiempo, se muestra *dislocado*, o como gusta decir Derrida, en el hiato de Shakespeare a Marx; el tiempo está *desquiciado*. Una de las razones por las que no puede pensarse la historicidad moderna nada más que como una temporalidad en términos de transiciones / secuencias en un proceso de secularización creciente es porque ninguna de las fases en que podamos conceptualizar esas transiciones es pensable sin algo que las coloque *fuera de quicio*. Si hay un legado que nos antecede y al mismo tiempo nos *espera*, por decirlo de manera rápida, es porque la temporalidad de ese legado y de esa herencia fue *violentemente desarticulada* e interrumpida. Ésta es una de las razones por las que el pasado no puede ser simplemente cancelado como un presente idéntico a sí mismo que habría quedado irremediamente a nuestras espaldas. Si nos constituye, no lo es sólo como aquella condición no elegida en la que hacemos la historia, no es sólo el *mundo de los muertos que pesa como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos*. Es también aquella vida no realizada que resiste a la muerte, que se las *ingenia* para *asediar* nuestra memoria, es decir, nuestro presente. Potencias no efectuadas, opciones reprimidas o descartadas. Esta manera de tematizar la temporalidad desde el fragmento, desde lo interrumpido, lo desechado, lo malogrado, es uno de los nervios del pensamiento de Aricó, que parece alentar desde la frecuentación de fuentes diversas: tempranamente, su propia comprensión de las relaciones entre teoría, movimiento real y crisis (de la teoría), a partir de la experiencia de cierto malestar en la cultura de izquierdas, cuya genealogía puede trazarse desde las polémicas que atraviesan a la Internacional, a lo que habría que sumar el trabajo de lectura de la obra de Antonio Gramsci, de Walter Benjamin y de un marxismo *a-tópico*, como el que emerge de la colección de *Cuadernos de Pasado y Presente*, por caso. Colección que, no arbitrariamente, Horacio Crespo vincula en su forma modernista con el proyecto de los *Pasajes* del propio Benjamin<sup>38</sup>.

37       Ibíd., p. 31.

38       Crespo, Horacio, “En torno a los cuadernos de Pasado y Presente”, en Hilb, Claudia, *El político y el científico, ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, p. 177.

Ese asedio espectral tiene, efectivamente, los contornos de una *dramática*. Dramática que, como veremos, no será de ninguna manera inmune a la negatividad desatada por aquella misma “astucia de la razón” que Aricó identifica, en los sesenta, con la emergencia de una “nueva generación”, la generación de los parricidas, la generación del Che, como la identificara David Viñas<sup>39</sup>. Negatividad que cancelaría toda dialéctica [y toda astucia de la razón] para resolverse en *tragedia*. En esta investigación, esto implica postular la lectura, *una lectura*, como método de acceso al *pensamiento* de lo político en Aricó<sup>40</sup>. Ahora bien, *leer* no equivale aquí a duplicar, repetir, “la relación voluntaria, intencional, que el escritor instituye en sus intercambios con la historia”<sup>41</sup>. No es, para nosotros, atenerse a lo dicho y fijado –cancelado– de ese pensamiento por otras lecturas, incluso la del propio Aricó, en el ejercicio historicista en que éste fue periodizado, en una sucesión de presentes, idénticos a sí mismos y susceptibles de clausura. Períodos con los cuales nuestro presente mantendría una relación de *superación*, en el marco de un supuesto *telos* evolutivo, o de *anomalía* y desviación, de farsa o simulacro, por no ajustarse a una filosofía de la historia supuestamente universal, que marcaría el espíritu del tiempo. No es tampoco, someterse a una imposible soberanía de autor; a quien el texto *presentaría* como el *sí mismo* que lo enuncia. Nuestra lectura, intenta una relación, no reductible a la identidad consigo del texto, identidad generalmente supuesta por el comentario, seguro de discurrir por el “lado puro del significado”<sup>42</sup>. Si, la pretensión de cientificidad –de la historia, de la sociología, de la ciencia social en sus variadas formas etnometodológicas–, necesita anular la trama significativa del texto, vaciarla para alojar allí un sentido que sólo la ciencia puede darle en el reaseguro metódico del procedimiento etnográfico, una lectura –siempre se realiza *una lectura*, (esta lectura) y de manera nunca acabada, siempre en proceso–, intenta restituir su productividad al texto, su potencia de decir, su fuerza heurística en el *querer decir*. *Lectura crítica que es producción de una estructura significativa*, es decir, *re escritura*:

---

39 Viñas, David, “Rodolfo Walsh, el ajedrez y la guerra”, en *Literatura y política II*, Santiago Arcos, Buenos Aires, 2009, p. 172.

40 El uso de la palabra pensamiento no tiene aquí ninguna connotación *mental*. Debe ser leído como sinónimo de *discurso*.

41 Viñas, David, “Rodolfo Walsh, el ajedrez y la guerra”, op. cit., p. 202.

42 *Ibíd.*, p. 203.

*...deconstrucción, desplazamiento y subordinación de los efectos de sentido y referencia [...] reconstrucción del campo textual a partir de las operaciones de intertextualidad o de la remisión sin fin de las huellas a las huellas; reinscripción en el campo diferencial del espaciamiento de los efectos del tema*<sup>43</sup>.

Como afirma Emmanuel Biset: “Si la herencia y el porvenir nunca están dados, leer *es* reescribir la tradición”<sup>44</sup>. Postular un pensamiento de lo político ateniéndonos a la misma trama textual de la práctica discursiva de José Aricó, implica introducirse entonces, un abigarrado pasaje, no exento de tensiones.

V. Una de esas tensiones remite a las *gramáticas de reconocimiento*. En el primer número de la revista *Prismas*, se reproduce un debate en torno a una intervención de Horacio Crespo<sup>45</sup> referida a la experiencia de *Pasado y Presente*. José Nun afirma allí que Aricó no entendió su papel en la historia contemporánea argentina; valiéndose de algunas categorías sociológicas de Zygmunt Baumann, dice Nun:

*Ha habido una tensión muy fuerte entre dos funciones del intelectual [...] entre el intelectual que se plantea como legislador, que le va a decir a la sociedad por donde tiene que marchar, el que hace la ley; y el intelectual que asume el rol mucho más modesto de traductor, de conector, de comunicador de experiencias diversas en sociedades y en mundos cada vez más complejos. Esta tensión fue muy característica de Pancho que, generalmente se equivocó como legislador y que fue excelente como intérprete*<sup>46</sup>.

El ecuatoriano Agustín Cueva refiere una desconfianza análoga ante la lectura de Mariátegui propuesta por Aricó:

---

43 Derrida, Jacques, *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975, p. 67.

44 Biset, Emmanuel, *El signo y la hiedra*, op. cit., p. 11.

45 Crespo, Horacio, “Córdoba, Pasado y Presente y la obra de José Aricó. Una guía de aproximación”, en *Prismas, revista de historia intelectual*, N° 1, Buenos Aires, 1997, pp. 139-146.

46 Nun, José, “Comentario a la ponencia de Horacio Crespo”, en *Prismas, revista de historia intelectual*, N° 1, Buenos Aires, 1997, p. 149.

...estudioso adentrado en los meandros del debate europeo, Aricó me deja siempre la impresión de pasar un poco al lado de las preocupaciones de JCM; casi como si hiciera un esfuerzo por traducir al lenguaje de los “blancos” el sui generis discurso del “cholo” peruano<sup>47</sup>.

Desde la perspectiva abierta por Gramsci en torno a la traducción / traducibilidad de lenguajes políticos, ¿es pensable la tarea del *traductor / intérprete* como una tarea *más modesta* que la del legislador / dirigente? ¿Es admisible, desde esa gramática, pensar la traducción como una práctica sólo *cultural* a la que le estaría *amputada* su dimensión política? Atendiendo a la ampliación del concepto de cultura operado por Gramsci, ¿es posible, desde sus notas, pensar la política como una práctica circunscripta a una topología específica? Como muestra Giorgio Baratta, la concepción gramsciana de cultura, al ser a la vez amplia y radicalmente *laica*, desborda los marcos de un campo regional<sup>48</sup>. La *traducción* de Gramsci, en los términos en que Aricó concibe una experiencia como *Pasado y Presente*, se moviliza en espacios análogos. En este punto, algunas consideraciones del propio Aricó no pueden ser pasadas por alto. Aun asumiendo las limitaciones y “equivocaciones” de esa experiencia, entre las cuales Aricó menciona su falta de *anclaje* político concreto, al mismo tiempo, inscribe dos orientaciones generales provistas por la lectura de Gramsci: a) “la preocupación por el examen del *contexto nacional* desde el cual deben pensarse los problemas de la transformación y la perspectiva socialista; b) el reconocimiento pleno del socialismo concebido como un *proceso* que se despliega *a partir de la sociedad, de las masas y de sus propios organismos e instituciones*”<sup>49</sup>. A esto, Aricó suma “la crítica radical del vanguardismo izquierdizante”<sup>50</sup>, vanguardismo en proximidad de límites difusos con toda perspectiva *iluminista* de la política. En este mismo texto, Aricó reafirma una concepción descentrada, *dislocada* y porosa de la teoría marxista, permeada por una *lectura* de Gramsci que privilegia “*la criticidad y la*

---

47 Cueva, Agustín, “El marxismo latinoamericano, historia y problemas actuales”, en *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*, CLACSO, Bogotá, 2008, p. 180. (Cursivas: GR).

48 Cf. Baratta, Giorgio, *Las rosas y los cuadernos*, Belaterra, Barcelona, 2003, p. 157.

49 Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit., p. 107.

50 *Ibíd.*, p. 105.



*historicidad*<sup>51</sup>, esto es, una “lectura de los hechos del mundo” y una “problematización de la teoría marxista”<sup>52</sup>; este doble movimiento, asumido como práctica de una visión “desprejuiciada, no ideológica, o para decirlo mejor, laica del marxismo”<sup>53</sup>, configura para Aricó la dimensión más sobresaliente de la experiencia de *Pasado y Presente*: su carácter marginal, inclasificable e incómodo para la cultura de izquierdas en Argentina: “la criticidad y la historicidad, me atrevería a sostener que fueron precisamente éstas [categorías] las que quisimos privilegiar, *sin haberlo logrado nunca del todo...*”<sup>54</sup>, concluye Aricó. Criticidad e historicidad que le llevarán, a comienzos de los ochenta, en el exilio mexicano, a reivindicar la fidelidad al movimiento de las masas como “único criterio marxista” para construir una política socialista<sup>55</sup>.

¿No es, acaso, algo propio, *constitutivo* de toda *historicidad*, este carácter *no logrado y no total*? Aquello que José Nun identifica como un fracaso político y un acierto *más modesto*, en el plano cultural, desde nuestra perspectiva, interroga esa misma separación en esferas: lo político, lo social, lo cultural. La apuesta de Gramsci, en gran medida, es suturar esa fragmentación. Esa sutura es también aquello que designa el nombre *hegemonía*. Los intelectuales, para Gramsci, son menos *legisladores*, vanguardia, elite —en el sentido supuesto por Bauman—, que un grupo social atravesado por tensiones que amenazan desgarros en esa autonomía, como postula la filosofía de la praxis. Aquello que, desde una perspectiva psicologista, se presenta como “patetismo de las clases medias” y “estructura de culpabilización”<sup>56</sup>, en Aricó adquiere otra densidad, ligada al peso que la misma relación entre intelectuales y clases subalternas irá adquiriendo en la historia del marxismo<sup>57</sup> y, particularmente, de un marxismo históricamente situado, puesto en juego en su potencia crítica para captar el *movimiento real*:

51       Ibíd., p. 108.

52       Ibíd.

53       Ibíd.

54       Ibíd.

55       Cf. Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 185.

56       Altamirano, Carlos, “La pequeña burguesía, una clase en el purgatorio”, en *Pero-nismo y cultura de izquierdas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010, p. 116.

57       Una reconstrucción de esta historia en Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 1987, pp. 31-75.



*Gramsci había planteado una pregunta que nosotros también formulábamos: ¿Cómo puede ser construida una voluntad nacional popular? Y no ¿cómo se fortalece o hace hegemónico el PC? [...] Nosotros tendíamos a ver esta separación PC-masas, como la reproducción de la vieja separación intelectuales-masas*<sup>58</sup>.

Nun piensa la política como un subsistema de lo social en acto, como una práctica específica, propia de un lugar determinado y un tiempo determinado: la figura del dirigente como metonimia del lugar en el que se construye la sociedad de manera normativa. Desde esa perspectiva, *Pasado y Presente* fracasó. Pero podemos interrogarnos ¿quién no lo hizo? El contexto de emergencia de *Pasado y Presente*, como veremos en el segundo capítulo, no fue, precisamente, el de la *Sittlichkeit* hegeliana. Sería cuanto menos un equívoco considerar su éxito hermenéutico como algo mucho más modesto y desligado de su dimensión política. La potencia política de un pensamiento en subjetividad excede a toda facticidad; es, en términos ontológicos, *contrafáctica*. Dicho en palabras de Badiou: “Toda política de emancipación refuta la finitud”<sup>59</sup>. De ahí la insistencia de Gramsci, por caso, en pensar una política para las clases subalternas *después* de la derrota del ciclo de los consejos de fábrica turineses y del agotamiento del Octubre Bolchevique; o la insistencia de Aricó en pensar una *democracia social avanzada* y su negativa a identificar, sin más, democracia con estado de derecho, después de la derrota de las insurgencias armadas de los años sesenta-setenta.

De manera explícita, en 1985 Aricó hablará de la necesidad de “*desconstituir y reconstituir* una tradición desde cuyo interior se piensan y descifran los hechos del mundo, un cuerpo de ideas y de teorías que alimentaron a las fuerzas activas de la sociedad, una cultura de contestación que mantiene abierta la lucha por un orden en el que imperen los grandes principios de igualdad, justicia y solidaridad”<sup>60</sup>. Como puede observarse, para Aricó, la praxis de un marxista crítico supone *estar desde siempre* en la deconstrucción; o dicho en términos más próximos a la historia del movimiento socialista, implica *habitar la crisis*, y no concebirla de manera sintomática, pasajera. Si en los

58 Aricó, José, *Entrevistas, 1974-1991*, op. cit., p. 72.

59 Badiou, Alain, *Compendio de Metapolítica*, op. cit., p. 110.

60 Aricó, José, “El marxismo en América Latina, ideas para abordar de nuevo la vieja cuestión”, en *Opciones*, N° 7, Santiago (Chile), 1985, p. 74.

años sesenta esa necesidad es fraguada al calor de una disputa por un lenguaje, disputa por la legitimidad de un nuevo lugar de enunciación para la teoría revolucionaria, conflicto jalonado por la derrota, como no dejará de señalar el propio Aricó, veinte años después es reformulada en términos de la necesidad de concebir una amplia fuerza cuyo sujeto no está dado de antemano en el plexo mismo de lo social sino que demanda ser construido políticamente, para alcanzar el lugar de la *decisión* política. En el *Epílogo* a la segunda edición de *Marx y América Latina*, dirá Aricó:

*Rescatado del cielo de la metafísica un marxismo laico podrá volver traslúcida la categoría de crítica que lo funda. Crítica, no como elaboración de aparatos conceptuales definitivos, ni como una marcha inexorable hacia la Ciencia. Sino como un hilo conductor que avanza autocriticándose al tiempo que somete a crítica radical a los contemporáneos y al estado de cosas existente<sup>61</sup>.*

En estas reflexiones es posible identificar huellas persistentes de la intervención de Aricó: su resistencia al teoricismo, el carácter crítico de su traducción de Marx, de Gramsci y de un vasto universo de autores que pensaron de manera diversa al interior de la herencia marxiana. Crítica como equivalente de la *inestabilidad* propia de una filosofía en su *devenir mundo*; es decir, en su devenir política.

Poco después, en una entrevista realizada por Waldo Ansaldi, en 1986, Aricó dirá refiriéndose al lugar de su práctica intelectual:

*Como arranco de los niveles de criticidad y conciencia de la historicidad de la sociedad moderna que está en la esencia del marxismo, puedo someterlo a crítica y preguntarme cuál es el peso que aún debemos otorgar al pensamiento de Marx y a la tradición marxista para imaginar una política de transformación radical<sup>62</sup>.*

A mediados de los ochenta, hay dos intervenciones que radicalizan esta posición: el prólogo a la edición de Folios de *El concepto de lo político* de Carl Schmitt y una intervención en Lima, relativa a los desafíos de las fuerzas populares en relación con la democracia. En ambas, Aricó refiere la necesidad de

61 Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 273.

62 Aricó, José, *Entrevistas 1974-1991*, op.cit., p. 180.

*...instalarse siempre en el punto metódico de la deconstrucción, en ese contradictorio terreno donde el carácter destructivo de un pensamiento que no se cierra sobre sí mismo es capaz de transformarse en constructor de nuevas maneras de abordar realidades cargadas de tensiones*<sup>63</sup>.

Si, como vimos, es localizable alguna identidad entre crítica y política en Aricó, la misma no rehúye a la negatividad propia de una experiencia que no se somete al concepto y que siempre jaquea esa identidad. Esta marca que se reitera en los textos del cordobés, es herencia de un tipo de modernidad cultural y política que no puede ser reducida en su radicalidad a una *modesta* tarea de intérprete. Al respecto, es oportuno recordar que es el propio Derrida quien inscribe la deconstrucción en la “herencia crítica”<sup>64</sup> que “hemos heredado del marxismo”<sup>65</sup> y en la apuesta por “asumir la herencia del marxismo [...] Hay que reafirmar esta herencia transformándola tan radicalmente como sea necesario”<sup>66</sup>. Modernidad atípica y empecinada de Aricó, amalgamada en el *montaje* de crítica, teoría y voluntad, *traducción* a su vez, de la lección, de su maestro, Antonio Gramsci. Como afirma Žižek:

*La deconstrucción es un procedimiento modernista por excelencia; presenta quizás la versión más radical de la lógica del desenmascaramiento en virtud de la cual la unidad de la experiencia de significado se concibe como efecto de mecanismos significantes, un efecto que sólo puede tener lugar en la medida en que ignora el movimiento textual que lo produjo*<sup>67</sup>;

cuando Aricó reclama para sí ese *contradictorio terreno*, demanda la continuidad compleja de su propio y sinuoso itinerario modernista y de su “marxismo laico” en continuidad e inconformidad con los tiempos democráticos. Es necesario explicitar esto ante quienes ven en el gesto crítico de Aricó una defeción, una forma de derrotismo,

63 Aricó, José, “Presentación”, en Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Folios, Buenos Aires, 1985, p. X.

64 Derrida, Jacques, *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, op. cit., p. 68.

65 Ibíd.

66 Ibíd., p. 67.

67 Ibíd., p. 237.

o su asimilación con una democracia sin atributos. Bástenos recordar aquí que este descentramiento que concede un lugar central a la política, en autonomía respecto de cualquier topografía privilegiada de un sujeto en la estructura social, es localizable en la reflexión de Aricó en el exilio y adquiere un carácter de largo aliento en el curso de El colegio de México, sobre economía y política en el marxismo, particularmente, en la lección octava.

VI. Una de las gramáticas más difundidas en torno a lo escrito por Aricó se compone de las periodizaciones propuestas por de Emilio de Ípola y Juan Carlos Portantiero, amigos y compañeros de viaje intelectual del cordobés. Los marcos de lectura, en ambos casos, exceden la textualidad en cuestión, siendo tributarios de un proyecto político cultural con el cual Aricó mantuvo cercanía, pero no los niveles de organicidad que mantuvieron sus compañeros. Desde la perspectiva asumida en los años ochenta por De Ípola y Portantiero, populismos e insurgencias partisanas representan anomalías que han de ceder ante el avance irrefrenable de una democracia secularizada, como forma evolutiva superior, distante del énfasis propio de cualquier sujeto colectivo con pretensión instituyente; dicho de otro modo, distante del concepto de democracia como *producción autónoma de las masas* que el mismo Portantiero había reconstruido en *Los usos de Gramsci*. Así, para De Ípola, a la etapa de militancia juvenil de Aricó en el marxismo leninismo del PCA, le sigue la filiación al Gramsci *nacional popular* de la primera época de *Pasado y Presente*; a esta secuencia, la proximidad con Montoneros en la segunda etapa de la revista. El exilio representa, en la lectura de De Ípola, un momento de revisión crítica de lo actuado en la década anterior y *una revalorización de la idea democrática* que, a la vez, abre una relación “más madura, menos concesiva, menos obediente”<sup>68</sup> con el legado de Marx y de Gramsci, “en suma: una relación laica”<sup>69</sup>. Esta periodización fue publicada originalmente en *Punto de Vista*, junto a otra intervención de Carlos Altamirano en la misma clave hermenéutica y hace las veces de Presentación en *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, en las sucesivas ediciones

---

68 De Ípola, Emilio, “Para ponerle la cola al diablo”, en Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit., p. 15.

69 Ibíd.

de Siglo XXI. Portantiero, a su vez, traza una semblanza del itinerario intelectual de Aricó segmentado por los mojones de su joven militancia comunista, la posterior y *gramsciana* tarea de organizador cultural en *Pasado y Presente*, “en la que publicó varios ensayos significativos”<sup>70</sup>, su labor como editor de *Cuadernos de Pasado y Presente*, de los *Grundrisse* y de la Biblioteca del Pensamiento Socialista en la editorial Siglo XXI. El exilio en México, significó —siempre según el testimonio de Portantiero—, “un punto de viraje, un corte importantísimo en la definición de su trayectoria intelectual”<sup>71</sup>. Aricó se entregará, desde la condición del exilio, a un trabajo de investigación para el cual se había preparado desde mucho tiempo, *lejos de las aulas convencionales de la universidad*, y aún sin renunciar a su vocación de organizador cultural. En este período, *madura* su concepción del socialismo a la vez que emprende una larga indagación en torno al desencuentro secular de las masas del continente latinoamericano con la tradición marxista. Si bien esta periodización tiene la virtud de poner de manifiesto un *corte* vinculado a la tarea de ensayista y de historiador de las ideas, persiste el mismo sentido de la calle única que va del comunismo juvenil a la madurez democrática. La figura de José Aricó como un ensayista, organizador cultural y militante que *evoluciona* desde el marxismo leninismo y las aproximaciones por izquierda a la experiencia populista, hacia una democracia republicana secularizada, es índice de un proyecto intelectual, de un orden del discurso que, como tal, implica una *plusvalía de sentido*. Es decir, una posición política.

El relato de una democracia iconoclasta y sin atributos, una democracia sin sujetos colectivos, un pluralismo de identidades políticas débiles fue, en su momento, duramente cuestionada por el propio Aricó<sup>72</sup>. En una lectura de Carl Schmitt *pour Marx*, el ensayista cordobés opone a esa visión procedimental y reductiva de la democracia un concepto que no entrega ni un ápice de sentido de lo que implica construir una *democracia social avanzada*. El progreso del desencanto, el agotamiento de “las doctrinas salvacionistas”<sup>73</sup>, no

---

70 Portantiero, Juan Carlos, “Jose Aricó: las desventuras del marxismo latinoamericano”, en Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1992, p. 6.

71 *Ibíd.*

72 Cf. Aricó, José, “Una oportunidad de ponernos al día”, en *La Ciudad Futura*, N° 2, Buenos Aires, 1986, p. 36.

73 Aricó, José, “Una oportunidad de ponernos al día”, *op. cit.*, p. 27.

cancela por sus fueros el horizonte *límite* de *otra* sociedad, sin gobernantes ni gobernados, nos dice Aricó, en su último libro publicado en vida, en el ocaso de la tentativa alfonsinista.

Pero no se trata de impugnar esta periodización, en todo caso interesa abrir, deconstructivamente, sus supuestos o silencios; intentar otra lectura, más atenta a la *historicidad* de un pensamiento —en el sentido indicado por Žižek— que a su evolución en etapas o períodos. Dicho de otra manera: nos interesa visualizar y exponer en la aproximación a una textualidad las marcas de aquella intensidad de un oficio de intervención y traducción unidas a las huellas que indican los límites de un pensamiento, aquello que impide su clausura y le obliga a volver sobre sí y recomenzar o *repetir*, de manera diferida, su propia operación. Señalemos dos de esas marcas.

*Intelectuales / clase obrera* es uno de los ejes que articula la dramática intelectual de Aricó. Huella de la lectura de Gramsci y, más aún, de la teoría de la hegemonía en tanto respuesta a la crisis del marxismo, sin embargo, adquiere en Aricó las inflexiones propias del oficio de traductor de lenguajes políticos. Puede decirse que este módulo problemático es uno de los nudos que reaparecen en sus intervenciones, aún con profundos trastocamientos de las condiciones de enunciación. Si en los sesenta, en la intervención de *Pasado y Presente*, esa relación es leída desde las complejas proximidades y diferencias entre Lenin y Gramsci, y desde una coyuntura que, desde *Contorno*, demandaba el desgarramiento de los intelectuales y la necesidad de “darse vueltas como un guante”, según la sentencia de Ismael Viñas, desde el exilio, la misma es vislumbrada en términos de “dilatación del campo de la política [...] como algo que impregna el conjunto de los actos humanos”<sup>74</sup> y que, por lo tanto, no puede limitarse ni a un campo específico de lo social ni concebirse meramente desde una perspectiva instrumental. Desde estos supuestos, *Política* “es el proceso mismo de constitución de los hombres como seres libres”<sup>75</sup>. Más tarde, en la incipiente e incierta apertura democrática, la huella de las fuerzas divididas que han de forjar un nuevo sujeto político es enunciada como *proyecto transformador* y *sujeto de transformación*.

---

74 Aricó, José, *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*, FCE, Buenos Aires, 2012, p. 288.

75 *Ibíd.*, p. 289.

*Marxismo y movimiento popular* es otra de esas marcas que insisten como problemática, en el mismo registro.

En gran medida, el trabajo sobre Mariátegui y la perspectiva sugerida por las *Tesis sobre el concepto de historia* de Walter Benjamin abren para Aricó la interrogación en torno a las zonas de confluencia / desencuentro en la experiencia histórica del marxismo y el movimiento popular en América Latina. Pero más aún, el asumir la democracia como horizonte político, no le conduce a desligarse de la herencia propia de una tradición emancipatoria, para la cual lo decisivo en términos políticos es la capacidad creadora de las masas. *Democracia y socialismo* encuentran su anudamiento para Aricó, no sólo en el terreno de la teoría política, sino también en el camino más sinuoso, débil en términos de su realización, transitado con suerte dispar por intelectuales socialistas y comunistas más bien excéntricos a la oficialidad de su tiempo, como es el caso de Juan B. Justo y de Amaro Villanueva<sup>76</sup>. Como tendremos oportunidad de ver, esta perspectiva, la de *no dar por perdido lo que alguna vez aconteció*, y de no darlo por perdido allí, en la memoria dañada de una subjetividad colectiva, insiste en las intervenciones de la última época, en un tono disonante respecto del coro que por entonces identifica, sin más, democracia y estado de derecho.

**VII. Crisis, dislocación de la teoría y política.** En Aricó insiste, a lo largo del corpus que configuran sus intervenciones, la convicción relativa al carácter *constitutivamente crítico* de la teoría marxista; algo que, dicho de esta manera, suena a obviedad. Sin embargo, el modo como Aricó entiende la crítica, *desde* la crisis, está lejos de ser una obviedad. Sobre todo para el universo marxista. Desde su propia lectura de esta tradición, la crisis de la teoría “arrastra como la piel al cuerpo”<sup>77</sup> en el marxismo, al ser la expresión permanente del *desfasaje* entre teoría y *movimiento real*; lección que Aricó retoma de su maestro Gramsci y de Rosa Luxemburgo. A diferencia del marxismo científico de Althusser y su escuela, la crisis no remite para Aricó a “cómo es posible el sentido después del fin del Sentido”<sup>78</sup>, puesto

76 Cf. Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit., p. 190; ver también, del propio Aricó, *Entrevistas, 1974-1991*, op.cit., p. 187.

77 Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 255.

78 Badiou, Alain, *¿Se puede pensar la política?*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990,

que el marxismo no constituye ni una filosofía de la historia, ni una ciencia definitiva que oficiaría de garantía científica de la crítica de la ideología o de la práctica política. De manera muy próxima a lecturas que serán debatidas fuertemente en la *hora de los sepultureros*, propiamente hablando, no existe “el marxismo” para Aricó, sino “los marxismos”, en plural, configurados en la fragua de interpelaciones concretas, abiertas por el conflicto social en cada contexto *nacional*. De ahí que Aricó pueda concluir, por caso, que Mariátegui es, prácticamente, el único representante de envergadura del marxismo latinoamericano, puesto que en él se realiza de modo ejemplar, paradigmático, esa dislocación de *teoría, movimiento y crisis*. Esta lección de Aricó, como se verá a lo largo de la lectura que proponemos en los capítulos siguientes, espera ser reconocida, no sólo en el ámbito de la teoría política. Aricó considera a la teoría como momento constitutivo del proceso social total y de su movimiento, en una suerte de derivación inconclusa de las *Tesis sobre Feuerbach* y de la ampliación del espectro de los intelectuales realizada por Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*. Esa condición de inmanencia respecto del “movimiento real” es la que le permite pensar *en subjetividad* el mundo popular subalterno, en tanto capacidad creadora de las masas, instancia que *abre* las perspectivas de la misma crítica y, por lo tanto, pone *en crisis* cualquier pretensión de cristalización de la teoría en términos de una normatividad heterónoma a ese mismo movimiento, siempre situado en una historicidad irrefragable.

Ha sido Oscar del Barco quizás quien mejor ha explicitado este concepto de *crítica*, en un texto que mantiene muchas zonas de proximidad con las intervenciones de Aricó en los años ochenta. Tanto Aricó como del Barco comparten la idea de un malentendido histórico de la tradición marxista en torno al concepto de *crítica* que ha de remontarse, para ser subsanado, a la *Introducción de 1857* a la que consideran parte de los *Grundrisse* y en la cual se echa luz en torno a la famosa cuestión del *método* marxista. En *El Otro Marx*, del Barco advierte que “aún no se ha analizado el concepto marxista de *crítica*”<sup>79</sup>. En lugar de un sistema o de una estructura,

*...la crítica implica un punto de máxima intensidad a partir de la cual, en un segundo momento que constituye su determinada vuelta*

---

p. 33.

79 del Barco, Oscar, *El otro Marx*, Milena Caserola, Buenos Aires, 2008, p. 56.



*teórica, es deconstruido, al menos intencionalmente, el conjunto de la episteme para facilitar el acceso al objetivo propuesto*<sup>80</sup>.

Ese punto de máxima intensidad es el *comunismo* o asociación de productores libres, pero el lugar histórico desde el cual trabaja esa intensidad es la *crisis*, es decir, el ascenso de la clase que disuelve a todas las demás. Concretamente, la crisis económica de 1857:

*De esta manera el momento de la crisis determina el momento preciso en que se constituye el primer gran esbozo de la crítica de la economía política, mientras que el lugar desde el que se realiza la crítica, el que determina un grado específico de visibilidad, es la clase obrera*<sup>81</sup>.

La crisis desgarrar el velo de la economía política y el sujeto que *intenciona* a la totalidad irrumpe en la historia. Por eso para del Barco –también para Aricó–, crítica y política habitan el espacio común de una intensidad singular, el de las prácticas que transgreden los límites que les asigna el sistema, los límites que la demarcan como un lugar *en sí*.

Para Aricó,

*...crisis del marxismo, desarrollo del movimiento y crisis capitalista constituyen un nexo orgánico que no permite situar en la teoría las razones de su avance o estancamiento y que, por el contrario, las remiten siempre, y de un modo extremadamente complicado, a las vicisitudes del propio movimiento*<sup>82</sup>.

Ésta es la razón que permite a Aricó vincular en una virtual sinonimia *crítica* y *política* y abogar por un nuevo punto de partida desde abajo, asumido como único criterio marxista, en relación con la historia política de las relaciones entre teoría y mundo popular subalterno. Si esto es así –como intenta mostrar nuestra lectura– la tarea que Aricó vislumbra para la teoría marxista no es la de su inmu-

---

80      Ibíd.

81      Ibíd., p. 59.

82      Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 89.

nidad exegética, filológica o científica sino la que le permita saldar la zanja abierta entre *movimiento real* y *forma teórica*.

**VIII.** Una de las tensiones en las que nos adentramos al privilegiar el camino de la *lectura* de Aricó, remite a los límites de esa textualidad, ¿Qué cabe incluir en ella? ¿Hasta dónde debería extenderse nuestra lectura en atención a nuestro propósito? Interesados en la práctica discursiva de Aricó como práctica política ¿es verosímil delimitar un corpus? Si esto es posible, ¿cuál debería ser nuestro criterio de corte? Ahora bien, ¿qué entendemos por práctica discursiva? ¿Qué recorte proponemos sobre ese objeto de extensión imprecisa que constituye la *textualidad* que remite al nombre *Aricó*?

La delimitación de un discurso implica siempre un ejercicio de cierta violencia. Un *corte*, suele decirse: metodológico (o político). Eliseo Verón lo dice en términos que implican una *apodeixis*, propia de una *semiosis* de lo *social* en clave de una teoría general de la discursividad:

*Un corpus está constituido por grupos de textos. Cada uno de esos grupos debe ser homogéneo desde el punto de vista de las condiciones extra textuales (sea en producción, sea en reconocimiento): los textos que lo componen han sido elegidos, precisamente, en función de esa homogeneidad postulada*<sup>83</sup>.

La soberanía del lector apela a justificarse en un criterio de “grado cero de desfase” entre la homogeneidad postulada y el corpus así constituido.

Ahora bien, *desfase cero* ¿no es acaso el equivalente estructural de *significado trascendental*? Precisamente, aquello que no puede establecerse sin violencia, sin la “fuerza de un deseo”<sup>84</sup>, al decir de Derrida, es el *grado cero* de *diferencia* entre un corpus y la hipótesis de lectura que, en definitiva es la diferencia entre un discurso y otros que serían su “objeto” de análisis. Pero, además, dado el carácter discursivo de todo campo problemático y aceptando que ese carácter se constituye por la imposibilidad misma de un significado trascenden-

83 Verón, Eliseo, *Fragmentos de un tejido*, Gedisa, Barcelona, 2004, p. 51.

84 Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, op. cit., p. 384.

tal o su equivalente, el *grado cero de desfase* entre una gramática y un corpus nunca puede realizarse, o determinarse de manera plena. Dicho en palabras de Derrida, éste “no está nunca absolutamente presente fuera de un sistema de diferencias”<sup>85</sup>. La identificación de un corpus –como todo proceso de identificación– es, como sugieren sus metáforas habituales, constitutivamente inseparable del uso de un tipo de fuerza: cortar, delimitar, establecer, etc., operaciones todas que remiten al léxico de lo político. Si hablamos de leer una textualidad en tanto práctica significativa, y dijimos, con Roland Barthes que, en ese sentido, el texto pertenece a cualquiera; si dijimos que lo político en Aricó no puede ser reducido a la topografía de unas prácticas ya delimitadas, poco interesa aquí delimitar los bordes semánticos de ese corpus. Dado nuestro interés en la compleja práctica de intervención de Aricó, se postula un corpus que incluye casi todos los textos de su enunciación pública, textos que darían cuenta de esa práctica significativa, momento de una subjetividad política en situación: libros, ensayos, artículos en revistas, lecciones en cursos, clases y entrevistas. *Caen*, en un suburbio más distante del mismo, otras enunciaciones, como su correspondencia o los borradores inéditos, de ningún modo descartables a nuestro propósito.

Aquello que aconteció y que una política de emancipación no puede dar por perdido puede ser formulado en nuestra lectura como la temprana relación, luego quebrada, entre corrientes populistas y leninistas en América Latina; dicho en el léxico de José Aricó: indagar en los obstáculos que impidieron a la tradición socialista conformar una opción política viable, *desde abajo*, para las clases subalternas. Parte de la conjetura de este libro es que esa problemática hace trazo, con diversas inflexiones, a lo largo de casi todo ese corpus. No se trata de suponer a priori una coherencia semántica, o de postular anacrónicamente, una vigencia de este núcleo, igual a sí misma, desvinculada de sus contextos de producción, circulación y reconocimiento. Al contrario, atendiendo a la misma fragmentación, heterogeneidad y dispersión es factible identificar índices, inflexiones, formas de la enunciación que constituyen regularidades o secuencias que describen una huella, una serie de huellas, de marcas indiciarias en torno esa *pasión de lo real* que sería, a la vez, condición de discurso e imposibilidad de su significación plena. Inclusive, desde una pers-

---

85      *Ibíd.*, p. 385.

pectiva que asume esa heterogeneidad constitutiva mencionada por Horacio Crespo y reafirmada por otros estudios, es posible inscribir esa problemática en una búsqueda, en un trabajo de *traducción de lenguajes políticos*, entramado en una textualidad.

IX. “Articular históricamente el pasado no significa conocerlo como verdaderamente ha sido. Significa adueñarse de un recuerdo, tal y como relumbra en el instante de un peligro”<sup>86</sup>. De acuerdo con esta tesis de Benjamin, como señala George Didi-Huberman, no hay ciencia del tiempo como pasado exacto. Hay, en cambio, fragmentos de temporalidad, a partir de los cuales es posible *componer* figuras: “la palabra *figura* nos permite componer ese tiempo que ya jamás puede ser el pasado –invisitable– sino la memoria”. Las figuras que pueden reconstruirse desde la práctica de intervención de Aricó no sólo constituyen una memoria ausente que nos antecede, sino que le vamos a la zaga porque en gran medida sus problemas y los límites que encontró para resolverlos siguen siendo los nuestros, y sus respuestas, cuando las hubo, marcan un punto de intensidad que discursos estandarizados y normalizados al margen de toda praxis de transformación no llegan a conjurar. A la historiografía que normaliza la temporalidad homogeneizándola, quitándole toda intensidad, como una sucesión progresiva de presentes cerrados y acabados, Benjamin opone el trabajo de la *memoria*:

*El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiador que está penetrado de lo siguiente: tampoco los muertos estarán seguros ante el enemigo cuando este venza...<sup>87</sup>.*

El mundo en el que Aricó pensó y enunció su práctica es diferente al nuestro en muchos aspectos. Sin embargo, en ese mundo –nuestro mundo–, siguiendo la imagen dialéctica de Benjamin, el *enemigo no ha cesado de vencer*. La amenaza es más sutil y, a la vez, más efectiva. Como afirma Manuel Reyes Mate, todos somos sobrevivientes permanentes de una catástrofe “cuya particularidad es que no es

---

86 Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1995, p. 180.

87 *Ibíd.*, p. 181.

un acontecimiento único, como Auschwitz, sino una *situación*<sup>88</sup>. Aquello que la memoria rescata del olvido y busca mantener vivo es una verdad *cargada de temporalidad*, de otra temporalidad, capaz de *interrumpir* la situación presente. De esta manera, las *Tesis* “desafían nuestra época, a la que se quiere caracterizar por la posthistoria” y, a la vez, “cuestionan el tiempo como dato naturalizado o constante externa a la acción”<sup>89</sup>. Ante el tiempo histórico normalizado y fetichizado desde la lógica de la mercancía, esto es, el *tiempo global abstracto*, intercambiable, fantasmagoría que impone un sujeto uniforme a todas las historias, la tesis de Benjamin sugieren oponer una *resistencia* desde una memoria capaz de configurar otra historia. Esto es, capaz de hacer comparecer un pasado sepultado, sin cita con el presente; un pasado no invitado, tal la imagen fija en la ideología de los vencedores: una página que ya fue y que es inconveniente volver a leer. Un anacronismo.

Enlazar algo de la negatividad irreductible de la experiencia implica, como veremos, complejizar el tiempo de la historia. Pero hay otras razones para esta *memoria* de una práctica que resiste a su clausura. Un Sujeto en peligro ve las cosas de una manera no del todo asimilable al oficio científico del historiador. ¿Cuál es el riesgo a que se expone todo aquel que *trabaja* con el pasado? En palabras de Benjamin, ser reducido a instrumento de la clase dominante. Aceptar la cartografía de un mundo reticulado y la historización del pasado como indiferencia: sucesión de tiempos homogéneos, explicables bajo leyes. Aquello que el filósofo judío alemán denomina *historicismo* y que constituye uno de los blancos de su crítica es la pretensión universal de una ciencia histórica fascinada con su propia potencia explicativa hecha de nexos causales. No deja de ser llamativo que, en plena celebración de una democracia indolora y en un estado de derecho asediado por la neutralización de la política y la sombra de la dictadura, Aricó rescatara la figura de Walter Benjamin con el adjetivo *el aguafiestas*. Las intervenciones de mediados de los ochenta en torno al porvenir de la democracia se mueven en la misma constelación:

---

88 Reyes Mate, Manuel, *Medianoche en la historia*, Trotta, Madrid, 2006, p. 118.

89 Colombo, Ariel, “El tiempo de la acción. A propósito de las tesis de Walter Benjamin”, en Mudrovic, María Inés, *Pasados en conflicto*, Prometeo, Buenos Aires, 2009, p. 89.

*Somos demasiado propensos a pensar que basta condenar el pasado para consumarlo, olvidando que es ésta la peor sumisión a su peso asfixiante. La historia a contrapelo, la historia contrafáctica, me interesa no para encarar otra requisitoria del pasado, sino porque es la única manera en que un socialista puede hacerlo*<sup>90</sup>.

La lectura que avanza este trabajo, a partir de las intervenciones de Aricó, asume ese posicionamiento. Supone que los problemas que animaron esa práctica se mantienen abiertos, aunque cubiertos por una retórica que hace del pasado un lastre muerto. Como agudamente señalara Nicolás Casullo,

*...en el caso argentino, historia y memoria tendieron siempre a distanciar, a divorciar la conciencia de lo infausto con sus miles de muertes, de una comprensión cabal de lo que significó el tiempo de las vanguardias políticas de los setenta*<sup>91</sup>;

ese distanciamiento desarticula, para Casullo, tres etapas sucesivas con sus narrativas predominantes en relación con el período: un primer modo de *visibilización, denuncia y juzgamiento de la represión*; una segunda etapa, desde mediados de los años noventa, marcada por el surgimiento de *géneros biográficos para referir lo ocurrido*; y un tercero, localizado en el presente, y denominado por el ensayista porteño *historia crítica de las narraciones de memoria de los setenta*. Casullo constata en esta sucesión de narrativas, la ausencia de una reflexión sobre “la revolución cancelada”<sup>92</sup>, similar a la que emprendiera Sarmiento en torno a la Revolución de Mayo o a la que emprendiera John William Cooke después de 1955. Desde aquí consideramos que las formaciones discursivas en que es susceptible de ser agregada la práctica intelectual y política de Aricó, permite reencontrar algunos de los hilos de trama de una experiencia de modernidad radical, cuyo epicentro tuvo lugar en Córdoba en los sesenta-setenta y, a la vez, re exhumar una reflexión en torno al desencuentro entre las formaciones políticas populares de América Latina y una de las tradiciones crítico emancipatorias más potentes del ideario político moderno, a saber, el marxismo. Trama que no alcanza para llenar el

---

90 Aricó, José, *Entrevistas, 1974-1991*, op. cit., p. 192.

91 Casullo, Nicolás, *La cuestiones*, op. cit., p. 234.

92 *Ibíd.*, p. 239.

vacío indicado por Casullo, pero que se inscribe en la misma constelación reflexiva demandada en esa ausencia.

Dijimos al comienzo de este capítulo que no hay muchos estudios de la obra de Aricó<sup>93</sup>. Los ámbitos académicos viven hoy sus propios procesos de política de la teoría. Si, como afirma Beatriz Sarlo, en Aricó se hace explícita la *dramática condición del intelectual socialista*, es conveniente abrir esa condición, desplegar su imaginario y el tipo de voluntad colectiva que intentó animar, sin eludir la negatividad implicada en semejante tarea. Como propusiera Nicolás Casullo, quizás en muchos aspectos un pasajero del mismo viaje crítico que describe la trayectoria de Aricó, aunque proveniente de otras canteras ideológicas:

*Hoy que el intelectual navega entre ser sólo referencia de un mercado cultural, vendido como aquel que piensa por usted, como autoayuda que simplifica y aplana lo complejo, o reformulado como figura desprovista de toda intensidad por la burocracia y rutina académica donde ya no aspira a otra cosa que a fichar un viejo libro o decir lo que todos ya suponen sin su ayuda, hoy precisamente recobra sentido discutir, rastrear o actualizar su derrotero político<sup>94</sup>.*

El sentido recobrado de esta tarea se inscribe en un presente que dice que no es ocioso, ni un mero ejercicio de erudición museológica, reconstruir los jalones de un tipo de crítica que aún nos sale al encuentro, toda vez que nos negamos a aceptar como un dato fatal la configuración de un orden bajo la racionalidad de la catástrofe. Es, precisamente, el *a priori* clausurado de la crítica, aquello que la demanda:

*...pienso que si dejamos de lado estas preguntas nos vemos irremisiblemente arrastrados a naturalizar el presente, a aceptar lo dado, a rechazar lo aún no existente, a reprimir la imaginación. Si acepto incorporar las dimensiones de lo utópico, me niego a aceptar el pasivo doblegamiento del pensar. Porque, además, estoy persuadido*

---

93 Al ya clásico estudio de Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos*, Siglo XXI, México, 2004, y a los trabajos de Horacio Crespo, deben agregarse las investigaciones, en su mayoría inéditas, de Juan Sebastián Malecki y Martín Cortés, y el número especial con ocasión de los cincuenta años de *Pasado y Presente* de la revista *Prismas*.

94 Casullo, Nicolás, *Las cuestiones*, op. cit., p. 311.

*de que, a diferencia de lo que se pretende imponer, cuanto más dramático es el presente más necesario es que el mañana aparezca en el horizonte*<sup>95</sup>.

Entre nosotros, latinoamericanos, además, como un filón fecundo de una modernidad compleja, no reductible de manera unidimensional ni a formas degradadas de la racionalidad instrumental, ni a variantes eurocéntricas trasladadas como receta ambulatoria, en una suerte de *espectro, en plural* de la colonialidad. Como el propio Aricó afirmara, en una de sus últimas intervenciones: “...en definitiva, se trata, de cómo queremos los latinoamericanos ser modernos”<sup>96</sup>. Deseo que, en él, toma distancia tanto del conservacionismo marxista y sus rigideces dogmáticas como de la banalidad posmoderna que hace de la modernidad una *ficción del mal*.

---

95 Aricó, José, *Entrevistas, 1974-1991*, op. cit., p. 172.

96 Aricó, José, “1917 y América Latina”, en *Economía y Sociedad*, 116, Caracas, 1991.





## Capítulo II

### *El momento moderno*

### **Política y Subjetividad en las intervenciones de José Aricó en *Pasado y Presente* (1963-1965)**

*Si no existe una naturaleza humana abstracta e inmutable, si es preciso concebir al hombre como bloque histórico, como la suma de relaciones sociales en las que se integra, transformar el mundo significa, al mismo tiempo, transformarnos a nosotros mismos.*

*José Aricó, 1963*



¿Cómo leer hoy *Pasado y Presente*? En esta pregunta quisiera conceder especial acento a la palabra *hoy*. Interesa menos aquí rastrear las condiciones insospechadas del habla de Aricó en esos años, que subrayar el *decir* de esos textos, *a pesar* de los años. No se niegan las discontinuidades, o los quiebres en la temporalidad de una enunciación. Tampoco las huellas, los índices que traman ese decir con otros textos; algo imposible, por cierto, tratándose de un lector voraz y arborescente, un intelectual autodidacta y militante como Aricó. Sin embargo, quisiéramos seguir la huella de una escritura que resuena, tal vez de manera *anacrónica*, en interrogantes que persisten, como cierta travesía espectral de un tiempo desquiciado, un presente que no se reúne consigo, a pesar de toda la violencia descargada en el aplastamiento del pasado, en la cancelación de la memoria de la *revolución derrotada*.

Se ha escrito y discutido en torno a la identidad política de *Pasado y Presente*, en torno a la filiación *gramsciana*, *guevarista* o *maoísta* de sus editores y se ha mencionado, dándola por sentada, su modernidad. Se ha reconstruido también la recepción del *operaismo italiano* por parte de la revista. Quisiera detenerme en la pregunta por la modernidad de *Pasado y Presente* o, precisando un poco más, en el *momento moderno* solapado o poco interrogado en la literatura resultante de la investigación en torno a la praxis intelectual de José Aricó. No sólo para interrogar la supuesta homogeneidad explicativa subsumible en causas históricas, sino también en orden a desplegar la *diferencia* implicada en toda enunciación y ensayar otra lectura de las temporalidades dislocadas en que se traman esas escenas de escritura y de lectura. Si, como sostiene Rancière, “en política, un sujeto no tiene un cuerpo consistente, es un actor intermitente que tiene momentos, lugares, apariciones”<sup>97</sup>, interesa aquí interrogar la subjetividad interpelada por la palabra de Aricó, una subjetividad *trans-temporal*, dispersa y a la vez reunida en su dispersión, cada tanto, por ese decir que resuena en la emergencia de un momento *político*. Subjetividad que, de algún modo, es también la nuestra. En suma, intentaré tramar los argumentos de mi propia dramática como lector de un escritor socialista como José Aricó, en tiempos en que la palabra *socialismo* no anuncia un porvenir a contrapelo del presente o, en todo caso, no se sabe muy bien qué anuncia.

97 Rancière, Jacques, *El desacuerdo, política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p. 115.

En intervenciones e investigaciones recientes, se impugna el supuesto “gramscismo” de *Pasado y Presente*. Omar Acha atribuye a Oscar Terán la canonización de una lectura retrospectiva a medida de la hora de la socialdemocracia fallida de los ochenta, tramada por Aricó en *La cola del diablo* y cita los reparos y objeciones de que fuera objeto la investigación de Raúl Burgos, *Los gramscianos argentinos*<sup>98</sup>. Digamos, por lo pronto que tanto Héctor Schmucler como Oscar del Barco acuerdan en el inconveniente de la supuesta identidad gramsciana de *Pasado y Presente*<sup>99</sup>. Sin embargo, atento al enunciado de Terán, referido a un intenso momento de politización de la cultura, cabe la interrogación por el uso de una cantera de posiciones disidentes al interior del espectro marxista de los años sesenta y por el tipo de problemas que esos usos indican en la época. Decir modernidad en ese contexto, o decir que el marxismo debe medirse con lo más avanzado de la cultura moderna en cada situación es, ciertamente, enunciar un problema abierto a las prácticas y discursos de posiciones en disputa antes que la suposición de un significado inequívoco.

Dos aspectos se ponen de relieve en una primera aproximación: a) una huella de romanticismo *a contrapelo*, puede decirse, de la intervención de Aricó, en un sentido que es necesario precisar, a pesar de las dificultades que eso implica en nuestro contexto, y b) un concepto de política que no restringe su praxis a una esfera localizable de la experiencia, de acuerdo con el trazado previo de una zona de exclusión. Ambos rasgos problematizan un consenso extendido en ámbitos de la sociología política argentina que es aún más canónico que el indicado por Omar Acha y es el que acuerda en los alcances normativos de una concepción de la política en la herencia de Max

---

98 Cf. Acha, Omar, “Releer *Pasado y Presente*: ¿por qué, desde dónde y para qué?”, en *Prismas, Revista de historia intelectual*, N° 18, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2014, pp. 239-242.

99 Héctor Schmucler así lo manifestó en la presentación en la Feria del Libro de Córdoba, el 12 de septiembre de 2014, de la edición facsimilar de *Pasado y Presente*, realizada por Biblioteca Nacional. La presentación que refiero fue organizada por la Universidad Nacional de Córdoba en la Feria del libro de Córdoba, el 12 de septiembre de 2014 y estuvo a cargo de una mesa integrada por Matías Rodeiro, Schmucler y el autor de este libro. Oscar del Barco, por su parte, lo expresa en estos términos: *Pasado y Presente* no fue un grupo gramsciano, no lo fue en un sentido político porque no había grupos identificados políticamente con Gramsci. Pancho leía a Gramsci, leía también a otros marxistas italianos y tenía vínculos con el marxismo italiano” (Oscar del Barco, entrevista concedida al autor).

Weber, de Alain Touraine y, en fecha más reciente, de Jürgen Habermas. Herencia sociológica que es congruente con una manera determinada de entender la modernidad y que el propio Habermas ha desarrollado en ensayos e intervenciones ya clásicas sobre el tema<sup>100</sup>: la política como una esfera o subsistema específico, con prácticas e instituciones determinadas y específicas, en paralelo con otras esferas específicas tales como la economía o la cultura. En suma, intentaré sostener aquí dos hipótesis o conjeturas interpretativas como parte de un ensayo de lectura: la presencia en Aricó de una huella que, a falta de otro concepto denomino *modernista*, en el modo de concebir la disolución de los límites entre cultura y política. En consecuencia, el emplazamiento de una praxis refractaria respecto de las pretensiones disciplinarias de la dirigencia comunista en materia cultural y disolvente de la *vanguardia instituida* en las organizaciones de izquierda por la reificación de la *forma* partido. En un registro menos contextual y más filosófico, cabe interrogarse por los alcances de esa posición una vez derrotadas las insurgencias que *Pasado y Presente* contribuyó a encender. ¿Hay una *posición de sujeto* en los intersticios de las intervenciones de Aricó? ¿Podemos pensar nuestras emancipaciones y nuestras prácticas político culturales en cierto *reflejo desplazado* de aquéllas? ¿O sólo cabe que nos guíe un interés académico de museo por aquel pasado que ya no es nuestro presente? Las intervenciones de Aricó en *Pasado y Presente* ¿contribuyen a pensar de manera situada una subjetividad política militante en nuestra época? En última instancia ¿Qué *hacer* con esa *herencia*?

Responder estas preguntas, en caso de que fuera posible hacerlo, demanda implicarse en la deconstrucción de algunos supuestos semánticos plegados al uso de las palabras. *Modernidad* es una de esas palabras. *Política* y *Subjetividad*, son otras dos. Lo moderno no es un bloque monolítico que, o simplemente se puede aceptar y asumir con entusiasmo o, a la inversa, rechazar como una maldición para cuya conjura bastaría con identificar su procedencia, como parecen suponer algunos desarrollos filiados en los estudios culturales. Marshall Berman nos recuerda que en el siglo XIX hubo pensadores como

---

100 Cf. Habermas, Jürgen, “Modernidad: un proyecto incompleto”, en *Punto de Vista*, 21, Buenos Aires, 1984, pp. 27-31, luego reproducido en Casullo, Nicolás, *El debate modernidad posmodernidad*, Retórica, Buenos Aires, 1988, pp. 53-63. La reconstrucción más completa de su enfoque en *Teoría de la Acción Comunicativa*, II vol., Taurus, Madrid, 1999.

Nietzsche, Marx o Dostoievsky que experimentaron y habitaron las contradicciones desgarradoras de la modernidad; a diferencia de algunos de sus herederos del siglo XX que desarrollarán una perspectiva trágica y pesimista ante ellas, como Max Weber, por caso. Como afirma Berman, también el siglo XX conoció otra herencia del modernismo decimonónico, con singular énfasis en una visión dialéctica capaz de dar lugar a la potencia creadora de la acción humana frente a los barrotes de la *jaula burguesa*. Pensadores como Lukács, Walter Benjamin o el mismo Antonio Gramsci cultivarán esta perspectiva<sup>101</sup>. Pero en vistas a evitar una lectura esquemática y proceder a empalmar con ella la experiencia de la práctica discursiva de Aricó, intentaremos una lectura de estos supuestos en los intersticios del plano que impone *Pasado y Presente*.

Utilizando una figura propuesta por Jacques Rancière, nuestra lectura indagará en ciertas *escenas* de escritura con el propósito de dibujar un posible contorno de las cuestiones que enunciamos más arriba:

*Yo identifico una escena en cuanto que constituye una diferencia en una situación –afirma Rancière– y, al mismo tiempo crea una homogeneidad transversal con respecto a la jerarquía de los discursos y a las contextualizaciones históricas*<sup>102</sup>.

Mostrar y argumentar esa diferencia es tarea de esta lectura y condición de su apuesta por perforar el peso de la contextualización historiográfica en todas sus versiones. Por supuesto que no se trata de negar simplemente el valor de los contextos, sino de mostrar que la relación entre texto y contexto es siempre, en cualquier trabajo de lectura, excedida o desbordada. Si bien esa relación no es determinada –la destinación de un texto es abierta y excede a sus lectores inmediatos o previstos– sabemos también que no puede ser pensada en términos de exterioridad. La emergencia misma de *Pasado y Presente* y del discurso de Aricó en esos años, en medio de otras acciones desplegadas con intensidad disidente por otros grupos –*La Rosa Blindada*, también *Fichas y Cuestiones de Filosofía*, por mencionar

101 Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988.

102 Rancière, Jacques, *El método de la igualdad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2014, p. 99.

sólo algunas de un amplio espectro de revistas que se conciben como intervención política desde la cultura— es *parte* del mismo contexto, de la crisis de los lugares de enunciación supuestamente legítimos en la cultura de izquierdas: las dirigencias partidarias, las ortodoxias doctrinarias.

Decir *momento* moderno y no simplemente *modernidad* es un giro que apunta a circunscribir la extensión aludida por una palabra que ha llegado ser una especie de “palabra valija”<sup>103</sup> en la que caben todo tipo de plusvalías semióticas: desde la clásica equivalencia ilustrada con la edad adulta de la humanidad, hasta la simple identificación con la razón colonial y con la racionalidad capitalista, sin más<sup>104</sup>. Además, permite quitar peso teleológico no sólo historicista sino también ético, a la antinomia tradición / modernidad. Puede decirse que la práctica de intervención político cultural de Aricó en esos años torna visible un problema que acecha, al menos desde el cambio de siglo a la vida política argentina: la incapacidad histórica de diferentes grupos sociales para hegemonizar un proceso de transformación, de reforma intelectual y moral, al decir de Gramsci. *Momento moderno* que en su propia genealogía insiste en su no cumplimiento, en su no clausura y, por lo tanto, en su dispersión potencialmente emergente o, dicho en términos de Jacques Rancière: en la “novedad de lo anacrónico”<sup>105</sup>. Si es posible identificar resonancias de otras voces y de otras temporalidades en el discurso de Aricó, o de su propia enunciación en algunos discursos que abordan la política en el presente, aquí interesan menos sus gramáticas de producción, las condiciones de posibilidad que lo explicarían de manera determinada, que la reflexión en torno al modo complejo como se *reparten* esas temporalidades y sentidos en las geografías textuales y políticas. Ciertamente que ese reparto de las temporalidades introduce rupturas en los modos de la percepción y en las subjetividades de la época. Por esto, no es de ninguna manera marginal a los momentos de modernidad la presencia de cierto *anacronismo*.

---

103 La expresión es de Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2004.

104 Véase el tratamiento dado al par Modernidad / Colonialidad por Walter D. Mignolo. Cf. Mignolo, Walter, *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2005. Véase, del mismo autor, *La idea de América Latina*, Gedisa, Barcelona, 2000.

105 Rancière, Jacques, *Los nombres de la historia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997, p. 42.



Se ha dicho que *Pasado y Presente* fue una intervención anacrónica: muchos de los aportes de la revista referían otro tiempo como *esquema* para su propia intervención: frente al inmovilismo y fatalismo de la II Internacional, Gramsci y sus compañeros del *bienio rojo* turinés despliegan la estrategia izquierdista en un abanico táctico de acciones y discurso, consejos de fábrica y publicaciones periódicas; espectro dirigido a unificar a la clase obrera del norte industrial con el campesinado pobre del *mediodía* italiano. La invitación de Aricó a “buscar en las revistas el desarrollo del espíritu público de un país”<sup>106</sup>, es un índice de su modo de *repetir* Gramsci, y también de *diferirlo*; de *traducir* un lenguaje político haciendo uso de su inestabilidad originaria; de no anclarlo a una identidad ya prefijada y normada para su aplicación doctrinaria sino, más bien, blandirlo como herramienta de modernidad, como elemento punzante para abrir todo lo solapado en la ortodoxia y en la disciplina del Partido. Pero si el *pathos* de la modernidad es propio de una época que se mira a sí misma como *lo nuevo* en relación con la inmovilidad de la tradición, como el *ahora o nunca* de la revolución en tanto acontecimiento, ante la férrea determinación de una filosofía de la historia que obliga a segmentar el porvenir, no lo es menos que ese *pathos* también puede disolverlo todo, incluso disolverse a sí mismo. No hay teleologías que oficien de garantía para lo nuevo: ni históricas, ni éticas. La última *cita* contingente de esa *pasión indecible de lo moderno* tuvo lugar, sin dudas, en los años sesenta en contextos diferentes entre sí, pero animados por una misma historicidad, la del imaginario prometeico del *hombre nuevo*. Momento moderno y *metapolítico*: radicalización de las subjetividades, *intensificación* de cualquier práctica y pensamiento ante al agotamiento e inmovilismo de los supuestos lugares objetivos de la política<sup>107</sup>. Este *momento moderno* también incluía su propio callejón *oscuro*, una negatividad que se revelaría como inasible para cualquier pretendida “astucia de la razón”, expresión hegeliana con la que Aricó abre su texto programático en el primer número de *Pasado y Presente*.

---

106 Aricó, José, “Pasado y Presente”, en *Pasado y Presente*, N°1, Córdoba, abril-junio de 1963, p. 1.

107 Cf. Bosteels, Bruno, “Travesías del fantasma: Pequeña metapolítica del 68 en México”, op. cit., pp. 29-79.

## ***Pasado y Presente: entre el manifiesto y las revistas de ideología y cultura***

El texto inaugural de la revista puede ser leído como una especie de montaje, una suerte de *ensayo / manifiesto*. Texto que da a conocer, que inaugura una tribuna de discurso en clave reflexiva y crítica, a la vez que *enjuicia* un estado de cosas en tono de denuncia. Praxis discursiva de reflexión sobre el pasado reciente y disputa de un lugar para enunciar las demandas de la hora. El uso de una categoría –“nueva generación”– de vínculos marginales con el léxico comunista argentino es un índice anacrónico pero incrustado en otro elemento propio del *momento moderno* de la revista: la actualidad de la *hora*, el *Jetztzeit* del presente como tiempo propicio para llevar a término aquello que fue cancelado y negado en el pasado o simplemente postergado a un futuro en etapas, periodizable en la determinación objetiva del materialismo histórico. La Revolución Cubana es ese presente y el Che, su Hombre Nuevo. Esta categoría, que será uno de los blancos del ataque de *Cuadernos de cultura*, órgano oficial del Partido Comunista, es, en parte, herencia de corrientes *modernistas* que tuvieron en Córdoba, en vísperas de la década del veinte, una de sus cristalizaciones en el Manifiesto Liminar de la Reforma Universitaria. El señalamiento de *Cuadernos de cultura*, en relación con la filiación “orteguista” de la apelación generacional, es acertado. José Ortega y Gasset había pronunciado una serie de conferencias en 1916, precisamente en Córdoba, en torno a las condiciones de emergencia de una *nueva generación*. No era en modo alguno indolente la utilización del enfoque generacional. Una larga historia sedimenta ese uso en las rebeldías cordobesas.

Pero no tiene caso buscar ese rastro en Deodoro Roca o en Saúl Taborda, fuentes a las que Aricó volverá después, en las postrimerías de los ochenta. La marca remite a cierta fenomenología de la experiencia comunista a la que era propicio el marxismo italiano de posguerra. En *Cuadernos de cultura*, en el contexto de cierta renovación cultural propiciada por Héctor Agosti, entre los números 14 y 17 se publica el “Examen de Conciencia de un Comunista” de Fabrizio Onofri, texto del cual Aricó extrae el tópico generacional, según su propia afirmación en *La cola del diablo*<sup>108</sup>. No es un deta-

---

108 José M Aricó, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*,

lle menor que el derrotero de Onofri terminara en la expulsión del partido, también en los sesenta, después de haber desplegado una intensa actividad cultural desde el comité de propaganda del PCI y en editoriales afines al PCI como Einaudi o Feltrinelli. Es Onofri quien plantea desde el comienzo de su ensayo la dialéctica viejos/jóvenes. Pero no deja de ser llamativo que Aricó haya subrayado en el ejemplar de *Cuadernos de Cultura* el párrafo en el que el italiano da cuenta del rechazo y el disgusto de los jóvenes ante la pobreza de la cultura socialista y comunista que heredaron. También subraya Aricó en ese texto y lo traslada sin comillas a su editorial, el riesgo de transformismo que acecha a los jóvenes de extracción pequeño burguesa, el peligro de la *crisis de regresión*. El tercer elemento que trafica la lectura de Aricó es el carácter político de la práctica intelectual y cultural: “Un humanismo que reivindica a la política como la más elevada forma de actividad del hombre”, dice allí Aricó; el texto de Onofri se debate largamente sobre el tema en su capítulo V.

El derrotero de Onofri, que va desde su participación en la Brigada Garibaldi contra el fascismo y la resistencia en la guerra, hasta su expulsión del partido por su acercamiento al obrerismo en los sesenta, presenta sensibles analogías con el itinerario de Aricó en su biografía militante. El modo como Onofri presenta la comparación entre su generación y la generación anterior de comunistas—a la que pertenecían Gramsci y Togliatti, entre otros—deja marcas que Aricó recogerá en el editorial del primer número de *Pasado y Presente*. Digamos que Onofri forma parte de una constelación de intelectuales marxistas italianos que será largamente frecuentada por Aricó en sus lecturas: Gian Carlo Pajetta, Valentino Gerratana, Alberto Moravia, Pietro Ingrao, entre otros<sup>109</sup>. Otro índice que retoma Aricó es el carácter en cierto modo equívoco de esa deriva generacional hacia el campo de las letras, producto, en el caso de los italianos, de la asfixiante atmósfera del fascismo y de la falta de una “escuela de militantes” (un funcionamiento pleno del partido, publicaciones, acceso a bibliotecas y maestros) a diferencia de la generación de comunistas anterior a la guerra. Aricó parece analogar esa experiencia de la falta de maestros de la generación de Onofri con la de su grupo y cosecha de allí la advertencia relativa a la *escisión* de los intelectuales, al de-

---

Buenos Aires, 2005, Siglo XXI, p 66.

109 Cf. Spriano, Paolo, *Storia del partito comunista italiano, Le fine del fascismo. Dalla riscossa operaia alla lotta armata*. Torino, 1973, Einaudi, p 337.

seo de realizar por sí mismos aquello que su clase es impotente para realizar en el todo social. La mención de Moravia en Onofri no deja de ser significativa: Alberto Moravia había publicado *Los indiferentes*, en 1929, una novela que dibuja la decadencia de unos jóvenes pequeñoburgueses aburridos que se regodean en su parasitismo y de unos adultos indolentes atravesados por pasiones inmovilizantes; unos años después publica *Las ambiciones defraudadas*, citada por Onofri en su *Examen...* y también subrayada por Aricó en su lectura de Onofri. Esta novela de Moravia retoma la crítica de una civilización cuya base es nada más que el cultivo del propio interés egoísta, en suma, profundiza la crítica a la burguesía iniciada con *Los indiferentes*; la mirada de Pedro Monatti, periodista, solitario, una suerte de misántropo que siente *repugnancia por la conducta inspirada en el cálculo*, en los *sentimientos que sólo se deben al egoísmo*, en la falsedad e hipocresía de la nueva burguesía, encaja a la perfección con el humanismo socialista que se desprende de las ascéticas llamadas del Che al sacrificio revolucionario y al abandono de la mera individualidad decadente.

Ahora bien, otras fuentes referidas por Aricó en el editorial del número uno, abordaban también la cuestión generacional. La más significativa tal vez, sea la de *Contorno*. El primer número de la revista de los hermanos Viñas se abre con un ensayo breve de Juan José Sebrelí titulado “Los martinfierristas: su tiempo y el nuestro”<sup>110</sup>. En el texto de Sebrelí la noción generacional opera, pero nunca a favor de las rebeliones juvenilistas. Se trata de un enjuiciamiento de la generación anterior a las vanguardias del '20 en términos de “honorable vejez cronológica y espiritual, lo cual equivale en el terreno político al conservadorismo y en el terreno cultural al academicismo”<sup>111</sup>—Sebrelí señala estas notas como única virtud de esa generación *además de la posesión de tierras*, para luego vincular al grupo Martín Fierro, para sorpresa de propios y extraños, con la ruptura Yrigoyenista. De esta manera, una generación queda soldada por las imposiciones del tiempo, más allá o independientemente de las decisiones de sus grupos sociales: “La contemporaneidad nivela a todos por igual”, remata Sebrelí. De modo que, en su lectura, Yrigoyenistas y martinfierristas “representan una profunda voluntad de

110 Sebrelí, Juan José, “Los martinfierristas: su tiempo y el nuestro” en *Contorno*, n° 1, Buenos Aires, Noviembre de 1953, p 1.

111 *Ibid*, p 1.

ruptura con toda tutoría, de discontinuidad, de parricidio cultural, una misma negación de la historia, de la tradición, del pasado, de los orígenes, un mismo deseo de encerrarse en sí mismo, de cortar los puentes y quemar las naves, un mismo orgullo de ser hijos de sí mismos y de no deber nada a nadie”<sup>112</sup>. Sin embargo, concluye, “ni Martín Fierro ni el Partido Radical constituyeron una auténtica revolución”. La contraposición de la *autenticidad* con las *metáforas y exclamaciones* tiene ecos existencialistas que apuntan a la descalificación de las rebeliones juveniles. Más allá de estos usos de Sartre, lo que interesa ver aquí es la consideración de la rebeldía juvenil como efecto de la inmadurez, algo que *Contorno* comparte más con *Cuadernos de Cultura* y sus amonestaciones al *acné izquierdizante* que con *Pasado y Presente*: “Lo que se proponen los jóvenes que abrazan una revolución ya sea social o estética, más que cambiar la vida como quería Rimbaud o modificar el mundo como quería Marx, es sobre todo molestar a sus padres burgueses o a sus madres católicas”<sup>113</sup>. La conclusión de Sebrelí pivotea sobre el artificio burgués de una categoría como la de *juventud*, contra el carácter real del proletario que pasa de la adolescencia a la madurez, sin transición: *se hace hombre* al asumir las responsabilidades propias de la vida adulta: el trabajo y los hijos, fundamentalmente.

Esta mirada podía ser válida a mediados de los cincuenta y referida a los juvenilismos de la década del veinte; era imposible de asumir como tal para Aricó. Sin embargo, Aricó casi no utiliza la palabra “juventud”. En su editorial habla de “grupo de hombres”, “grupo de intelectuales”, “grupo de seres humanos” a la vez que inscribe a la revista en la herencia de *Contorno* y de su proyecto truncado, de *tarea aún por resolver* y en la constelación de otras revistas como *Nosotros*, *Revista de Filosofía*, la misma *Martín Fierro*, *Claridad* y aún *Sur*. Herencia que atenúa la afirmación de la *nueva generación sin maestros*.

En las derivas de *Contorno*, el tema generacional será revisitado. David Viñas le concederá dos textos emblemáticos: “El mito del obrero revolucionario” en *Tiempos Modernos*<sup>114</sup>, en el número de la

112 Ibid, p 1.

113 Ibid, p 1.

114 En la edición facsimilar de ese número, realizada por Biblioteca Nacional, el editor consigna esta nota: “[N de E] En la revisión realizada en 2010 David Viñas sugirió ‘Mi Generación’ como título alternativo”, Revista *Tiempos Modernos*, *Argentina entre populismo y militarismo*, Julio-Agosto de 1981, n° 420-421,

revista francesa realizado enteramente por exiliados argentinos en 1981 y “Rodolfo Walsh, el ajedrez y la guerra” en *Literatura Argentina y política*. Vale visitar estos textos porque forman parte de cierta geografía textual de la noción de *nueva generación* que, como se verá no es en modo alguno ajena o externa a Aricó. En el primero de ellos Viñas le da una vuelta más de tuerca al tema de la *generación literaria*: “El concepto de generación, tal como es empleado en Argentina siempre me hizo bostezar, así como el hecho de que haya proliferado en los libros y en las polémicas en América Latina”<sup>115</sup>. Viñas remite al origen de su conceptualización en Ortega y Gasset, remitente que es un tópico asumido en la cultura de izquierdas; [Berta Perelstein ya lo había hecho en 1963 a propósito de *Pasado y Presente*, desde *Cuadernos de Cultura*, con un título en la estela de Lúckacs: “La teoría generacional y sus fuentes irracionales”]<sup>116</sup>. Viñas prosigue en su señalamiento del carácter elitista de su uso en ámbitos literarios: “Como si hubiera presentado que venían a cuchichearnos: sólo pertenecen a una generación los que tienen un apellido. Entonces participar en la historia era un privilegio. Un privilegio nominalista”<sup>117</sup>. Viñas considera que la categoría se volverá realmente operativa el día que “se doblegue interpretando los *emergentes* en función de series [...] siempre en relación con los ‘vencidos’ que faltan”<sup>118</sup>. Esa generación en sentido enfático es, para Viñas, la generación del Che. Una generación que incluye a Agustín Tosco, Atilio López, Raimundo Ongaro, Roberto Piccinini y, claro está, al propio Viñas. *Rodolfo Walsh, el ajedrez y la guerra* agrega ese nombre a esa serie: nombres que trascienden el nominalismo de las generaciones literarias pagando esa salida de la libreta de direcciones con su propia vida. El uso de la noción generacional no sólo era anacrónico sino polémico.

Georges Didi Huberman dice, a propósito de las implicancias heurísticas del anacronismo, que éste sería menos “un error científico que una falta cometida respecto de la *conveniencia* de los tiempos [...]: sólo hay historia anacrónica”<sup>119</sup>. Enlazar algo de la negatividad

---

Buenos Aires, 2011, ediciones de la Biblioteca Nacional, p 309.

115 Ibid, p 309.

116 Perelstein, Berta, “La teoría generacional y sus fuentes irracionales” en Cuadernos de Cultura, n° 66, Buenos Aires, Enero-Febrero de 1964, p 97-119.

117 Viñas, David, op.cit, p 309.

118 Ibid, p 310.

119 Huberman, George Didi, *Ante el tiempo*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, p. 41.

irreductible de la experiencia (o del presente) requiere complejizar las temporalidades de la historia. Esta complejización otorga, según Didi Huberman, una “chance heurística”<sup>120</sup>: la de aproximarse a la *parte maldita* del propio saber, a lo que no puede ser dicho de otro modo sino a través del uso *impropio* de lo ya dicho. Aquello que el anacronismo viene a interrumpir “no es otra cosa que el curso normal de la representación”<sup>121</sup>. O, mejor sería decir, el curso *normalizado* de un orden del discurso. Como Jacques Rancière no deja de recordar en un puñado de textos, esa interrupción tiene también la forma de lo *impropio* que es, a su vez, la impronta, el *pathos* de la crítica, que no necesita ajustarse a un saber normativo, a una ciencia, para tomar la palabra. Los cultores del cientificismo no dejarán de ver aquí un exceso de “papeleo deformante” que “invade abusivamente el tiempo perdido” —en el caso de la historiografía— o de una palabra sin sustento, apropiación fragmentaria de la enunciación de *otro*. El nuevo ser hablante es nuevo porque se supone, no sólo que no debería decir eso que dice sino que no debería hablar: “El desorden de la política es estrictamente idéntico a un desorden del saber”, dice Rancière. *Sed contra*, el reverso del reparto de la palabra y del silencio, de la enunciación y la escucha disciplinada, es la diferencia que habilita a los seres hablantes a ser algo más que meros seres parlantes:

*Todo acontecimiento, en los seres hablantes, está ligado a un exceso de la palabra bajo la forma específica de un desplazamiento del decir: una apropiación “fuera de verdad” de la palabra de otro [...] impropiedad de la expresión que es también una superposición indebida de los tiempos. El acontecimiento presenta la novedad de lo anacrónico*<sup>122</sup>.

Aricó radicaliza la apuesta de Agosti: no era suficiente hacer circular la palabra de Onofri, una voz crítica que rechazaba la pasividad del PCI en beneficio de un marxismo crítico que asomaba en las primeras formulaciones en los márgenes de la cultura comunista italiana, era necesario *traducir* Onofri, *re escribirlo* haciendo un uso impropio del discurso y la retórica de *otro*, al decir de Rancière, para *escandir* así la línea oficial del partido, abrir huecos en una atmósfera

120      Ibíd., p. 43.

121      Ibíd.

122      Rancière, Jacques, *Los nombres de la historia*, op. cit., p. 42.



asfixiante en materia cultural y pasiva en términos políticos, como atestiguaba para Aricó, la observación externa del hecho peronista, en el caso del PCA. Asimismo, no deja de ser sintomática de cierta contradicción esta identificación con Onofri: un intelectual radicalmente antifascista que reconoce en sus memorias, la presencia de cierto “risentimiento aristocrático” manifestado en un rechazo “per tutto quanto di plebeo aveva nel regime facista”. Contradicción en la que Aricó se moverá con oscilaciones y vaivenes a lo largo de su trayectoria: la valoración de las formas *impropias* de lo popular, no subsumibles en ningún finalismo de las formas sociales y, asimismo, su convicción prolongada de la necesidad de los intelectuales para soldar un nuevo *bloque histórico* de fuerzas con aspiración hegemónica. El tema recurrente en Aricó de la *marcha de los intelectuales hacia el pueblo*, del *paso del saber al comprender*, a su vez, la cuestión de la diferencia entre *proyecto de transformación* y *sujeto de transformación*. Pregunta o problema que nunca encuentra en él una resolución satisfactoria.

Aún así, clase obrera no remite en Aricó a una realidad objetiva de los grupos sociales, tampoco al modo *policial* de usar el término, en un sentido estamental o de *hábitus*. Precisamente, es la recusación de la pretendida homogeneidad y universalidad de la clase obrera en sentido economicista el blanco de su crítica y la necesidad de que la clase se configure como una subjetividad con poder de desclasificación del orden social, es decir, como el *sujeto nacional de una política*. En este punto, clase revolucionaria y verdad de la política confluyen, toman cuerpo para Aricó, no en la objetividad social, sino en su *distorsión* por parte de *un* sujeto que nunca es *uno*, es decir que nunca es una totalidad dada de antemano y de manera sustantiva en el plexo social, sino que se constituye a sí mismo como *bloque histórico*, como relación o complejo de relaciones entre dirigentes y dirigidos, entre intelectuales y pueblo nación.

Bloque histórico es otro nombre para decir, también de manera anacrónica, *voluntad nacional popular*. Es sabido que, para Gramsci, esa relación llega a constituirse como *voluntad* sólo cuando el *saber* de los intelectuales adquiere las cualidades de la *comprensión*. La impronta de Sorel y de Labriola, dejan su marca en Gramsci:

*...se produce el intercambio de elementos individuales entre dirigentes y dirigidos, entre gobernantes y gobernados; o sea que se*



*realiza la vida de conjunto que es la única fuerza social; se crea el bloque histórico*<sup>123</sup>.

El paso del saber a la comprensión es la función que cumple el mito soreliano, ejemplificado por Gramsci en su lectura de Maquiavelo. En las conclusiones de *El Príncipe*, dice Gramsci, Maquiavelo mismo deviene pueblo, se hace mismidad con él (*medesimezza*)<sup>124</sup>. El motivo de la *marcha hacia el pueblo* es otro índice de continuidades en la lectura de Aricó. Si, en *Pasado y Presente*, se deja entrever cierta huella de lectura de los *Cuadernos de la cárcel*, de su traducción para las ediciones de Lautaro del Cuaderno sobre Maquiavelo, en el exilio mexicano Aricó revisitará la cuestión a partir de Mariátegui y de la disputa de Lenin con los populistas rusos, tema además de una recordada clase en aulas de Filosofía y Letras de la UBA en 1987, por invitación de María Teresa Gramuglio<sup>125</sup>.

## ***En el campo de la subjetividad. Intelectuales, obreros y nuevo “bloque histórico”***

*Lenin > Gramsci > Marx (1844)*: Posible *secuencia metonímica* a la hora de revelar las marcas de la lectura de Marx llevada adelante por Aricó en los “incandescentes años sesenta”, como él mismo refiere, la primera época de *Pasado y Presente*. El lugar concedido a la revista como “centro de elaboración y difusión ideológica, de vinculación orgánica de extensos grupos de intelectuales”<sup>126</sup>, deja ver su entramado a la luz de una de las polémicas sostenidas por Lenin al interior de la Socialdemocracia Rusa<sup>127</sup>: la referida a si un periódico puede

123 Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, Era, México, 1977, T. IV, p. 347.

124 Cf. Frosini, Fabio, “Democracia, mito y religión, el Maquiavelo de Gramsci entre George Sorel y Luigi Russo”, en Salatini, Rafael y Marcos del Roio, *Reflexões sobre Maquiavel*, Marilías, São Paulo, 2014, pp. 73-88.

125 Las referencias al respecto son abundantes. Cf. Aricó, José, *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*, op. cit., pp. 290-291; *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit.; *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Siglo XXI, México, 1978; “El populismo ruso”, en *Estudios*, N° 5, Centro de Estudios Avanzados, Córdoba, 1995, pp. 32-49.

126 Aricó, José, “Pasado y Presente”, op. cit., p. 9.

127 Cf. Lenin, *Obras selectas*, IPS, Buenos Aires, 2013, T. 1, pp. 179-200.

ser un “organizador colectivo”. Aricó reitera con diversas figuras esa concepción que hace de la revista un centro de *difusión y persuasión permanente* capaz de cumplir “un papel semejante al del Estado o al de los partidos políticos” sobre todo en procesos de “modernización cultural” y de “modificación de estructuras culturales envejecidas”<sup>128</sup>. El lugar de enunciación de esta práctica es el de un *marxismo militante*, un lugar de la *crítica* que, para ser tal, ha de adquirir los contornos de una *política*, una crítica que para demostrar su validez, ha de realizarse en una praxis social. En este *dialogismo intermitente*, emerge uno de los *hilos rojos* de la dramática intelectual de Aricó: el trabajo de organización cultural como “elaboración y homogeneización de la ideología de un bloque histórico en el que la vinculación entre élite y masa sea orgánica y raigal”<sup>129</sup>. La *traducción* de Gramsci posibilita a Aricó una lectura más distante de Lenin, especialmente del Lenin de ¿Qué hacer? en este punto central. *Revolución* para Gramsci, no es tan sólo la expropiación de los expropiadores, sino también, como señalara Eric Hobsbawm, “la creación de un pueblo, la realización de una nación”<sup>130</sup>. Es, para esas sociedades atípicas que no son ni Oriente ni Occidente, el largo proceso de *reforma intelectual y moral*, de fortalecimiento en las luchas a través de las cuáles ese *pueblo* cambia y se posiciona como clase hegemónica, capaz de conducir todo el proceso.

El tercer nombre de esta secuencia es el de Marx, y *sigue* a Gramsci. Marx es *leído* por Aricó con los anteojos del *humanismo historicista y absoluto* de Gramsci. Esta lectura cumple así su *momento moderno*: el de disputar la legitimidad por el lugar de enunciación de una política ante la visión abstracta y esquemática, inmovilizadora, propia de la cultura oficial comunista: Si “el político revolucionario, es historiador en la medida en que obrando sobre el presente modifica el pasado”, es a condición de no ignorar “el *contorno* sobre el que actúa la fuerza renovadora”<sup>131</sup>. Ese contorno es la sedimentación, como documento irrefutable, según la visión de Gramsci, del pasado nacional en tanto *condición* inembargable del propio presente. El concepto de “*humanismo marxista*” que expone Aricó en este texto,

---

128 Aricó, José, “Pasado y Presente”, op. cit., p. 9.

129 Ibíd.

130 Hobsbawm, Eric, “Gramsci”, en *Cómo cambiar el mundo*, Crítica, Buenos Aires, 2011, p. 335.

131 Ibíd., p. 7.

enhebra filones provenientes del propio Gramsci y del joven Marx, el de los *Manuscritos Económico Filosóficos de 1844*, un Marx en su propia *metanoia*, es decir, en su propio descentramiento crítico desde el hegelianismo de izquierda, la crítica de la censura prusiana y la expectativa por una revolución democrático burguesa hacia la teoría de la revolución comunista y el papel de las masas en la historia; el derecho de los desposeídos y el lugar de los trabajadores en la revolución. Si, como han mostrado las lecturas de Lukács y de David Leopold, entre otros, la filiación del joven Marx con la inversión materialista de la dialéctica hegeliana por parte de Feuerbach es innegable, esta adhesión encontraba su límite en el escaso interés de éste último por la política<sup>132</sup>. Así lo hace saber el propio Marx en una carta a Arnold Ruge del 13 de marzo de 1843:

*Los aforismos de Feuerbach sólo no son correctos en este punto: él se refiere demasiado a la naturaleza y demasiado poco a la política. Pero ésta es la única alianza a través de la cual la filosofía actual puede convertirse en una verdad*<sup>133</sup>.

De esa amplia cantera extrae Aricó su concepto de *política*:

*Un humanismo que reivindica a la política como la más elevada actividad del hombre [...] transformar el mundo significa al mismo tiempo transformarnos a nosotros mismos. De allí que sea en la política donde se expresa lo genérico de ese ser particular, su "humanidad"*<sup>134</sup>.

La conquista del *ser genérico* en Marx envuelve toda la aproximación del período 1843-1844 a la problemática de la emancipación humana que incluye la *Contribución a la crítica de la Filosofía del derecho de Hegel*, la discusión con Bruno Bauer en *La cuestión Judía* y, como bien anota Aricó, los *Manuscritos económico-filosóficos*. Esta afirmación no se pliega fácilmente al materialismo histórico adocenado, sustentado por entonces por la doctrina oficial comunista. Algo se ha desplazado en dirección a una suerte de *poética del saber*

132 Aspecto que es discutido por Leopold. Cf. Leopold, David, *El joven Karl Marx, Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Akal, Madrid, 2012, pp. 220-236.

133 Karl Marx a Ruge, 13/03/1843 en MEGA, I, secc., v. 1/2, p. 308.

134 *Ibíd.*, p. 8.

*político*: el humanismo que Aricó inscribe en este fragmento debe menos al marxismo leninismo que a cierta lectura en el borde casi nietzscheano de Marx, si bien la referencia al *hacerse a sí mismo* al hacer la historia, como no ha dejado de recordar Raymond Williams, era presentada por Marx tempranamente, en el marco del proceso de “putrefacción del espíritu Absoluto”<sup>135</sup> en *La ideología alemana*.

La identificación entre *ser genérico y humanidad* –o *ser comunitario y humanidad*– es uno de los núcleos de los *Manuscritos* de 1844, en los que se dejan sentir las marcas de Rousseau, del jacobinismo francés que va de Marat a Babeuf y la re lectura de Hegel en clave de una inversión materialista no ya metafísica, como en Feuerbach, sino radicalmente política y sociohistórica<sup>136</sup>. En la perspectiva de *Pasado y Presente*, este humanismo marxista es una forma específica de la *negación* dialéctica del tipo de relaciones sociales que instituye la explotación burguesa en la fábrica.

La palabra clave de esas relaciones instituidas es *alienación*. Tema que asedia de manera espectral a la filosofía política moderna y a quienes habitan su herencia; también en estas latitudes: no deja de ser sintomático que hasta John W. Cooke lo enuncie por entonces de esta manera: “Algo sobre la susodicha alienación”<sup>137</sup>. El problema de la alienación no es un asunto pasajero, propio del joven Marx; incluso, no es desdeñable la conjetura que identifica continuidades entre el tema de la *alienación* en el joven Marx y la *teoría del valor* en *El Capital*, empezando por el *fetichismo* de la mercancía. De igual modo, el carácter obturador de la realización humana implicado en las relaciones sociales que instituye el orden capitalista moderno ha sido una interrogación constante desde Hegel, pasando por Feuerbach, el propio Marx, Max Weber, Nietzsche, Emile Durkheim, George Simmel, hasta la Escuela de Frankfurt. No remontaremos aquí estas genealogías. Tan sólo repasemos algunas marcas textuales de los *Manuscritos* que pueden ser índice del especial interés de Aricó

---

135 Marx, Karl y Federico Engels, “La ideología alemana”, en *La cuestión judía y otros escritos*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1995, p. 149. En la segunda página de esta obra, se lee: “Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material”.

136 Cf. Lukács, György, “Sobre la evolución filosófica del joven Marx”, en *Sobre Lenin y Marx*, Gorla, Buenos Aires, 2012, pp. 137-218.

137 Cooke, J. William, “Bases para una política cultural revolucionaria” en *La Rosa Blindada*, Buenos Aires, 1965, Año I, núm. 6, p 17.

en este concepto. Como ha sido largamente comentado, el concepto de *alienación* proviene de la corriente del hegelianismo de izquierda y de la crítica de la religión cuya figura más prominente es Ludwig Feuerbach. Marx mantendrá vínculos oscilantes con la obra de Feuerbach, como así también con el trabajo de Arnold Ruge y de Bruno Bauer. Es famosa la carta del joven Marx a Ruge en la que sostiene, en una paráfrasis del apellido de Feuerbach que éste es el  *río de fuego*, el  *purgatorio de nuestro tiempo*. En los  *Manuscritos de 1844*, después de haber tomado distancia de la teoría del Estado en Feuerbach, Marx emprende una lectura  *genealógica* de la filosofía de Hegel a partir de los clásicos de la economía política: Adam Smith, David Ricardo, James Mill. Si bien las críticas de la filosofía hegeliana y de la economía política clásica aparecen como separadas en los  *Manuscritos*, se iluminan mutuamente. El centro que permite conectar esas críticas es el tratamiento de la categoría de  *alienación*. Como recuerda Lukács, en su lectura de James Mill Marx concluye que la economía política no hace otra cosa que fijar “la forma alienada del tráfico social como la forma  *esencial y originaria*, correspondiente al destino humano”<sup>138</sup>. Secuencia de una larga  *discusión* con Hegel cuyo momento culminante es esa suerte de ópera  *bufá* de la filosofía, escrita a cuatro manos con Engels,  *La ideología alemana*, en la que Marx remonta por entonces la fuente escondida de la filosofía del derecho hegeliana. Algo de ninguna manera sorprendente, si se atiende a que la filosofía como tal, en Hegel, no es otra cosa que una suerte de  *ciencia de la alienación*<sup>139</sup>. En la recepción de Aricó, sin embargo, hay resonancias de la lectura de  *Historia y conciencia de clase*, de Lukács. La mención al problema de la  *reificación*, en conexión con la necesidad de abrir la dimensión subjetiva en la conformación de una política revolucionaria, es otra huella de un trabajo de  *traducción*, de un uso de Lukács en el que Aricó no está solo. Por los mismos años, Frantz Fanon propone una lectura semejante destinada a

---

138 Lukács, György, “Sobre la evolución filosófica del joven Marx”, op. cit., p. 204.

139 “Ciencia de la experiencia de la conciencia” reza la célebre definición de  *La fenomenología del espíritu*. “Es verdad que la filosofía hegeliana en su totalidad es en cierto modo una filosofía de la alienación y de la recuperación de las alienaciones” (Aron, Raymond,  *El marxismo de Marx*, Siglo XXI, Madrid, 2010, p. 166). Los términos alemanes para decir alienación son tres:  *Veräußerung*,  *Entäußerung* y  *Entfremdung*. Marx utiliza los últimos dos en un sentido indistinto; ambos refieren la experiencia de un movimiento  *hacia* ( *Ent*) y un  *afuera* ( *Äussere*) que objetiva y aliena. El primero, de uso más jurídico, tiene más recurrencia en la Introducción a la  *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

*re encender* la teoría en un ámbito muy distante de su origen, como bien ha mostrado Edward Said<sup>140</sup>.

La negación de la alienación ha de partir, piensa Aricó, de una política capaz de operar en dos planos contrapuestos: el de los intelectuales provenientes de las capas medias y el de la subjetividad de la propia clase obrera. La teoría política no es externa al *movimiento real*, sino que se encuentra anudada a un origen que implica desplazamientos, “transformaciones paulatinas”, una “nueva relación ideológica y moral”, en orden a integrarse en las nuevas categorías intelectuales que la propia clase [obrero] crea en su devenir<sup>141</sup>. Esta figura del intelectual de izquierda anclaba, en gran medida, como ya mencionamos, en la gramática abierta por *Contorno*. Ismael Viñas ya había enunciado para las capas medias la necesidad de “darse vuelta como un guante”, de *desgarrarse* respecto de la sensibilidad y formas de ver el mundo de la clase de origen. Es preciso ver en esta insistencia una discontinuidad con Lenin, y su concepto del Partido como vanguardia de la clase. José Aricó y, en mayor medida aún, Oscar del Barco no dejarán de repetir en sus intervenciones que la teoría revolucionaria no es externa al movimiento de la clase, sino su *forma* teórica; forma, además, siempre *dislocada* por el propio movimiento y que no podría ser nada sin ese movimiento que *abre* una perspectiva inédita a partir de la emergencia de un nuevo ser hablante. Aricó insistirá en este punto a la hora de pensar los vínculos entre *teoría-movimiento y crisis* en *Marx y América Latina*. Pero, antes aún, lo hará en la primera época de *Pasado y Presente*, en su crítica al *doctrinarismo* y al “evolucionismo” con el que las formaciones marxistas juzgaron un hecho de masas como el peronismo<sup>142</sup>. Como tendremos oportunidad de observar, esta perspectiva que dice que las fuerzas de transformación habitan el presente, que no son un mero ejemplar de una *idea*, sino que existen en su historicidad irreductible, es una insistencia a veces olvidada por las gramáticas que leen de manera evolutiva el pensamiento de Aricó.

Ahora bien, esa negación de la alienación ha de ser práctica y efectiva y, para serlo, debe darse en el mismo lugar que la produce y

---

140 Said, Edward, “Travelling theory reconsidered”, en Gibson, Nigel (ed.), *Rethinking Fanon: The continuing dialogue*, Humanity Books, Amherst, NY, 1999.

141 Aricó, José, “Pasado y Presente”, op. cit., p. 15.

142 Aricó, José, “Examen de conciencia”, en *Pasado y Presente*, N° 4, Córdoba, enero-marzo de 1964, p. 260.

reproduce: la fábrica. Esta lectura que hace cuerpo con los procesos de democracia obrera que tienen lugar, por entonces, en buena parte del cosmos burgués —no sólo y de manera incipiente en Córdoba—, se asienta no exclusivamente en la inscripción ideológica de la revista, sino también en una aproximación creativa desde Lenin, Gramsci y Marx, a las profundas transformaciones sociales que tenían lugar en Córdoba a partir del desarrollo de sus fuerzas productivas, desde mediados de la década del cuarenta. Desarrollo que había transformado a una ciudad de *frontera*, límite del norte rural, impregnada de una cultura tradicional de *contrarreforma*, en un centro urbano analogable para Aricó con la ciudad tomada por el izquierdismo de Gramsci y sus compañeros del *bienio rojo* de Turín. Transformarse a sí mismo en la transformación revolucionaria es de algún modo *hacer como* en el *bienio rojo*. De manera equivalente, los movimientos de la década del veinte habían planteado para nuestras sociedades el *hacer como en Rusia*. Al hacer un uso *impropio* de las armas de la crítica, al apropiarse anacrónicamente de la palabra de otros, el trabajo de traducción política de un lenguaje exhibe la inestabilidad de este último, es decir, la injustificada prerrogativa de un origen que pueda invocarse esencialmente como propiedad exclusiva de una cultura. Aricó no dejará de insistir en este carácter dislocado, *sin centro*, de cualquier formulación marxista que pretenda ser crítica, es decir, política<sup>143</sup>.

Sin embargo, esta lectura de la centralidad de la fábrica no obedece aquí al ortodoxo economicismo marxista, ni a la identificación de un sujeto abstracto de alcance universal. Dice Aricó:

*La superación de la alienación debe por ello comenzar allí donde surge, vale decir en la propia fábrica, en la recomposición “subjetiva” de las relaciones humanas que la división del trabajo recompone “objetivamente”...<sup>144</sup>.*

La referencia a los *Manuscritos* para delinear esta *filosofía de la praxis* es explícita en el mismo texto y hace hincapié en la dimensión *subjetiva, antropológica y humanista* de ese proceso y, por tanto, en la

---

143 Insistencia que deja sus marcas en la lectura de José Carlos Mariátegui que Aricó realiza en el exilio mexicano.

144 *Ibíd.*, p. 14.



...actualidad concreta de toda la problemática marxista del 1844 y de las categorías de alienación, trabajo alienado, exteriorización, reificación que tanto escozor provocan en algunos marxistas contemporáneos partidarios de la “vulgata”...<sup>145</sup>.

En intervenciones posteriores, como veremos, Aricó identificará esa *vulgata* con la doctrina de los manuales soviéticos y con los alcances dogmáticos del *Anti Dhüring* de Engels en el campo de los movimientos socialistas y comunistas. Frente a toda versión especulativa o *teoricista*, Aricó privilegiará en su lectura de Marx la *historicidad* y la *criticidad* de la teoría<sup>146</sup>. Aspectos que comenzarán a ser considerados, en los años sesenta, como filones centrales del legado crítico de Marx, en gran medida silenciados y olvidados por la ortodoxia comunista<sup>147</sup>.

Esta apuesta de Aricó por una dialéctica de las subjetividades en un plano decididamente político, ha sido frecuentada insistentemente en el espectro de las relecturas del marxismo de los años sesenta / setenta. Una de ellas, enunciada por Alain Badiou en su seminario de Vincennes, denominado *Teoría del Sujeto*, resulta intensamente convergente con la demanda de este texto programático de Aricó: “Toda fuerza es, en la medida en que se concentra y se depura como escisión afirmativa, una fuerza subjetiva”<sup>148</sup>. Incluso, como repetirá en otros textos relativos a la política como procedimiento genérico de sentido, dice allí Badiou algo que merodea insistentemente, de manera *fantasmática*, hasta hacerse explícito con la expulsión, el conflicto de *Pasado y Presente* con la estructura institucional del Partido Comunista: “El partido es del orden de lo subjetivo, tomado

---

145      Ibíd.

146      *Teoricismo* que también alcanza, para Aricó, a la lectura de Marx propuesta por Althusser. Cf. Aricó, José, “El marxismo antihumanista”, en *Los libros*, N° 4, octubre de 1969, pp. 20-22.

147      Esta afinidad o preferencia por la lectura humanista de Marx, privilegia, de alguna manera, una mirada genealógica sobre su pensamiento, más atenta a su proceso de formación, a lo inconcluso e inacabado de su proyecto crítico, a sus interrupciones y desvíos, que a la ruptura epistemológica introducida por su obra *madura*, como propone la muy extendida lectura de Louis Althusser. Confrontar al respecto, las reflexiones de Gustavo Ortiz, en “Racionalidad social y modernidad en América Latina”, en Ortiz, Gustavo, Marina Juárez y Emmanuel Biset, *Pensar desde la emergencia nuestras formas de vida*, EDUCC-UNRC, Córdoba, 2005, p. 27.

148      Badiou, Alain, *Teoría del sujeto*, Prometeo, Buenos Aires, 2009, p. 64.



en su emergencia histórica, la red de sus acciones, la novedad que él concentra. La institución no es sino su caparazón<sup>149</sup>. En Aricó, la lectura que re inscribe a Gramsci como una voz en la disputa por el lugar de enunciación de una política marxista desplaza el sentido sustantivo de la organización partidaria en una dirección similar, hacia el *orden de lo subjetivo*, como lo indican las referencias ya mencionadas a las revistas como órganos que cumplen funciones análogas y hasta de *sustitución* de los partidos<sup>150</sup>. De ninguna manera estoy borrando aquí las diferencias genéricas y de proyecto entre la praxis intelectual de Aricó y la filosofía de Alain Badiou, pero sí me interesa señalar que hay una escena de escritura en la que resuena la problemática epocal de la subjetividad como instancia política. La década desplazará, de manera general, el énfasis en la *objetividad* de la crítica hacia el terreno de las subjetividades implicadas en los mismos procesos. Manuel Asensi Pérez, en su estudio sobre *Tel Quel* refiere esa dimensión de las revistas como lugar de *pasaje* y de circulación fragmentaria de discursos que encontraban dificultad para abrirse camino en el universo de la edición más tradicional<sup>151</sup>, en general dominada por las dirigencias comunistas; en los sesenta argentinos sucede algo similar<sup>152</sup>. En algún sentido puede decirse que las revistas de cultura y política de los años sesenta / setenta prolongan aún más, en una suerte de *fuera de campo* de horizonte difuso, sus propias versiones del procedimiento modernista por excelencia: el *montaje*.

Acaso ¿no hay en la escritura fragmentaria e inconclusa de los *Cuadernos de la cárcel* un *fantasma* del montaje? A riesgo de un exce-

149      Ibíd.

150      “É l’azione política (in senso stretto) necessaria perche si possa parlare di ‘partido político’? Si può osservare che nel mondo moderno in molti paesi i partiti organici e fondamentali, por necessità di lotta o per otra causa, si sono frazionati in frazioni, ognuna delle quali assume il nime di Partito anche di Partito indipendente [...] Questa funzione si può studiare con maggiore precisione se si parte dal punto de vista che un giornale (o un grupo di giornali), una rivista (o un grupo di riviste) sono anch’essi ‘partiti’ o ‘frazioni di partito o ‘funzione di determinati partiti’” (Gramsci, Antonio, *Nota sull Machiavelli*, Le Idee-Editori Riuniti, Roma, 1975, p. 25).

151      Cf. Asensi Pérez, Manuel, *Los años salvajes de la teoría. Philippe Sollers, Tel Quel y la Génesis del pensamiento post estructural francés*, op. cit.

152      Cf. Petra, Adriana, “En la zona de contacto: *Pasado y Presente* y la formación de un grupo cultural”, en Agüero, Ana Clarisa y Diego García (ed.), *Culturas interiores, Córdoba en la geografía nacional e internacional de la cultura*, Al margen, La Plata, 2010, pp. 213-239. Adriana Petra reconstruye minuciosamente el amplio espectro de la rebelión cultural contra las posturas oficiales en el ámbito de la cultura de izquierdas a partir de las revistas y de los grupos culturales que las animaron.

sivo formalismo, diré que el montaje como procedimiento es, en las primeras décadas del siglo XX, el lugar *impropio* en el que caben las esquilas y desechos de todas las revoluciones: desde la Revolución Industrial, hasta el cine y las vanguardias históricas; también la teoría marxista. Es Walter Benjamin quien concibe la obra de su vida como una sucesión de montajes literarios, de citas sin comillas, en orden a provocar una *iluminación profana*. Un *bloque histórico* ¿no es acaso una alegoría del montaje, del ensamblaje, en este caso de subjetividades en una nueva totalidad nunca acabada?<sup>153</sup> Aricó ve aquí, a través del lenguaje de Gramsci: cuál es el conflicto que se encuentra en el centro de la *dramática* del intelectual socialista. Si el trabajo de los intelectuales que cumplen funciones de “racionalización, dominio y control” es vital para la constitución de un *nuevo bloque histórico*, lo es porque “a la acción totalizadora del capitalismo monopolista, ávido no sólo del trabajo del obrero *sino también de su pensamiento*, debemos oponer una acción consciente, firme e inteligente del marxismo militante”<sup>154</sup>. Dicho de otra manera, el intelectual en el que piensa Aricó es la negación (dialéctica) del “especialista”, que sigue siendo “esclavo de la técnica y de las fuerzas sociales que la controlan”<sup>155</sup>, lo contrario de la *aristocracia de la toga*. Es el *filósofo democrático*, el organizador y *persuasor permanente* mezclado activamente con la vida como *constructor*<sup>156</sup>. Aricó da señales muy claras respecto de lo que entiende por política de los intelectuales en este contexto: hay un territorio en disputa que, más que la fábrica —el lugar donde se *emplaza* ese territorio—, es la *subjetividad de la clase*. La imagen intelectuales / pueblo, ese binomio que algunos atribuyen al

153 He desarrollado en otra parte esta dimensión de la textualidad gramsciana. Cf. Ricca, Guillermo, José San Martín, Pablo Olmedo, Juan Pablo Cedriani y Joaquín Vázquez, “Memoria del texto nunca escrito. Nota sobre el filósofo democrático y la filosofía práctica”, en *VI Coloquio Nacional de Filosofía, Actualidad de la Filosofía*, Uni Río, Río Cuarto, 2014.

154 Aricó, José, “Examen de conciencia”, op. cit, p. 15.

155 *Ibíd.*, p. 16.

156 Como muestra Oscar del Barco, la figura de una *sociedad sin alienación* o una *asociación de productores libres*, debe encontrar una *positividad* que oficie de negación de aquello que critica, de punto de apoyo de la crítica, lugar desde donde *intencionar* otra sociedad. Esa positividad es la clase obrera: “Nos encontramos frente a un acontecimiento histórico, de cultura, donde el nombre de Marx adquiere la significación de un índice. Lo originario es un originario fuera de los subjetivo individual (así como Marx habla del capitalista individual como encarnación del capital, así podemos hablar de los teóricos del proletariado como ‘encarnaciones’ de la clase”). Lo originario de Marx es un originario de época.” (del Barco, Oscar, “Esencia y apariencia en *El Capital*”, en *Escrituras: filosofía*, Ediciones de la Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2011, p. 38).

patetismo de la culpa de las clases medias por la caída del peronismo una década antes<sup>157</sup>, aquí es, más bien, una aspiración cualitativa, un punto de concentración de la fuerza capaz de *hacer* un nuevo sujeto. No hay ninguna apelación psicologista en Aricó. Antes bien, Aricó entiende que la clase dominante es lo que es porque *hace sujeto*; y lo hace impidiendo, bloqueando los intentos, los tránsitos, las dislocaciones del supuesto lugar estamental de los intelectuales e integrando (cosificando) su subjetividad en el capital; impidiendo así que éstos sean “absolutamente y de manera inapelable, políticos”<sup>158</sup>. Oscar del Barco desarrolla extensa y brillantemente este tema en *Esencia y apariencia en El Capital*. Un texto que puede ser leído como fragmento de una discusión con la obra de Althusser. Hay un nivel general de fetichismo “que caracteriza el funcionamiento total de la sociedad capitalista” y un nivel de *parte* en el que cada proceso de inversión es determinado. Así, para Marx, el capitalista es “capital personificado” y su ser personal real, tan sólo un *predicado* de la inversión fetichista; de la misma manera, en la fábrica, la máquina es el sujeto, y el obrero su predicado o apéndice<sup>159</sup>. La escisión o *desgarramiento* de los intelectuales, desde esta perspectiva, es un momento dialéctico de su *devenir* sujeto, un momento de la *metanoia* de sí mismos o emancipación. Dicho en lenguaje de Gramsci: un momento subjetivo en la conformación de un nuevo *bloque histórico*.

## ***Momento político y momento historiográfico. La disputa por el sentido del pasado y el sujeto popular***

Es en este punto que se anudan para Aricó las complejas relaciones entre historia y política. Aquí, entre el primer gran apartado y

---

157 Cf. Altamirano, Carlos, “La pequeña burguesía, una clase en el purgatorio”, en *Prismas, revista de historia intelectual*1, UNQ, Buenos Aires, 1997, pp. 105-123.

158 Alain Badiou, *Teoría del sujeto*, op. cit., p. 68. No deja de ser sintomático que tras la *disolución insalvable de la rebelión* de Mayo del 68, la empresa capitalista experimente su última gran transformación a escala mundial: la incorporación pasteurizada de muchas de estas potencias subjetivas, al modo de clones de Lenin, desarmados y sonrientes, pro activos, aptos para el trabajo en equipo, y demás eslóganes de los gurúes del *management*. Cf. Boltanski, Luc y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2003.

159 del Barco, Oscar, “Esencia y apariencia en *El Capital*”, op. cit., pp. 19-93.

el segundo de este ensayo / manifiesto se solapan o yuxtaponen dos escenas de escritura: por un lado, la afirmación de “una generación que no reconoce maestros”, cuyo significado en juego es el desafío de “hacer el inventario por sí misma”. ¿Inventario de qué? Del “oscuro y contradictorio cuadro de la realidad de las últimas décadas”<sup>160</sup>, responde Aricó. Cuestión enunciada en estos términos: “¿Cuál debe ser nuestra actitud hacia el pasado?”<sup>161</sup>. Por un lado, la afirmación generacional de los *parricidas*, como David Viñas llamó a la generación del Che y, por tanto, a la del propio Aricó. Por otro, entramado en el mismo movimiento del texto, la necesidad de deconstruir / reconstruir el peso del pasado sobre la hora, de cribar las herencias, los legados y, a la vez, disputarlos. No es de modo alguno casual que el espectro del *18 Brumario* surque uno de los filones neurálgicos del texto de Aricó. Hacer el inventario es hacer “la reconstrucción de una parcela de la historia del país, vista desde un ángulo personal o de grupo. La crónica se transforma en historia”<sup>162</sup>. Es indeleble también la marca de Gramsci en esta formulación. Si antes dijimos que en estas escenas se anuncia cierta poética del saber político, ésta no puede disociarse en *su momento moderno* de una toma de la palabra en un desplazamiento del *decir*, una toma del lugar de enunciación. Este desplazamiento del lugar de enunciación está siempre ligado a un uso del decir de otro, de una palabra propia de otro espacio y otro tiempo, una palabra que se dice *fuera de lugar*. La apropiación intermitente de la palabra de Gramsci, en este punto, es crucial. A diferencia de la línea oficial del PCA que hizo causa común con la historiografía liberal a la hora de leer la historia nacional, Aricó se permite sospechar de la validez apriorística de cualquier esquema teórico, sospecha que alcanza a la infalibilidad metodológica del partido frente a la clase y demanda, en su lugar, la necesidad de “una acción renovadora de la consideración del pasado”<sup>163</sup>.

Si el eco de la palabra de Gramsci reverbera en esta escena, lo hace al aludir, antes que nombrar, la necesidad de levantar la condena en bloque sobre el pasado peronista. “Dejar de repudiar en bloque el pasado”, como reclama Aricó, equivale a dejar de repudiar en bloque al movimiento nacional popular que identifica al grueso de la clase

---

160 Aricó, José, “Pasado y Presente”, op. cit., p. 1.

161 Ibíd., p. 6.

162 Ibíd., p. 1.

163 Ibíd., p. 5.

obrero en Argentina. Abandonar el momento *polémico* para pasar al momento *historiográfico* es un desplazamiento político que implica dejar atrás el sueño de una regularidad histórica hecha de leyes inexorables al modo de las leyes de la naturaleza, en beneficio de la historia considerada como un campo finito de posibilidades dadas a la acción humana. *Revisar el pasado*, asume entonces los contornos de la formulación de Gramsci, según la cual el presente sólo es crítica del pasado, cuando podemos tener conciencia exacta de esa crítica y darle una expresión no sólo teórica sino y sobre todo, política<sup>164</sup>. La conclusión que Aricó extrae de todo esto radicaliza la opción historicista, en franca disonancia con la línea oficial del partido:

*Reconociendo que cada grupo social tiene un pasado al que considera como el único verdadero, se mostrará superior aquel grupo o aquella organización que sepa comprender y justificar críticamente todos esos pasados. Sólo así podrá identificar la línea de desarrollo real, e intervenir en la acción práctica cometiendo menos errores puesto que sabrá identificar también la mayor cantidad de elementos renovadores sobre los cuales apoyarse para estructurar una verdadera labor de transformación histórica. Sólo así será la expresión viva del traspaso de la conciencia política a conciencia histórica<sup>165</sup>.*

Aunque aparentemente esta conclusión contradiga la enunciación de Gramsci, en realidad se adhiere a ella en un punto fundamental: el presente está constituido por la *sedimentación* del pasado y de manera insoslayable ese pasado es el pasado nacional. Nos adherimos más al presente, nos hacemos fuertes en la coyuntura, si en lugar de condenar el pasado de manera esquemática o de ignorarlo en su historicidad, lo conocemos críticamente, parece decir Gramsci. Esta crítica al esquematismo con el que los partidos de izquierda juzgaron aquellos fenómenos de masas que no se asimilaron deductivamente a su ortodoxia teórica, será una constante en Aricó, no sólo en los años de *Pasado y Presente*, como tendremos oportunidad de comprobar, hacia el final del capítulo. Como ya comienza a vislumbrarse, aun desde el interior de la cultura política comunista, la resistencia peronista en las fábricas, la persecución en la proscripción, la CGT de los Argentinos, los vínculos orgánicos de muchos intelectuales y

---

164 Cf. Gramsci, Antonio, *Pasato e Presente*, Editore Riuniti, Roma, 1977, p. 5.  
165 Aricó, José, “Pasado y Presente”, op. cit., p. 7.

artistas con el mundo obrero peronista de ningún modo se asimilaban al juicio oficial del PCA en torno al peronismo como fenómeno de masas; por el contrario, lo *desbordaban*. La lectura de ese proceso como *masas en disponibilidad*, cedía lugar ante el postulado del *giro a la izquierda* del peronismo<sup>166</sup>.

La disputa por el sentido del pasado hace trama con la *historia de las clases subalternas*, categoría historiográfica proveniente de Gramsci y que comenzaba a circular en el campo de las ciencias sociales de orientación marxista. En el segundo número de *Pasado y Presente*, Aricó traduce un texto de Eric Hobsbawm, titulado, precisamente, “Para el estudio de las clases subalternas”<sup>167</sup>. Se traza allí un diagnóstico muy incipiente de la recepción de la estimulante sugerencia de Gramsci contenida en la famosa nota metodológica de los *Cuadernos de la cárcel*. Hobsbawm dedica más atención a los avances en el campo de la antropología de las sociedades coloniales y a la historiografía de las sociedades pre capitalistas que a los movimientos sociales del siglo XX. Sin embargo, hacia el final, cuando considera la adhesión de las clases subalternas españolas a la República contra el golpe militar en 1936, y establece que estas fuerzas “Guiadas por una efectiva dirección política y obrando en el exacto contexto político, [...] habrían podido ser ciertamente invencibles”<sup>168</sup>, las conclusiones que extrae como prognosis se alejan de la historiografía académica y apuntan, además, a un contexto que un lector / traductor como Aricó no podía dejar de identificar con los contornos nacionales de nuestro país y con un proyecto como el que él mismo intentaba animar:

*En este punto el análisis histórico y sociológico —afirma Hobsbawm— de las clases subalternas deja de ser académico y se convierte en un hecho de inmediato y actualísimo interés político. Efectivamente, los movimientos políticos y sociales de nuestro tiempo son los de los pueblos que viven en los países o en las zonas subdesarrolladas (es decir, precapitalistas o muy incompletamente capitalistas)*<sup>169</sup>.

---

166 Cf. James, Daniel, *Resistencia e Integración, el peronismo y la clase trabajadora argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010, pp. 272-284.

167 Hobsbawm, Eric, “Para el estudio de las clases subalternas”, en *Pasado y Presente*, N° 2, Córdoba, julio-diciembre de 1963, pp. 158-167.

168 *Ibíd.*, p. 166.

169 *Ibíd.*, p. 167.

Por otra parte, no debe olvidarse que Aricó había traducido el cuaderno especial sobre Maquiavelo de Gramsci en la edición de Palmiro Togliatti, unos años antes, mientras cumplía con el servicio militar en Mendoza. Buena parte de los vínculos modernos entre historia y política remiten a la reflexión del florentino, algo que Gramsci destaca en el primer plano de su lectura. La historia como campo de disputa de la acción organizada de los seres humanos que luchan contra todas las formas de alienación y dominación y no como el despliegue de leyes inexorables, capaces de predecir y explicar la evolución del tiempo histórico. Opción estratégica que es un índice del tipo de marxismo crítico que Aricó y también Oscar del Barco pugnan por enunciar en esos años.

La demanda de otra historiografía como secuencia dialéctica de una política revolucionaria, capaz de hacer una crítica histórica atenta al movimiento real de las masas, tensionaba la hipóstasis de la teoría como otra forma de *fetichismo*, otra modalidad de la inversión cosificada del lugar de los intelectuales. Las discusiones en torno al *historicismo marxista* que conforman el primer dossier de la revista, provenientes de una larga disputa entre la escuela de Della Volpe y otros intelectuales del PCI más próximos al legado de Gramsci, como Cesare Luporini, quien había iniciado el debate desde las páginas de *Rinascitá*, pueden ser leídas en perspectiva con la discusión metodológica en torno a la cuestión de la *larga duración* en historiografía, debate que ocupa el centro de una extensa lectura realizada por Oscar del Barco del artículo de Tulio Halperin Donghi “Historia y larga duración: examen de un problema”, publicado en *Cuestiones de Filosofía*. El eje de la crítica de Oscar del Barco se dirige a las concepciones metodológicas del marxismo. No hay reaseguros metodológicos desde una perspectiva historicista, puesto que la única manera de predecir el movimiento de la historia es construir la voluntad que la mueve, algo más propio de una *visión de mundo* atenta al problema del vaciamiento de sentido de lo humano en las ciencias, que de una metodología regional. Pero, acaso, la defensa de la legitimidad de la “búsqueda de nuevas perspectivas, de distintos enfoques, de escorzos...”<sup>170</sup>, que pueden ser apropiados o no por una perspectiva de larga duración, es también una intervención en la disputa por el sentido de la historia subalterna. Algo que se reve-

---

170 del Barco, Oscar, “Metodología histórica y concepción del mundo”, en *Pasado y Presente*, N° 2-3, Córdoba, julio-diciembre de 1963, p. 177.



lará de manera inequívoca en el editorial del cuarto número, una vez consumada la expulsión de los editores de las filas del Partido Comunista.

La perspectiva humanista e historicista dirigida a enfatizar el momento subjetivo de todo ese proceso es una constante, y se reitera en las intervenciones de Aricó: “El campo de operaciones de la libertad humana concreta se dilata y los elementos subjetivos, de conciencia, adquieren el valor de fuerzas históricas inexpugnables”<sup>171</sup>. Una vez más, la trama dialógica de este discurso deja ver las marcas de una disputa contra “el determinismo férreo y mecánico”<sup>172</sup>, con la “teoría de ayer”, con “el dogmatismo” y la “inclinación rutinaria ante las viejas fórmulas”<sup>173</sup>. La puesta en movimiento de procesos revolucionarios que no se asimilaban a ningún esquema previo, como Cuba, Argelia y las insurgencias que tenían lugar en el Tercer Mundo, actualiza para Aricó toda la agenda puesta en movimiento por el *deshielo* del XX y XXII Congreso del PCUS. Retrotraer la disputa hacia ese terreno es identificar la posición oficial comunista con el pasado estalinista, toda vez que, desde *Cuadernos de Cultura*, se respondía y amonestaba a *Pasado y Presente* con la “Afirmación militante del marxismo leninismo”<sup>174</sup>. Los términos de la disputa se tornan más definidos. Al marxismo leninismo entendido como un todo ya dado, cuya teoría antecede a toda historicidad, le corresponde en el plano de la praxis la dirección del Partido como vanguardia de la clase. A esa concepción, Aricó opone otra, “absolutamente historicista” capaz de “someterse a una permanente y despiadada autocrítica”<sup>175</sup>. En suma, la responsabilidad de la izquierda se juega en la vigilancia crítica ante la tendencia al centralismo y a la burocratización que amenazan a los procesos revolucionarios y a su conducción partidaria. La denuncia de *Cuadernos de Cultura* hace foco en el *sin partidismo* de la posición

---

171 Aricó, José, “El Estalinismo y la responsabilidad de la izquierda”, en *Pasado y Presente* n° 2-3, Córdoba, julio-diciembre de 1963, p. 196.

172 *Ibíd.*, p. 196.

173 *Ibíd.*, p. 196.

174 *Cuadernos de Cultura*, N° 66, Buenos Aires, enero-febrero de 1964, portada. El editorial, redactado por Héctor Agosti, acusaba al grupo de “seguidismo con respecto a la dirección burguesa del movimiento peronista [...] de grandilocuentes tiradas de cierto infantil extremismo [...] de acné izquierdizante (p. 3-5), entre otras amonestaciones y llamados a la disciplina. Agosti acusa a la revista cordobesa por la pretensión de “abolir la función dirigente del Partido Comunista” (p. 2).

175 Aricó, José, “El Estalinismo y la responsabilidad de la izquierda”, *op. cit.*, p. 197.



sustentada por *Pasado y Presente*, y apunta de manera directa hacia Portantiero, el discípulo en cierto modo directo de Agosti, cuando afirma que se trata, en última instancia, de “suscitar la creación de alguna supuesta vanguardia revolucionaria”<sup>176</sup>. Las otras intervenciones son reafirmaciones de la ortodoxia frente a la *desviación* teórica y política que *Pasado y Presente* representa. El denominador común de todas las intervenciones es que la crítica, tal como es enunciada en *Pasado y Presente*, conduce al anticomunismo<sup>177</sup>.

En este sentido, “Examen de conciencia”, el editorial del cuarto número, a la vez que ajusta cuentas en una disputa sentenciada por el *zhdanovismo* cultural del partido, revela marcas de los vínculos de *Pasado y Presente* con el Ejército Guerrilleo del Pueblo que conducía Jorge Masetti, bajo la estrecha directiva del Che. Curiosamente, este texto de Aricó pone en relieve una de las más lúcidas autocríticas del espectro de izquierda de los sesenta en torno al peronismo, a la vez que clausura esa autocrítica en el borde de la vertiginosa experiencia de la lucha armada<sup>178</sup>. Experiencia que de ninguna manera cabe en una *desviación* o *error* individual. Una muestra de cómo circula la legitimidad de la lucha armada en la época es hallable en los *Poemas a los guerrilleros* que con la firma de Brocatto, Gelman, Huasi, Mangieri, Plaza, Roldán y Szpunberg cantan la épica del trágico final del EGP de Masetti en Salta desde las páginas de *La Rosa Blindada*<sup>179</sup>.

---

176 *Cuadernos de Cultura*, N° 66, op. cit, p. 2. Cf., en relación con este episodio, la memoria del propio Portantiero en la extensa entrevista concedida a Mocca, Edgardo, *Juan Carlos Portantiero: un itinerario político intelectual*, Ediciones de la Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2012, p. 71.

177 “Todas las críticas del llamado pensamiento de ‘izquierda’ acerca de la ‘crisis del marxismo ortodoxo’ desembocan en definitiva en una forma sutil de anticomunismo, entendido como un rebajamiento o negación del partido obrero” (Schneider, Samuel, “El partidismo y la creación intelectual”, en *Cuadernos de Cultura*, N° 66, op. cit, p. 92; en la misma línea se mueve la argumentación de Mauricio Lebedinsky y la genealogía del concepto de “generación”, de raíz “irracionalista” por parte de Berta Perelstein, en el mismo número de la revista).

178 A propósito de este momento en el que fuerzas diferentes parecen desgarrar la historicidad de la experiencia de *Pasado y Presente*, Aricó dirá años más tarde que eran una especie de “guevaristas togliatianos”. Cf. Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit. Respecto del EGP, cf. Rot, Gabriel, *Los orígenes perdidos de la guerrilla en la Argentina*, Whaldutter, Buenos Aires, 2010. Respecto de las dudas de Aricó en torno a la guerrilla de Masetti, cf. Bustos, Ciro, *El Che quiere verte*, Zeta, Buenos Aires, 2007.

179 Cf. *La Rosa Blindada*, Buenos Aires, 1965, n° 4, p 21.

## “Una relación *entre dos razas...*”

A la serie calificada de “presuntuosa” y “soberbia” con la que, según Aricó, el PCA juzgó hechos como la revolución cubana y argelina, añade “la ceguera que mostraron ante procesos tumultuosos de masa como el advenimiento del peronismo”<sup>180</sup>. La descripción del proceso peronista que hace Aricó y de la “incomprensión histórica” que manifestó el PCA en su política frente a ese proceso manifiesta una mirada más permeada por Gramsci que el posterior trabajo de Miguel Murmis y Juan Carlos Portantiero en torno a los orígenes del peronismo<sup>181</sup>. Aricó afirma que

*...el peronismo significó el primer intento serio de establecer un nuevo equilibrio de fuerzas en el que la oligarquía terrateniente fuese desplazada del poder político mediante la utilización por parte de la burguesía de la enorme capacidad de presión que encerraba la clase obrera. La sagacidad política de Perón consistió en darse cuenta de los cambios que el nuevo ciclo de desarrollo industrial comenzado a mediados de la década del treinta, había provocado en el cuerpo real de la nación*<sup>182</sup>.

Incluso, amén de señalar los límites estructurales del peronismo a la hora de no resolver el problema de la tierra, de no modificar la estructura agraria y con ello dejar intocada “la vieja estructura atrasada del interior”<sup>183</sup>, Aricó destaca que

*...la clase obrera, actuando como socia menor, como apéndice del Estado burgués —pero estimulada por él, pues la necesitaba como factor de presión—, da lugar por vez primera en el país a un sindicalismo industrial, controlado y dirigido por el Estado [...] entre Estado y pueblo, un nuevo organismo social —el sindicalismo— y un*

---

180      Ibíd., p. 247.

181      Cf. Murmis, Miguel y Juan Carlos Portantiero, *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2004. En efecto, el libro que debió haber iniciado la lectura gramsciana del peronismo en tanto hecho político, se limita a hacerlo desde la sociología de los intereses de clase, una perspectiva en cierto modo anclada en Lenin.

182      Aricó, José, “Examen de conciencia”, op. cit., p. 258.

183      Ibíd.

*nuevo tipo social, que se convierte hasta cierto punto en el más formidable instrumento de unificación moral y política que conozca el país*<sup>184</sup>.

Más adelante, agrega: “el sindicalismo obligatorio de Estado genera un proceso *cualitativamente* diferente en cuanto universaliza la condición obrera; hecho que como es evidente no supo comprender la izquierda”<sup>185</sup>. Aun dentro de los límites de una concepción fundamentalmente burguesa del Estado, como Aricó no deja de observar

*...la clase obrera argentina aparece como la gran protagonista de la historia. Desde 1945 ya nada puede hacerse en el país sin contar con ella, sin destruirla o neutralizarla, integrándola en el sistema burgués (que fue y sigue siendo el secreto propósito del desarrollismo frigeriano). Y si los acontecimientos históricos, los grandes nudos de la vida política de las masas sintetizan en símbolos, independientemente de las dimensiones reales que haya tenido el hecho en sí, el 17 de octubre de 1945 aparece ante el proletariado y las masas explotadas argentinas como el punto de arranque de una nueva era política*<sup>186</sup>.

Esta lectura, que concede al Estado una capacidad de creación de la sociedad *desde arriba* en procesos de “revolución pasiva” y que, a la vez, asocia esos procesos con la *emergencia política* de la clase obrera como actor fundamental, coloca a los comunistas en una posición antagónica a todo ese fenómeno de masas. Aricó retomará este núcleo de lectura en los años ochenta para ajustar cuentas en la relación entre *Marx y América Latina*.

Frente a este proceso, definido como una nueva alianza de clases con la garantía del Estado, las posiciones del PCA fueron de la calificación de “naziperonismo” a la coincidencia sintomática con las proposiciones de Gino Germani que establecen una ruptura entre la vieja clase obrera urbanizada, descendiente de las primeras corrientes inmigratorias, con una tradición de autonomía obrera y sindical sobre sus espaldas, frente a los “trabajadores nuevos” provenientes del interior del país, carentes de cultura política y más proclives a con-

184      Ibíd. (Cursivas: GR).

185      Ibíd., p. 259.

186      Ibíd.

ductas sociales heterónomas y a dejarse manipular por la *demagogia* populista de un *líder autoritario*. Aricó retrotrae esta lectura al impacto del positivismo en la tradición socialista y comunista; al modo como éste encarnó “una ideología justificadora, una racionalización que penetrase profundamente en los vastos estratos populares adquiriendo la rigidez del sentido común, de una falsa conciencia”<sup>187</sup>, lo cual se tradujo en una “virulencia obsesionada contra todo lo que huelga a populismo”<sup>188</sup> y en la asignación de las causas de la desigualdad del desarrollo no a la naturaleza de clase del poder que gobernó a la nación en su real proceso histórico, sino en “desigualdades naturales, en factores psicológicos, en el poder de las tradiciones o de los estigmas biológicos que condenan irremisiblemente a pueblos enteros a la indigencia y a la subhumanidad”<sup>189</sup>. Las contraposiciones entre la laboriosidad del europeo y la “vagancia e incapacidad del criollo” impregnan para Aricó toda la literatura sociológica hasta la década del treinta con un “positivismo grosero” que no fue sólo patrimonio de las oligarquías o de las burguesías sino que penetró también en las capas medias y en la “aristocracia obrera” compuesta en lo fundamental “por inmigrantes europeos muy proclives a aceptarlas como verdades de la ciencia”<sup>190</sup>.

Aricó da un paso más y funde esta visión asimétrica con el par civilización-barbarie proveniente de la historiografía romántica que marca una escisión entre el litoral civilizado y culto y “el interior bárbaro de la Argentina *morocha*, gobernada por caudillejos de provincia, carcomida por la ignorancia y el misticismo”<sup>191</sup>. Este esquema encarnó en los partidos políticos que representaron a esas clases medias, especialmente en el Partido Socialista y también en el PCA; la famosa línea Mayo-Caseros de la tradición liberal argentina. Su efecto no fue el “desprecio total a las masas, definidas como ‘aluvión zoológico’” pero sí un “paternalismo enfermizo” que lo condujo a una visión deformada del pasado argentino —concebido más como proceso de las élites que como lucha de las masas—, a una exaltación exagerada de la tradición burguesa, a una dificultad inexplicable para

---

187      Ibíd.

188      Ibíd.

189      Ibíd.

190      Ibíd. En relación con esta conclusión de Aricó, ver Tarcus, Horacio, *Marx en Argentina, sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2006.

191      Aricó, José, “Examen de conciencia”, op. cit., p. 259.

*traducir* al lenguaje de las masas la visión marxista del mundo y de la historia”<sup>192</sup>. En definitiva, esta visión cristalizó en las formaciones políticas marxistas, como dirá el propio Aricó una década después, en su ensayo sobre Mariátegui, en una “subalternización total a la tradición positivista y evolucionista burguesa”<sup>193</sup>, que impregnó fuertemente a la cultura socialista de la II Internacional. En efecto, ese paternalismo esconde para Aricó, “la creencia en la propia superioridad, la concepción del nexo partido-masa como una relación entre dos razas, una considerada superior y otra inferior”<sup>194</sup>. Esta revisión, no sólo abría una agenda de tareas de traducción crítica para un lenguaje político —el marxismo militante—, sino que visualizaba problemas concretos de una epistemología constituida desde un paradigma de colonialidad subalternizante respecto de todo lo no subsumible en sus leyes. Una de las claves de lectura del marxismo leninismo en el número 66 de *Cuadernos de Cultura* es el carácter *total* de la teoría y ciencia marxista, la excentricidad de cualquier apuesta que, como el marxismo crítico de Aricó, apunte a medirse con lo *más avanzado* de la cultura moderna.

La posición del partido como representante directo de la ciencia marxista leninista, despojado de toda historicidad, cuyo efecto es asignar a las masas el papel de simples seguidores y aprendices de “los dictados infalibles de este protector bienaventurado”, resume para Aricó el formalismo de la concepción comunista argentina, “un formalismo que lo construyó a analizar las clases sociales en su estado químicamente puro y no en la *terrenalidad contradictoria* que asume en una estructura económico social como la nuestra”<sup>195</sup>. Este análisis crítico reviste una vigencia de difícil asimilación para la cultura de izquierdas. No sólo referido al carácter *obnubilante* del populismo, como dirá Aricó dos décadas más tarde, que impidió a los comunistas ver en los trabajadores nuevos un potencial disruptivo; sino también en relación con el carácter universal de la teoría; tema que Aricó retomará en *Marx y América Latina* para referirse a una tendencia profundamente arraigada en el pensamiento científico occidental del cual el marxismo forma parte: la voluntad por encontrar leyes

---

192      *Ibíd.*

193      Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, en *Socialismo y Participación*, N° 5, Lima, 1978, p. 14.

194      Aricó, José, “Examen de conciencia”, op. cit., p. 259.

195      *Ibíd.*, p. 260.

evolutivas del cambio histórico y social frente a las cuales fenómenos de masas como los populismos latinoamericanos constituyen cuanto menos una anomalía o una exterioridad monstruosa. La referencia al carácter concreto (nacional) de la estructura *económico social* es huella de una frecuentación de Lenin, por fuera de los manuales. Sin embargo, si este texto es muestra de aquella *autocrítica despiadada*, en este caso, respecto de la lectura del peronismo, autocrítica imposible desde la gramática del PCA; sin embargo, en su propia mostración exhibe su límite: el peronismo no es la voluntad nacional popular, o la sociedad política gramsciana. ¿Es una etapa (democrático burguesa) en la revolución, como no dejará de identificarla Rodolfo Puiggrós, fiel en esto al etapismo de la concepción doctrinaria comunista? Es cierto que Aricó lee el peronismo una vez consumada la fractura del bloque histórico que representan el 55 y la proscripción, es decir, en medio de la crisis de su hegemonía.

En la última entrevista que concedió a Carlos Altamirano, Aricó hace mención a las lecturas frecuentadas a mediados de los años cincuenta, por fuera de la ortodoxia comunista: “A mediados de los ’50 nos abrimos a textos vetados en el Partido: los trabajos de Puiggrós sobre los partidos políticos argentinos, y en los primeros ’60 a Hernández Arregui”<sup>196</sup>. El tipo de lectura aproximativa del fenómeno peronista que Aricó ensaya en *Pasado y Presente* tenía un antecedente significativo en los trabajos de Puiggrós, por caso las críticas al positivismo y al apego a la ideología liberal, características de la dirigencia comunista habían sido enunciadas de modo inequívoco por Puiggrós, casi una década antes<sup>197</sup>. También el reconocimiento al carácter progresivo del sindicalismo universal de Estado y el señalamiento de la ausencia de una reforma agraria, tienen la marca antecedente de Puiggrós<sup>198</sup>.

A esta secuencia: Cuba, Argelia, orígenes del peronismo, Aricó añade la consideración del interior colonial y rural. En torno a esta consideración se inserta, abruptamente, como yuxtapuesta con el detallado análisis de la incomprensión del peronismo por parte de la

---

196 Aricó, José, *Entrevistas. 1974-1991*, op. cit., p. 73.

197 Cf. Georgieff, Guillermina, *Nación y revolución*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 170.

198 Cf. Acha, Omar, *Historia crítica de la historiografía argentina*, Vol. I, *Las izquierdas*, Prometeo, Buenos Aires, 2009, p. 174.

política comunista, la cuestión de la lucha armada. Del centralismo urbano proletario como núcleo de agregación de un nuevo bloque histórico al que debían “convertirse” los intelectuales de las capas medias, de acuerdo con el programa manifestado en el número uno de la revista, asistimos a un verdadero giro tercermundista hacia el foquismo de la guerrilla rural que privilegia la violencia insurgente y la “crítica de las armas”. La mentada historicidad y la *autocrítica despiadada* ceden su lugar a la palabra de Ernesto Che Guevara, llamando a crear *dos, tres... muchos Vietnams*. Del momento subjetivo, se pasa sin escalas al “momento voluntarista”<sup>199</sup>. El *potencial revolucionario del campesinado pobre* es leído como el revés de la integración del proletariado urbano de las grandes fábricas en las políticas desarrollistas. Salir de esa situación implica propiciar una alianza revolucionaria obrero-campesina:

*En nuestra opinión el postulado leninista de la alianza obrero campesina, se traduce en las condiciones nacionales en la unidad del proletariado urbano y rural con las masas campesinas y semiproletarias del hinterland colonial*<sup>200</sup>.

La Revolución Cubana ejemplarizaba el carácter no necesario del partido como organización revolucionaria. Esa demostración extendía, para Aricó, más allá tal vez de las propias palabras del Che, la validez casi absoluta de las condiciones subjetivas para crear una situación revolucionaria directa:

*La revolución cubana enseña que una situación puede ser considerada revolucionaria sólo si existen grupos de revolucionarios –partido, frente o lo que sea– que estén dispuestos en los hechos a dar un impulso decisivo al curso de los acontecimientos*<sup>201</sup>.

La *traducción* de Lenin estaba destinada a errar y a perderse en los matorrales del monte salteño. No sólo por las dudosas equivalencias

199 Aricó, José, “Examen de conciencia”, op. cit., p. 253.

200 Ibid., p. 254.

201 Ibid., p. 253. El Che, en “Guerra de guerrillas, un método”, advierte sin ambigüedad que “la guerra de guerrillas es una guerra del pueblo, es una lucha de masas. Pretender realizar este tipo de guerra sin el apoyo de la población, es el preludio de un desastre inevitable” (Guevara, Ernesto Che, *Obras Completas*, CEPE, Buenos Aires, 1973, p. 19). Curiosamente, él mismo fue alcanzado por esa inevitabilidad en Bolivia, una prueba de que el saber no inmuniza contra la pasión de lo real que acicatea a toda época.

relativas a un *proletariado rural*, sino también por la ausencia de esas masas que, en gran medida, habían pasado a engrosar los cordones suburbanos de las grandes ciudades dos décadas antes.

Por otra parte, la revolución cubana era sintomática respecto de la crisis del movimiento comunista y de los caminos para superar esa crisis, *aun en las mismas puertas del imperialismo*. Este giro, fuertemente permeado por aquella “estructura de sentimiento” en que se había convertido la estrategia *foquista*, no fue un impasse sólo motivado por las circunstancias. En realidad, muestra la porosidad de las diferentes vías que alentaban el cambio revolucionario en el espectro de las tendencias y movimientos entre los cuales se insertaba la intervención de *Pasado y Presente*. Las diversas lecturas y estrategias no eran percibidas entonces como inconmensurables. En este mismo número de *Pasado y Presente* Aricó traduce la nota “Lucha armada y lucha política”, publicada originalmente en la revista italiana *Rinascitá*, en 1963. La nota subordina la opción por la lucha armada a la lucha política y la considera un momento de esta última a partir de un diagnóstico de las condiciones determinadas como favorables, diagnóstico que corresponde en la perspectiva de los editores, por derecho propio al marxismo. En el mismo número de *Pasado y Presente*, es publicado también “La teoría de la revolución en Frantz Fanon”, de Francisco Delich. Ambos textos descartan la validez de la “violencia absoluta” en Fanon como simplemente idéntica con la violencia revolucionaria.

Sin embargo, la caracterización de la situación del campesinado del noroeste argentino como “colonial” por parte de Aricó y su opción por la vía armada como única vía para un frente obrero campesino al cual las “armas de la crítica” le son vedadas desde largo tiempo parecen más próximas a la violencia absoluta fanoniana en *Los condenados de la tierra* que al análisis pulcramente marxista de la nota de *Rinascitá*. Fanon establecía una dialéctica insoluble entre la ciudad del colonizador y la *kashbá*, la ciudad del colonizado; una es la negación de la otra. Por lo tanto, la vida liberada del colonizado se traduce en eliminación de la ciudad del colonizador<sup>202</sup>. En realidad, en esta formación discursiva, como dijimos al comienzo de este apartado, está en juego un ajuste

---

202 Cf. Said, Edward, “Travelling theories reconsidered”, op. cit., pp. 197-216; ver también, De Oto, Alejandro, *La teoría política en la encrucijada decolonial*, Del Signo, Buenos Aires, 2011.



de cuentas con la estrategia oficial comunista, pero planteado en el terreno de la historicidad y de las opciones políticas de la coyuntura. En la medida en que la opción por la lucha armada se asentaba sobre condiciones subjetivas (la existencia de un grupo revolucionario), era susceptible de ser articulada con la *hipótesis izquierdista* y con un Lenin revisitado, no aquel de *Materialismo y empiriocriticismo*, sino el de las *Tesis de abril*, que impugnaba toda situación de transición como una traición a la revolución. El frente antagónico de esa posición era la integración frigerista de la clase obrera en la dinámica del desarrollo capitalista.

Las referencias posteriores de Aricó a los vínculos con la guerrilla castrista guevarista son mínimos y se mueven en la dirección apuntada:

*En su primera etapa de existencia Pasado y Presente fue expresión cultural y política de la izquierda cordobesa, con fuerte prestigio en ciertos medios intelectuales y vinculada a las corrientes leninistas castristas. De otras corrientes similares surgidas al interior del Partido Socialista, o producto de fraccionamientos del comunismo, o de raíces católicas, nos diferenciaba nuestra filiación gramsciana. Y esto no dejaba de tener consecuencias. En la teoría, el cuestionamiento de cualquier tipo de doctrinarismo; en la práctica, la búsqueda de comunes denominadores de todas aquellas fuerzas a las que sus respectivas ideologías distanciaban*<sup>203</sup>.

De igual modo, en *La cola del diablo*, Aricó refiere “el desaliento que sucedió al fracaso de la guerrilla castrista de mediados de los sesenta”<sup>204</sup>, que dejó al grupo en una situación de aislamiento político. La mentada filiación gramsciana que Aricó atribuye al grupo en *La Cola del diablo*, desde estas escenas de lectura, se muestra, en *escorzo*, mucho menos homogénea. Si en “Examen de conciencia” es perceptible esa trama *dialógica* o, mejor, cierto ensamblaje entre partes que no parecen tener un denominador común, cada número de la revista asemeja también un *montaje*, en el sentido casi *dadaísta* del término, haciendo aquí un uso de esa categoría en el extremo de su *fuera de campo* alegórico, claro está. ¿No habría que buscar

203 Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit., p. 102. (Cursivas: GR).

204 Ibíd.

en esa cohabitación entre partes heterogéneas y no necesariamente inconmensurables la difusa identidad aportada por la marca de Gramsci?

## **Conclusión que es *apenas un comienzo***

Ante la pregunta de Carlos Altamirano por la otra lectura del peronismo en “Examen de conciencia”, Aricó responde que ese proceso fue ocluido, “liquidado por el sueño de una revolución palingenética que era capaz por sí misma de cambiar las cosas. Era un sueño, estuvimos enceguecidos por la experiencia de la Revolución cubana”<sup>205</sup>. “Deslumbramiento”, “sueño”, “mito guevarista”, “apartamiento” del programa-manifiesto enunciado en el primer número, son significantes que dan cuenta de procesos operados en la subjetividad de vastos grupos sociales; es decir, no sólo en la *conciencia*, sino en el *límite* de la misma, allí donde acontece lo real de un pensamiento, es decir, aquello que lo moviliza como tal y que, a la vez, no puede ser representado en el mismo movimiento. ¿Qué otra cosa puede ser ese *enceguecimiento* que refiere Aricó sino el acontecer de algo que descalabra todo el saber acumulado y los lugares de su administración y distribución?<sup>206</sup> Este trabajo de la *verdad* en tanto acontecimiento recibe un nombre siempre después y en medio de litigios y disputas. La verdad del acontecimiento abre el litigio por su nombre; una disputa entre léxicos, una “guerra de las interpretaciones” en orden a inscribir su sentido.

Una aproximación de superficie a los años de plomo torna visibles una serie de repeticiones provenientes de diferentes lugares de enunciación: desde las luchas por la descolonización que inscribe el discurso de Frantz Fanon hasta el maoísmo de la izquierda proletaria francesa; desde las formaciones de la guerra de guerrillas castristas guevaristas hasta las “formaciones especiales” y los llamados a la insurgencia por parte de Perón en el exilio durante la resistencia peronista y durante la dictadura de Lanusse; desde los grupos provenientes de

---

205      Ibíd., p. 101.

206      Cf. Badiou, Alain, *Manifiesto por la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007, p. 16. Ver también, del mismo autor, *Condiciones*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012, pp. 57-68.

una radicalización del espectro católico, las corrientes inscriptas en la teología de la liberación e, incluso, algunos documentos del magisterio eclesiástico latinoamericano, todas ellas comparten, algunas en términos de proclama, otras en término de posibilidad, algún tipo de legitimación de la revolución<sup>207</sup>. La disputa por las condiciones revolucionarias desborda los límites de las supuestas condiciones objetivas e invade otros espacios: las subjetividades, la voluntad, la necesidad de desgarrarse del lugar de origen, de revolucionarse; poniendo de manifiesto que hay otras fuerzas que también *tallan la realidad*. En medio de esta dislocación de los índices de certeza objetivos, los procesos discursivos no pueden ser considerados de manera idealista o fenomenológica, como pertenecientes a una intimidad transparente de la conciencia, en relación de exterioridad con los procesos sociales e históricos, esto es, como emanaciones de una conciencia soberana que sería su origen. Aquello que el corto siglo XX pensó es una determinación que también pesa “como una pesadilla sobre el cerebro de los vivos”<sup>208</sup>, podemos decir aquí, parafraseando a Marx.

El siglo XX está atravesado por la demanda de recrear al hombre, por el signo prometeico del advenimiento de un *hombre nuevo*, tópico que inunda y desborda en todos los humanismos: marxistas, existencialistas o cristianos. Esta cualidad del siglo es denominada por Badiou *pasión de lo real*: “Una convicción patética de que se nos convoca a lo real del comienzo”<sup>209</sup>. Dicho de otro modo por el filósofo francés:

*...la certeza de que, procedente de un acontecimiento, la voluntad subjetiva puede realizar en el mundo posibilidades inauditas; que muy lejos de ser una ficción impotente, el querer afecta íntimamente a lo real*<sup>210</sup>.

---

207 Cf. Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, FCE, Buenos Aires, 2007; Sacerdotes para el Tercer Mundo, *Los sacerdotes del Tercer Mundo y la realidad nacional*, La Rosa Blindada, Buenos Aires, 1973; Milner, Jean Claude, *La arrogancia del presente*, Manantial, Buenos Aires, 2007; James, Daniel, *Resistencia e integración, el peronismo y la clase trabajadora argentina*, op. cit.; Sigal, Silvia y Eliseo Verón, *Perón o muerte, los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Eudeba, Buenos Aires, 2003; Badiou, Alain, *El siglo*, Manantial, Buenos Aires, 2005. Respecto de los vínculos entre lucha armada y grupos de extracción católica cf. Morelos, Gustavo, *Cristianismo y revolución*, EDUCC, Córdoba, 2008.

208 Marx, Karl, *El 18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*, Prometeo, Buenos Aires, 2009.

209 Badiou, Alain, *Manifiesto por la filosofía*, op. cit, p. 52.

210 *Ibíd.*, p. 130.

Una lectura del problema de la violencia política centrado en las motivaciones ideológicas recurre al lugar de los fines y los medios, de la aceptación del horror en nombre de la promesa de días mejores, coloca toda la situación en el plano diáfano de la conciencia y excluye aquello que, precisamente, es su condición de posibilidad irrepresentable. Es el recurso a la racionalidad instrumental como explicación de una derrota ética que antecede a la derrota política<sup>211</sup>, o la condena de la violencia y su exaltación basada en discursos y en representaciones cuando, en realidad, es lo que debería explicarse: qué eventos ponen a andar esos discursos, desde qué máquina narrativa son enunciados<sup>212</sup>. En realidad,

*...el factor actuante del siglo XX no es la dimensión ideológica del tema del hombre nuevo. La pasión de los sujetos, los militantes, se deposita en la historicidad de ese hombre nuevo<sup>213</sup>,*

esto es: en la certeza subjetiva de su realización *aquí y ahora*. Aquello que el siglo XIX proyectó —entre otras novedades, la revolución social—, el siglo XX lo torna en voluntad y convicción de lo real de un comienzo. El deslumbramiento, el enceguecimiento con la Revolución cubana al que alude Aricó es, como toda pasión de lo real, una experiencia de una síntesis disyuntiva, no dialéctica: a la vez horrible y exaltante, a la vez mortífera y creadora. Algo que también experimentaron los modernismos del siglo XX, entre los cuales incluyo a las vanguardias político culturales de los años sesenta en Argentina<sup>214</sup>.

Como bien anota Badiou,

*...cuando leemos La Iliada nos vemos obligados a constatar que se trata de una sucesión ininterrumpida de masacres. Pero en el movimiento de la cosa en el poema, esa situación no se presenta*

---

211 En esa dimensión se mueve la lectura de Horacio Tarcus en relación con la carta de Oscar del Barco a la revista *La intemperie*. Cf. Tarcus, Horacio, “Notas para un crítica de la razón instrumental. A propósito del debate en torno a la carta de Oscar del Barco”, en *No matar, sobre la responsabilidad, segundo volumen*, UNC, Córdoba, 2010, pp. 39-73.

212 Cf. Vezzetti, Hugo, “El hombre nuevo”, en *Sobre la violencia revolucionaria, memorias y olvidos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009, pp. 173-202.

213 *Ibíd.*, p. 52.

214 Cf. en relación con este tema el excelente estudio de Ana Longoni, *Vanguardia y Revolución*, Ariel, Buenos Aires, 2014.

*con rasgos bárbaros, sino heroicos y épicos [...] El siglo ha sido una Iliada subjetiva*<sup>215</sup>.

Subjetivo aquí no es equivalente de privado o de íntimo, sino de aquello que produce identidad, que “hace” sujeto y que, en cuanto tal, es una experiencia compartida de manera casi *insensata*: es verdadera, pero no hay ningún saber que pueda acoger esa experiencia y explicarla. De un modo similar se expresa Aricó en un texto sobre el Che editado en Italia en ocasión de los treinta años de su muerte: “Negli anni Sessanta tutta la discussione sulla guerriglia girava intorno allo slogan ‘ora o mai’”<sup>216</sup>.

El desenlace del proceso alentado desde “Examen de conciencia”, y desde otros textos como esa suerte de manifiesto del *hacer como* en Cuba, el texto de Régis Debray sobre el castrismo y la larga marcha de los pueblos de América Latina, es mentado por el propio Aricó y no sólo por él, como un desenlace trágico. El vínculo entre pensamiento trágico y pensamiento político ha sido largamente tematizado por Eduardo Rinesi. Uno de los núcleos de la cuestión remite al problema de la acción política, acción que no puede ya contar con los reaseguros de una moral tradicional. Rinesi muestra a Maquiavelo en su originalidad –en gran medida olvidada– como el pensador que en los albores de la modernidad pone de manifiesto el dilema de la acción política, obligada a elegir entre sistemas de valoración contrapuestos. Pero a ese constreñimiento trágico de la acción se añade, como muestra Rinesi, una segunda dimensión aporética: la *indecidible* acción elegida, aun con todas las convicciones del caso, no tiene reaseguro alguno contra las vicisitudes de la fortuna; no inmuniza ante aquello que no puede ser controlado por la propia acción; dicho de otro modo: la acción puede fracasar<sup>217</sup>. Es la contracara de la *pasión de lo real* de los humanismos revolucionarios. Las críticas de Aricó al inmovilismo y a la pasividad en que se resuelve la posición comunista oficial señalan el otro sistema de valoración en juego en los años sesenta: la adecuación a la etapa, la correspondencia con las leyes del materialismo histórico. Esa adecuación es vivida como una

215      Ibíd., p. 53.

216      Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit., 1989, p. 18.

217      Rinesi, Eduardo, *Política y tragedia, Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*, Colihue, Buenos Aires, 2005, pp. 47-65.

coartada para aplazar el tiempo de la acción que un discurso como *Pasado y Presente* pretende introducir en la época.

Algo propio de la aporía trágica de la acción es la convocatoria a fuerzas míticas, a eso que George Steiner considera “el fondo agonístico de la prueba humana”, en la que se enfrentan de manera interminable hombres y dioses, jóvenes y viejos, vivos y muertos. Esta convocatoria estrecha la perspectiva de los personajes como nos recordara Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. De ahí que la naturaleza del conflicto se presente como intratable, no negociable. La salida de esta aporía, como se sabe, es para Hegel, el terreno de la *Sittlichkeit*, la superación de la *Moralitat* que encuentra su espacio específico en las instituciones y, fundamentalmente, en el Estado<sup>218</sup>. La descripción de la crisis nacional que hace Aricó, coincidente con una vasta bibliografía en torno al tema, y de los espacios de representación política disponibles en la coyuntura, dice que esa posibilidad estaba *objetivamente* excluida. En *La cola del diablo*, Aricó recuerda lo innecesario de pronunciarse contra la democracia porque nadie en realidad se pronunciaba por ella; un índice del carácter inasible de la situación para cualquier acción que pretendiera encarnar algún tipo de ruptura con un orden conservador, antipopular y autoritario que no se dejaba liquidar desde la década del treinta. En este punto, son coincidentes las conclusiones de Gerardo Aboy Carles:

*La exclusión del peronismo concebida desde perspectivas diferentes como garantía de democracia y orden se tradujo entre 1955 y 1973 en falta de democracia y desorden [...] La Revolución Argentina durante la dictadura de Onganía delimitó una nueva alteridad: democracia y desorden fueron asociados como un adversario común, poniendo fin al precario equilibrio del régimen surgido en 1955*<sup>219</sup>.

Aquello que muestra Aboy Carlés y que se ve entre líneas en la reflexión de Aricó es que el signifiante “democracia” fue asociado por las clases dominantes a las tendencias que propiciaban una ruptura de estructuras sociales anquilosadas, un dato que debe ser leído en perspectiva a la hora de reconstruir las intervenciones de Aricó sobre

---

218 Cf. Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 2001, p. 256.

219 Aboy Carlés, Gerardo, *Las dos fronteras de la democracia argentina*, Homo Sapiens, Rosario, 2001, p. 155.

la democracia en la década del ochenta. Algo que excede los límites que nos trazamos en este capítulo.

Digamos dos palabras finales sobre la modernidad de *Pasado y Presente* que hemos intentado presentar aquí, a partir de la selección de algunas escenas de escritura. Si por momentos emerge el rasgo modernista de un ensamblaje de partes, de un montaje de discursos que, desde la ortodoxia comunista, era visto nada más que como un uso ilegítimo de Gramsci –“Tomando ilegítimamente a Gramsci como escudo [*Pasado y Presente*] quisiera que, todos de la mano, formemos la ronda del eclecticismo”, dice Mauricio Lebendinsky desde *Cuadernos de Cultura*–; por otra parte, el recurso anacrónico del momento izquierdista, de la capacidad de organización y sustitución de las revistas respecto de los partidos, del trabajo de traducibilidad de un lenguaje político en condiciones históricas que se perciben como equivalentes, de un arsenal de conceptos del taller gramsciano –*bloque histórico, reforma intelectual y moral, voluntad nacional popular, revolución pasiva*– relocaliza el trabajo de los intelectuales en las tareas de la hora, los desplaza del casillero asignado en la especialización profesional hacia el espacio en que se anuda la subjetividad colectiva que, a contrapelo de los intelectuales, no estaba en disponibilidad sino en *resistencia*. Los coloca, entonces, en la tarea de distribuidores de la *metanoia* del saber para la praxis política; esto es, de las transformaciones subjetivas que se imaginan como condición para una *ascesis temporal* capaz de sobrepasar las etapas que impone una teoría de la revolución convertida en filosofía de la historia, de permitirse *menos* tiempo, de no permitirse el repetir lo mismo que las generaciones pasadas. En suma, moviliza la construcción de una nueva hegemonía, proyecto que derivará en la radicalización de la armas de la crítica, en un contexto de lucha de clases devenido guerra de clases<sup>220</sup>, o cual reafirma el carácter fragmentario y estructuralmente heterogéneo de nuestras modernidades en plural y coloca a *Pasado y Presente* en una suerte de corriente subterránea de modernidad aleatoria, podría decirse parafraseando al último Althusser; corriente que emparenta a la revista con una tradición paradójica que conoció también su momento cordobés en el pasado, como el propio Aricó no dejará de exponer, a fines de los años ochenta, en *Tradición y modernidad en la cultura cordobesa*. Corriente subterrá-

220 Cf. Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit., p. 103.

nea que abarca al marxismo creador de José Carlos Mariátegui y al modernismo *antropófago* de Oswald de Andrade en Brasil, como así también al movimiento del 68 en México, cuya memoria late en la obra de José Revueltas. Otras modernidades, soterradas, vencidas quizás, en su osadía: la de enfrentar con las *armas de la crítica* y con la *crítica de las armas* la fatalidad y el sin sentido del destino con que la modernización capitalista diseñó nuestras sociedades.





## Capítulo III

### *Puntos de fuga de la teoría y lugares de enunciación soterrados*

#### **Aricó en el exilio**

*“Tal vez si hubiera decidido irme a Europa, a Italia, por ejemplo, tan afín a mi ascendencia, a mis preferencias, mis reflexiones hubieran recorrido otros temas o problemáticas. Esto no lo sé, pero de lo que sí estoy absolutamente persuadido es de que no se puede cortar sin consecuencias ese hilo invisible que nos une al suelo, y agregaría que en muchos casos las consecuencias son favorables, y si me apuran, podría llegar a decir hasta que son favorables siempre, sin que por esto se me pueda acusar de propiciador del exilio como forma de conocimiento”.*

*José Aricó, 1986.*

*“Un intelectual es un como un náufrago que aprende a vivir en cierto sentido con la tierra firme, no sobre ella, no como Robinson Crusoe, cuya meta es colonizar su pequeña isla, sino más bien como Marco Polo, cuyo sentido de lo maravilloso nunca le abandona y es siempre un viajero, un huésped provisional, no un aprovechado, conquistador, o invasor”*

*Edward Said, 1996.*



Es verosímil suponer que la “condición de trasterrado”<sup>221</sup>, expresión con la que Aricó califica en más de una ocasión su estatus político en México, tiene implicancias decisivas en su producción intelectual. En este capítulo, nos proponemos una reconstrucción reflexiva de la condición del exilio en relación con la trayectoria de Aricó y de su práctica discursiva, el significado de su encuentro con la figura y el pensamiento de José Carlos Mariátegui para la investigación en torno al marxismo latinoamericano, la compleja relación de Marx con América Latina, que llevará al cordobés a plantear la necesidad de un nuevo punto de partida para el estudio de las clases subalternas latinoamericanas; desde aquí también será reformulada una renovada crítica al marxismo de la II Internacional en el marco de un proyecto ambicioso e inconcluso, el de dar cuenta de la historia de las formaciones socialistas en Nuestra América. Vinculado a este vasto y fragmentario proyecto de Aricó, nos detenemos en su trabajo de traductor en los debates inconclusos sobre crisis del marxismo, democracia, socialismo y populismo en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*.

## **La condición del exilio en el pensamiento político y en la práctica discursiva de Aricó**

La condición del exilio o de la “migración política forzada”<sup>222</sup> ha corrido una suerte dispar en el campo de la teoría. Mientras, en el ámbito de la filosofía política, un largo recorrido reflexivo que va de Aristóteles a Hannah Arendt y Giorgio Agamben permite vislumbrar las transformaciones en el uso de la medida y en la conceptualización del problema, a la vez que arroja luz sobre el estatus político del exiliado en relación con su comunidad de pertenencia, en los estudios sobre la constitución del orden político latinoamericano en la segunda mitad del siglo XX, la misma parece haber ocupado un

---

221 Aricó, José, “Ni cinismo ni utopía”, en *Controversia, para el examen de la realidad argentina*, N° 10, México, 1980, p. 13.

222 La expresión pertenece a Pilar Gonzales Bernaldo de Quirós. Otras denominaciones para la condición de exilio en Jensen, Silvina, “Representaciones del exilio y de los exiliados en la historia argentina”, en *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, N° 20, Vol. I, 2009, pp. 19-40.

lugar marginal<sup>223</sup>, quizás eclipsado por el horror del genocidio<sup>224</sup> perpetrado por las dictaduras cívico militares en la década del setenta. Sin embargo, en años recientes, un amplio espectro de investigaciones se ocupa de la temática desde perspectivas multidisciplinares. De especial interés para nuestro tema son aquellas investigaciones que aportan elementos sobre las condiciones del exilio en México durante las dictaduras cívico militares del Cono Sur. Por lo tanto, nuestra reconstrucción procederá en esta doble vía: aportes provenientes de la filosofía política, con especial atención a los desarrollos de los autores mencionados más arriba, y atención a los estudios contemporáneos sobre el exilio latinoamericano, para enlazar finalmente con las contadas referencias que ofrece Aricó sobre su propia condición de exiliado.

Hannah Arendt ha enmarcado la cuestión del exilio en la privación de derechos humanos fundamentales por parte de los Estados Nación que nacieron para garantizarlos. Esta situación genera, para la filósofa alemana, una inevitable crisis general de la política que afecta cuestiones de vital trascendencia personal y colectiva:

*...la privación fundamental de los derechos humanos se manifiesta en primer lugar y sobre todo en la privación de un lugar en el mundo que hace que nuestras opiniones tengan significación y nuestras acciones puedan ser eficaces. Algo mucho más fundamental que la libertad y la justicia, los derechos de ciudadanía, están en juego cuando pertenecer a una comunidad en la que uno nace ya no es una cuestión rutinaria y el no pertenecer a ella no es una cuestión de elección<sup>225</sup>.*

Pero, al mismo tiempo que estas angustiantes condiciones se cierran sobre la vida de los exiliados, en términos de negación de la ciudadanía y, en ese mismo, acto ponen de manifiesto el alcance de los derechos humanos como “derecho a tener derechos”, abren,

---

223 Cf. Roniger, Luis, “Exilio, ciudadanía y teoría socio política”, en Burello, Marcelo, Fabián Ludueña Romandini y Emmanuel Taub, *Políticas del exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*, Eduntref, Buenos Aires, 2011, pp. 197-208.

224 Cf. Feierstein, Daniel, *Memorias y representación, sobre la elaboración del genocidio*, FCE, Buenos Aires, 2012.

225 Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Vol. II, Imperialismo, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1994, p. 244.

paradójicamente, como lo pone de manifiesto el trabajo de Judith Shklar<sup>226</sup>, un campo de reflexión y acción en ámbitos más amplios que los asumidos hasta entonces en la perspectiva de la ciudadanía y residencia en el país de origen. Puede decirse, entonces, que el exilio manifiesta una tensión constitutiva entre la pertenencia a la nación y los modos de vivir esa pertenencia y el complejo normativo de la ciudadanía regulado por el Estado. Esa tensión no sería en definitiva otra cosa que la constante redefinición política de esos límites. El exilio se manifiesta como una crisis de *mundo de la vida*, que hace que todas las condiciones no tematizadas y supuestas en la vida ordinaria se conviertan en tema, en problema.

Sin embargo, esto no impide que muchos individuos hayan encontrado en el exilio, viejas y nuevas formas de identificación, con las tradiciones democráticas, con la construcción de la sociedad civil y la reivindicación de los derechos humanos. A lo que cabría agregar, en el caso de Aricó, una renovada mirada sobre lo nacional popular como *problema* que atraviesa de manera constitutiva a las sociedades latinoamericanas, sobre el rol del Estado en estos procesos y sobre las dificultades para la expansión de una de las ideologías de la modernidad, traída a estas latitudes por las corrientes inmigratorias europeas, a saber, el marxismo. Si el exilio corta violentamente el estatus de ciudadanía, a través del proceso que hace del exiliado un enemigo del Estado, abre, sin embargo, maneras insospechadas de vivir y pensar la pertenencia nacional y, en el caso del “filósofo democrático” –utilizando aquí la expresión de Gramsci– abre también un mundo de tematizaciones que en las viejas condiciones estaban ocluidas.

Sobre esta aparente paradoja del exilio, merecen ser citadas las reflexiones de Edward Said, intelectual, académico y exiliado cuya crítica no rehúye de manera complaciente ninguna de estas dimensiones, sino que las asume en una obra que se revela particularmente luminosa en relación con la ubicuidad política de las prácticas intelectuales frente al frecuente ocultamiento de esas relaciones en el ámbito de la especialización académica. Para Said, el exilio “es algo curiosamente cautivador sobre lo que pensar, pero terrible de experimentar”<sup>227</sup>. Esta aguda tensión que talla constitutivamente

---

226 Cf. Shklar, Judith, “The bonds of exile”, en Shklar, Judith y Stanley Hoffman (ed.), *Political Thought and Political Thinkers*, University of Chicago Press, Chicago, 1998.  
227 Said, Edward, *Reflexiones sobre el exilio*, Mondadori, Barcelona, 2005, p. 179.

en la condición del exilio no impide, sino que más bien alienta, su transformación en un motivo poderoso “e incluso enriquecedor” de la cultura moderna. A tal punto que el crítico palestino hace suya la sentencia de George Steiner que dice que en gran medida la cultura occidental moderna es obra de exiliados<sup>228</sup>.

Pero hay otro aspecto que Said destaca con agudeza: la relación íntima que existe entre ciertas maneras colectivas de vivir lo nacional y la experiencia del exilio. En ese sentido, la cuestión de lo nacional, tanto como afirmación o como problema, guarda una relación dialéctica de intimidad con el exilio:

*Las luchas para conseguir la independencia estadounidense, para unificar Alemania o Italia o para liberar Argelia fueron las de grupos nacionales separados —exiliados— de lo que se entendía que era su modo de vida legítimo<sup>229</sup>.*

En otro ensayo del mismo período, Said recuerda al respecto una lección frecuentemente olvidada de Frantz Fanon:

*Los lectores poco atentos o descuidados de Frantz Fanon, a quien de manera general se considera uno de los dos o tres apóstoles más elocuentes de la resistencia antiimperialista, tienden a olvidar sus fuertes sospechas hacia el nacionalismo sin control<sup>230</sup>.*

El punto agudo de la crítica de Fanon es que una política de la identidad no alcanza para constituir un programa. Dicho en palabras de Said:

*...de hecho esto significa realmente que ser sólo un árabe, o un negro, o un indonesio independiente poscolonial no es un programa,*

---

228 “Parece adecuado que aquellos que producen arte en una civilización de cuasi barbarie, que ha dejado a tantas personas sin hogar, fueran ellos mismos poetas sin alojamiento y vagabundos del lenguaje. Excéntricos, distantes, nostálgicos, deliberadamente intempestivos...” (Steiner, George en Said, Edward, *Reflexiones sobre el exilio*, op. cit., p. 180). Bastaría mencionar que una larga saga de personajes centrales de la cultura moderna fueron exiliados, entre ellos, Maquiavelo, Descartes, Spinoza, Marx y Lenin, por nombrar sólo a algunos.

229 *Ibíd.*, p. 183.

230 *Ibíd.*, p. 372.

*ni un proceso, ni un punto de vista. No es más que un conveniente punto de partida a partir del cual podría comenzar el trabajo real, el trabajo duro*<sup>231</sup>.

Estos matices introducidos por el autor de *Orientalismo* resultan pertinentes, en la medida en que permiten distinguir una reflexión que se ocupa de lo nacional como problema histórico social concreto, respecto del nacionalismo como corriente política que a menudo hace identidad con esencialismos y formas reactivas o conservadoras de lo político, las cuales suelen desembocar en una virtual neutralización de la misma política; esto es, de la distancia indecible entre la acción que se enfrenta a un estado de cosas, al borramiento de esa distancia, plegándose a ese estado de cosas. Esta observación que Said toma de Fanon es pertinente para caracterizar el tipo de tratamiento que Aricó acometerá del problema nacional popular durante su exilio en México. Como tendremos oportunidad de observar, la interpelación del cordobés no se inscribirá ya en la demanda de revisar el peronismo, en los alcances de esa identidad política en relación con la clase obrera, como en la época de *Pasado y Presente*, sino que procurará hacer foco en los obstáculos para la expansión del marxismo y del ideario socialista desentrañando una historia en gran medida oculta y soterrada en la historia política latinoamericana.

Otro aspecto aún más hondo en el ensayo de Said remite al tipo de experiencia del intelectual exiliado. Retomando una categoría de la teoría de la novela de Georgy Lukács, el crítico palestino extrae consecuencias de enorme valor para pensar las escrituras del exilio. A diferencia de la épica clásica, la cultura moderna es, para Lukács, el resultado de una “falta de hogar trascendental”, producto de los cambios operados en el terreno de la cultura por la expansión capitalista. La narrativa de la modernidad sería así la patentización de la posibilidad de otros mundos, mundos de “alternativas para especuladores, vagabundos y exiliados”<sup>232</sup>. Testimonios de esta operación que se construye con insistencias, empecinamientos y perseverancias en torno a proyectos tales como “revivir un lenguaje antiguo o fundar instituciones nacionales como bibliotecas y universidades”<sup>233</sup> son para Said algunas escrituras como la de Simone Weil, James Jo-

---

231      Ibíd., p 373.

232      Ibíd., p 189.

233      Ibíd., p 192.



yce y Theodor Adorno. *Minima Moralia* es, entre otras cosas, “una autobiografía escrita desde el exilio”<sup>234</sup>, nos dice Said. En esta crítica desgarradora, subtitulada *Reflexiones desde la vida dañada*, Adorno se opone intempestivamente a lo que él mismo denomina el mundo *administrado* y sus expresiones identificantes, afirmativas, en la cultura. Ese mundo no es otro que el de la totalización de la mercancía. En su lectura de Adorno, Said concluye que “la tarea del intelectual exiliado es rechazar este estado de cosas”<sup>235</sup>; no todo lenguaje es una jerga intercambiable, como las mercancías: “Las reflexiones de Adorno están informadas de la creencia de que el único hogar que está verdaderamente a nuestro alcance ahora, por frágil y vulnerable que sea, es la escritura”<sup>236</sup>. Acogerse al hogar de la escritura en el desarraigo que impera en la época moderna exige, parece decir Adorno, un desapego análogo al del exiliado: “Las fronteras y las barreras, que nos encierran en el marco de la seguridad del territorio familiar, también pueden convertirse en prisiones y con frecuencia son defendidas más allá de la razón o la necesidad. Los exiliados cruzan fronteras, rompen barreras de pensamiento y de experiencia”<sup>237</sup>, concluye Said. Esta distancia, este extrañamiento que puede provocar el exilio asume aquí los caracteres de una gramática del pensamiento.

La experiencia de Aricó en el exilio mexicano es particularmente permeable a estas reflexiones. Si, como afirman algunos estudios, “la gran pregunta del exiliado es cómo ser fuera de la patria”<sup>238</sup>, en el caso de Aricó, según su propio testimonio y el de algunos de sus compañeros en México, esa pregunta encontró una respuesta compleja y fecunda. Respecto de la experiencia del exilio y de la relación entre esta experiencia y su trabajo intelectual, sostiene Aricó en una entrevista de mediados de los años ochenta:

*Fue el entrecruzamiento de discursos disímiles, de experiencias diferenciadas, de experiencias políticas diversas, de matrices culturales*

---

234      Ibíd., p 192.

235      Ibíd., p 192.

236      Ibíd., p. 192.

237      Ibíd., p. 193.

238      Mizraje, María Gabriela, “Argentina, siglo XIX y exilios: la dislocación de los lenguajes”, en Burello, Marcelo, Fabián Ludueña Romandini y Emmanuel Taub, *Políticas del exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*, op. cit., p. 147.

*distintas, lo que creó la posibilidad de medir efectiva y no ritualmente nuestras ideas con las ideas de los otros*<sup>239</sup>.

El reconocimiento del exilio como fuente de una pluralidad de posiciones teóricas, culturales y políticas da cuenta de un descentramiento sobre el lenguaje de una tradición política —en continuidad con las reflexiones de Said que citamos más arriba— que tendrá vastas consecuencias en el trabajo de Aricó. Si pudimos caracterizar su emplazamiento en la crisis de la discursividad comunista operada entre los años sesenta y setenta, es indudable que en el exilio se producen otras dislocaciones en las condiciones de su propia producción intelectual que le permitirán radicalizar ese mismo descentramiento iniciado en los años de *Pasado y Presente* en relación con la ortodoxia del marxismo leninismo, de la orientación partidaria y de su línea oficial.

Más adelante, en la misma entrevista, agrega:

*Estoy convencido de que fueron todas estas circunstancias [...] las que permitieron que se diera una estación muy fértil del exilio latinoamericano en México, de la que yo me siento un usufructuario privilegiado. ¿Por qué? Porque me permitió darle a mi trabajo intelectual una dimensión, una manera de ver los hechos que acaso no hubiera podido alcanzar en mi país, por lo menos en esa Argentina que yo recuerdo, en la Argentina de mis años. Por supuesto que en la Argentina de la dictadura nada de esto era pensable. Pero ¿qué es lo que se produjo en México? En esencia, un cambio de punto de observación, desde el sitio desde el cual pensaba*<sup>240</sup>.

Este desplazamiento de la perspectiva, hasta su focalización en los *puntos de fuga* de la teoría marxista, se hará manifiesto tempranamente, como tendremos oportunidad de mostrar, desde las páginas de *Controversia*. A diferencia de otros grupos en el exilio, el grupo *Controversia* que reúne a integrantes de *Pasado y Presente* con otros más próximos a Montoneros, empieza su examen de la realidad

---

239 Aricó, José, “Debemos reinventar América Latina, pero... ¿desde qué conceptos ‘pensar’ América?”, en *Entrevistas 1974-1991*, op. cit., p. 178.

240 Ibíd., p. 178.

argentina desde el reconocimiento de una derrota calificada como “atroz”<sup>241</sup>.

Esta reflexión que sintetiza la valoración de Aricó respecto de la experiencia del exilio, es confirmada desde otras intervenciones, como la de algunos de sus compañeros y amigos. Al respecto dice Juan Carlos Portantiero:

*En la vida y en la obra de Aricó, México significó además un punto de viraje, un corte importantísimo en la definición de su trayectoria intelectual. Así como maduró su propia visión del socialismo, se perfiló también su vocación de historiador de las ideas, y, sin perder sus obsesiones generosas de organizador y difusor de cultura, pudo dar cauce, en el acicateador ambiente mexicano, a una tarea de investigador para la cual, fuera de las aulas convencionales de la universidad, se había preparado desde hacía mucho tiempo. El primer fruto de esa búsqueda fue la publicación en 1980 de Marx y América Latina –editado en Perú en ese año y luego en México en 1982 y en Buenos Aires en 1987–, un trabajo notablemente original que Aricó había concebido como fragmento sobre la difusión del marxismo en la formación del pensamiento socialista latinoamericano. Pocos –quizá ninguno– en América Latina conocieron tan a fondo el pensamiento de Marx como Aricó y nadie de entre sus contemporáneos extrajo de esa obra estímulos tan sugerentes*<sup>242</sup>.

---

241 El editorial del primer número de *Controversia*, coloca todo el proceso iniciado con la dictadura de 1976 en esa perspectiva: “Muchos de nosotros pensamos, y lo decimos, que sufrimos una derrota, una derrota atroz” (“Editorial”, en *Controversia, para el examen de la realidad argentina*, año 1, N° 1, México, 1979, p. 2). Respecto de los orígenes de *Controversia*, rememora Juan Carlos Portantiero: “Ahí vuelve a aparecer la iniciativa de animador cultural que tenía Pancho. Allá existían dos organismos de solidaridad. Uno, el montonero, que no me acuerdo cómo se llamaba, y otro, el CAS, Comisión Argentina de Solidaridad, donde las figuras, digamos, importantes en aquel momento eran Noé Jitrik y el Bebe Righi [...] Y en un momento determinado con Pancho decimos: ‘Saquemos una revista’. Y ahí sacamos *Controversia* [...] sacamos la revista que intenta ser un puente entre diferentes sectores. En la revista está Pancho, estoy yo, Tula, creo, el ‘Toto’ Schmucler –que era una especie de mixtura, porque había sido montonero pero en realidad era socialista–, después estaban Bernetti, Sergio Caletti y no me acuerdo quiénes más que eran directamente parte de la autocrítica montonera. Estaban también Terán y De Ípola, que no sé si estaba en el comité de redacción pero escribía” (Mocca, Edgardo, *Juan Carlos Portantiero: un itinerario político intelectual*, op. cit., p. 88). Entre esos quiénes más, estaba también Nicolás Casullo. Cf. Casullo, Nicolás, *Las cuestiones*, op. cit.

242 Portantiero, Juan Carlos, “José Aricó: las desventuras del marxismo latinoamericano”, op. cit.

Portantiero señala, como hito de ese punto de viraje en el pensamiento de Aricó, la publicación de *Marx y América Latina*, un texto en gran medida incomprendido por la autodenominada izquierda radical latinoamericana. Esa misma originalidad da cuenta, como veremos, de las dificultades de la izquierda marxista leninista no sólo frente a este ensayo sino respecto de los obstáculos para su propia expansión en América Latina, que Aricó remonta hasta los prejuicios políticos del propio Marx.

Por su parte Oscar Terán, de manera próxima a las consideraciones de Portantiero, en una notable semblanza de la figura de Aricó en el exilio, afirma:

*Eran los años del marxismo tardío y floreciente al mismo tiempo: los congresos y simposios se sucedían, pero ya era visible su crisis en el horizonte. Cuando ésta por fin estalló a los ojos de todo el mundo, Pancho persistió en inventarse un marxismo que había decidido identificar con todo lo que de bueno y verdadero se le ocurriera existir bajo el sol: Gramsci, Mariátegui, algún Marx de la comuna rural rusa... , todo esto le servía para mantener su obstinado y al mismo tiempo abierto marxismo. Un día le sugerí la figura de "puntos de fuga" para analizar unos discursos que no respondían a la forma de la arquitectura conceptual<sup>243</sup>.*

Aricó hará suya esta expresión sugerida por Terán en el epílogo a la segunda edición de *Marx y América Latina*, en la que responde largamente a algunas de las críticas que el libro había recibido. Oscar Terán arroja otra observación valiosa para nuestra reconstrucción de la experiencia del exilio en tanto condición de la producción intelectual de Aricó en esos años; eran tiempos de derrota "y sin embargo... Aricó no se sentía derrotado, al menos no en la medida en que se lo provocaba a aceptar el desgarramiento del fracaso"<sup>244</sup>. Esta puntualización es importante frente a las lecturas que identifican este punto de viraje en el pensamiento de muchos intelectuales latinoamericanos en el exilio como una *defección*, producto de la conveniencia económica o de la transformación de intelectuales orgánicos en intelectuales institucionalizados, con la consecuente carga valorativa que dice que tal inflexión es un retroceso, "una contrarrevolución

243 Terán, Oscar, "Fulguraciones", en Suplemento 10 de *La ciudad Futura*, N° 30-31, Buenos Aires, dic. 1991-feb. 1992, p. 29.

244 *Ibíd.*, p. 54.

cultural, un gran salto hacia atrás”<sup>245</sup>. Tendremos oportunidad de desarrollar más este aspecto, referido a los alcances de un pensar desde la derrota, en relación con algunas recepciones del trabajo de Aricó que consideraremos hacia el final de este capítulo y en el capítulo siguiente.

En el marco de una elegida tensión entre práctica intelectual y práctica política, deben ser leídas, a nuestro criterio, las afirmaciones de Aricó en torno a la dislocación de su producción intelectual en el exilio y las de Portantiero en relación con el modo como el exilio posibilitó que el cordobés diera cauce a una tarea de investigador para la que se había preparado largamente. Si bien, como señalara Beatriz Sarlo, Aricó estuvo “casi siempre lejos de la academia”<sup>246</sup>, esa tensión entre práctica intelectual y política se manifiesta como una de las marcas indiciarias de su trayectoria, uno de las bisagras que unen su práctica y su biografía. Esta complejización de la perspectiva no le era en modo alguno ajena; su práctica de traductor de lenguajes forjados en el acrisolado cosmos marxista, para uso en situaciones que amenazaban cancelar toda forma de *habla propia*, fue de hecho un modo de habitar la crisis por parte de Aricó. Por esto mismo, la investigación que emprende en suelo mexicano no se desarticula de las grandes líneas frecuentadas en sus intervenciones en *Pasado y Presente*, sino que encuentra una ampliación de referencias que redimensiona los problemas enfocados en décadas anteriores desde la traducción de Gramsci y desde la coyuntura local. En gran medida, esa redimensión está vinculada a su redescubrimiento de América Latina y de la figura y pensamiento de José Carlos Mariátegui.

Es aquí, quizás, donde la periodización de la producción discursiva de Aricó propuesta por Emilio de Ípola que citamos al comienzo de nuestro estudio manifiesta los límites de su propio lugar de enunciación; la misma deja un tanto en la sombra esas continuidades, o esas obsesiones generosas que refiere Portantiero y que no sólo refieren a su tarea de organizador cultural y de editor. Nos confiaremos al *mé-*

---

245 Petras, James, “La metamorfosis de los intelectuales latinoamericanos” [En línea] Extraído el 12/03/2013 de <http://www.glocalrevista.com/petras.htm> El enfoque de Petras concede un lugar sorprendentemente exagerado a las superestructuras institucionales en relación con el proceso de integración democrática de los movimientos sociales y otras tendencias de la política radical.

246 Sarlo, Beatriz, “El intelectual socialista”, en *La Ciudad Futura*, N° 30-31, Buenos Aires, diciembre de 1991-febrero de 1992, p. 4.

*todo de exposición*, y no adelantaremos resultados que nuestra misma reconstrucción debe mostrar. Tan sólo digamos que la secularización del marxismo en Aricó, si bien implica como él mismo lo expresa, un viraje en su perspectiva, no abandona problemas que vienen formulados desde larga data; uno de ellos, el ya referido a las relaciones entre corrientes nacional populares y socialistas, no sólo en América Latina –bastaría recordar su comprensión de la discusión entre Lenin y los populistas rusos–, en todo caso, una marca de la *historicidad* de su pensamiento<sup>247</sup>. Otro, vinculado a la búsqueda de una autonomía de lo político en la tradición marxista y un tercero, que también atraviesa de manera transversal sus preocupaciones, es el referido a la relación intelectuales y clases populares, también formulado como el problema denso de los vínculos entre cultura (crítica) y política. Estos nudos de problemas intersectan la reflexión de Aricó sobre conceptos como *hegemonía* y *democracia* y sobre el carácter y perfiles que debería asumir una propuesta socialista capaz de dar respuesta a estas cuestiones abiertas desde fines del siglo XIX en la historia argentina y latinoamericana. En relación con estas amplias temáticas, se inscribe su investigación sobre la visión política socialista de Juan B. Justo o sobre el comunismo indoamericano de José Carlos Mariátegui.

Este aspecto del exilio no impide a Aricó asumir el carácter violentamente penoso que implica el destierro como castigo. En la entrevista con Waldo Ansaldi para la revista *David y Goliat*, hablará también sobre la “miseria del exilio” y de su significado para tantos hombres y mujeres que se ven privados de pronto no sólo de derechos políticos sino de su mundo de la vida cotidiano, en muchos casos de su lengua materna y de todo lo que significa el vínculo con el suelo natal. Sin bien el exilio no es una institución nueva en el marco de la historia latinoamericana, su sentido y alcance alcanzan una agudeza particular durante las dictaduras cívico militares de la década del setenta en la región. El destierro como mecanismo de restricción de la actividad política fue un instrumento frecuente durante el período posterior a las independencias latinoamericanas, pero restringido a miembros de la élite intelectual y política. En palabras de Luis Roniger, en la década del setenta

---

247 Cf. Aricó, José, “El populismo ruso”, op. cit., pp. 31-52.

...se produjo un proceso de masificación del exilio que se manifestó en un número cada vez mayor de exiliados de distintas clases sociales, afectados por su participación en la política y las esferas públicas<sup>248</sup>.

En cierta manera, puede decirse que, en las décadas del sesenta y setenta una dinámica de modernidad radical, proveniente en gran medida de procesos revolucionarios e insurgentes –hemos visto en el capítulo anterior la significancia estructurante de la Revolución cubana para extensos grupos sociales y corrientes políticas en América Latina–, generó nuevas fuerzas sociales que los sistemas políticos no lograron incorporar y que las fuerzas represivas de las dictaduras visibilizaron como enemigas de la Nación que había que, no sólo neutralizar sino aniquilar<sup>249</sup>. En términos de Arendt, los totalitarismos del siglo XX no sólo propiciaron la eliminación de la categoría de ciudadanía sino la aniquilación de la misma humanidad del ciudadano. Como ha dicho el historiador chileno Tomás Moulián en relación con las dictaduras del Cono Sur en las décadas del setenta y ochenta, los regímenes de terror instalados en el continente por las Fuerzas Armadas y sus aliados de la sociedad civil y el capitalismo internacional recuerdan los tormentos del condenado Damians en *Vigilar y castigar* de Foucault, pero multiplicado por cientos de miles<sup>250</sup>.

Sin embargo, esa misma masificación hizo posible visibilizar a escala internacional un programa de genocidio extendido sobre las poblaciones latinoamericanas en nombre de la Doctrina de la Seguridad Nacional. La multiplicación de foros, organismos de solidaridad internacional y emergencia de organismos de defensa de los derechos humanos pone de manifiesto, junto a la proliferación de publicaciones que no dejaron de repensar los procesos del pasado

248      Ibíd., p. 203.

249      “En su intento de eliminar personas ligadas a ideologías foráneas, adversas a la nación, su espíritu, su tradición, el bienestar común y el futuro de la patria, se amplió la red represiva. El marxismo, el leninismo, el trotskismo, el socialismo, el comunismo, el liberalismo de izquierda, la izquierda cristiana, algunas formas de populismo y quien promovía estas ideologías o simplemente simpatizaba con ellas –a ojos de los detentadores del poder– debía ser marginado y eliminado, ya que representaba una amenaza para la nación y sus valores” (Roniger, Luis, “Exilio, ciudadanía y teoría socio política”, op. cit., p. 205).

250      Cf. Moulián, Tomás, *Chile actual, anatomía de un mito*, LOM-ARCIS, Santiago, 1997, p. 174. Ver también, Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1988.

reciente y su significación política, el carácter *excepcional* del exilio como categoría política: instituido como mecanismo de neutralización, también pudo dar lugar, de manera insospechada, a procesos de *desedimentación* y reactivación política de fuerzas que, si bien experimentaron una derrota militar en el marco de los procesos insurgentes que en el capítulo anterior encuadramos como focos armados y desarmados extendidos por el continente después de la revolución cubana, la misma experiencia del exilio potenció su reconfiguración en otros marcos, abiertos por el reavivamiento a nivel continental de tradiciones políticas y culturales, tal el caso de Mariátegui, el debate en torno a la categoría gramsciana de hegemonía, la reflexión en torno a la derrota de la insurgencia armada, el entrecruzamiento de lenguajes políticos para repensar la democracia, el lugar del estado en la configuración de las naciones latinoamericanas, la necesidad de reconstruir la historia de la tradición socialista en suelo americano, entre otros.

Indica Raúl Burgos que el contexto político, económico y cultural mexicano fue más que propicio para la acción de los intelectuales de izquierda exiliados:

*...el boom del petróleo mexicano se expresó en el mundo cultural en una “época de oro” para las universidades, que contaban con grandes recursos para la investigación y la publicación y con posibilidades inéditas para financiar las visitas de renombrados intelectuales extranjeros de aquel momento*<sup>251</sup>.

Esto, unido al llamado “sexenio de López Portillo”, período especialmente significativo de la vida política mexicana en términos de apertura política. Apertura que implicará, desde 1976 y hasta 1981 un “intenso período de reorganización”<sup>252</sup> de la izquierda. En este sentido,

*La centralidad que la vida democrática adquirió en el nuevo panorama político produjo, por ejemplo, una aproximación del PCM a los debates de los partidos del llamado eurocomunismo y, por lo*

---

251 Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos*, op. cit., p. 232.

252 *Ibíd.*, p. 233.



*tanto, una radical rediscusión de los conceptos, paradigmas y posicionamientos políticos internacionales*<sup>253</sup>.

Es en este contexto en el que hay que ubicar la inserción de los intelectuales de izquierda exiliados en México durante la dictadura militar argentina. Como sostiene Burgos:

*Lo más importante es que esa intelectualidad, forjada en veinte años de un debate teórico extremadamente rico, llegó a México en un momento en que la reflexión sobre su propia práctica intelectual y su derrota política se enlazaría con la reflexión que los mexicanos iniciaban sobre sí mismos, inmersos en un clima cultural de apertura política y democrática*<sup>254</sup>.

Otro aspecto fundamental es que, en gran medida, ese debate y su difusión se realiza en el ámbito de la universidad:

*Fueron particularmente afamados los siguientes encuentros: El estado de transición en América Latina, Puebla, octubre de 1978, el Coloquio de Culiacán, Sinaloa, sobre Mariátegui, en 1980; el Seminario de Morelia, en Michoacán, dedicado a la discusión de la funcionalidad metodológica y política del concepto de hegemonía, también en 1980*<sup>255</sup>.

Nuestras consideraciones sobre el exilio y sobre su carácter de condición de la práctica discursiva de Aricó en este período serán profundizadas cuando, en esa práctica, algunos aspectos de esta condición se conviertan en discurso. Algo que tendrá lugar en los debates desarrollados al interior de *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, revista que nucleó a un grupo importante de intelectuales argentinos en el exilio, de diversas proveniencias políticas y culturales. En lo que sigue, reconstruiremos la lectura de Mariátegui que Aricó emprende en el exilio mexicano, lectura que le permite ampliar en un marco latinoamericano ciertas reflexiones iniciadas en los años de *Pasado y Presente* en el contexto de su polémica con la dirigencia del Partido Comunista.

---

253      Ibíd., p. 233.

254      Ibíd., p. 235.

255      Ibíd., p. 236.

## José Carlos Mariátegui y el *marxismo latinoamericano* de Aricó

*“El socialismo, en fin, está en la tradición americana. La más avanzada organización comunista, primitiva, que registra la historia, es la inkaica [...] No queremos, ciertamente, que el socialismo sea en América calco y copia. Debe ser creación heroica”*

José Carlos Mariátegui

José Carlos Mariátegui ha sido considerado como un marxista singularísimo, cuya obra tiene una significación universal que puede ser analogada con el trabajo de Antonio Gramsci, de Walter Benjamin o de György Lukács<sup>256</sup>. También son conocidos los esfuerzos por hacer del peruano un marxista leninista perfectamente alineado con el *Comintern*, mientras la misma Internacional lo acusaba de populista o reformista y de ceder a la ideología del enemigo de clase. Walter Mignolo, desde el *giro decolonial*, lee a Mariátegui como un pensador en la *frontera* entre Occidente y las cosmologías amerindias<sup>257</sup>. Como todo gran pensamiento, el de Mariátegui, es gestado ciertamente en el cruce de fronteras que implica un itinerario autodidacta, atravesado por la persecución y la polémica. Se manifiesta, en consecuencia, irreductible a cualquier adscripción doctrinaria. No hay garantías tranquilizadoras para un socialismo que se presenta a sí mismo como indoamericano, como “creación heroica” que rechaza el calco y la copia.

Uno de los giros, o cambio de punto de miras en el tipo de intervención que Aricó emprende en el exilio, se vincula estrechamente con el redescubrimiento de la obra y la figura de Mariátegui. El México de los exiliados del sur latinoamericano se constituyó en un espacio propicio para la relectura de una obra en gran medida ocluida y olvidada por entonces por la ortodoxia comunista. En este contexto, ese redescubrimiento no ofrece concesiones:

---

256 Cf. Löwy, Michel, “El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui”, en Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, op. cit.

257 Mignolo, Walter, *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, op. cit., p. 212.

*Quiero advertir que rescatar la figura de Mariátegui es rescatar un problema del marxismo latinoamericano. Un problema que hace referencia a sus potencialidades, pero también a sus profundas limitaciones [...] existieron corrientes mariateguistas de opinión dentro de los partidos comunistas consideradas por éstos como graves deformaciones latinoamericanas del marxismo en la década del treinta y muchos años después<sup>258</sup>.*

Es posible cotejar desde varias fuentes esta reconstrucción del marxismo latinoamericano encarada por Aricó desde este lugar de enunciación. En este sentido, apoyado en la correspondencia (aún inédita) de Aricó, se pronuncia Horacio Crespo respecto de las circunstancias que rodearon la investigación:

*...a fines de 1975, Aricó había definido ya lo que sería el núcleo de su obra: la preocupación por el socialismo latinoamericano; su historia en vinculación con los procesos sociales y políticos de la clase obrera y otros sectores populares; las complejidades de la recepción teórica, cultural y política; las dificultades del anclaje y sus variaciones regionales, sus protagonistas. Reiteradamente definirá su trabajo con la palabra mamotreto —libro o legajo muy abultado, principalmente cuando es irregular y deforme, dice la Academia de la Lengua Española—, y podemos considerar que lo ocupó hasta su muerte, tres lustros más tarde, con hitos marcados por la aparición de Mariátegui y *La cola del diablo*<sup>259</sup>.*

A ello se agregan las varias versiones de *La hipótesis de Justo* y numeroso material elaborado en la forma parcial del ensayo o el artículo. El mismo Crespo anota, en este sentido, las referencias de Aricó a su propio proyecto, que dan cuenta de la imposibilidad de concluirlo en cartas a Julio Godio, a Ludolfo Paramio y a Leopoldo Mármora<sup>260</sup>. En la correspondencia con Carlos Franco, se muestran

---

258 Aricó, José, “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, en *Textual*, N° 2, Universidad de Chapingo, México, 1980, p. 83-84.

259 Crespo, Horacio, “El marxismo latinoamericano de Aricó, la búsqueda de la autonomía de lo político en la *falla* de Marx”, en Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 35.

260 *Ibíd.*, pp. 37-39.

también algunos de los efectos, por cierto polémicos, de la investigación de Aricó sobre Mariátegui, en este caso en el Perú<sup>261</sup>.

La lectura de Aricó pone en relieve continuidades con las grandes líneas de sus intervenciones en la etapa pasadopresentista: a) los caracteres de un marxismo crítico-político, esta vez no ya en los límites de una coyuntura nacional sino en su morfología latinoamericana; b) el carácter abierto de ese marxismo en tanto su relación con la cultura contemporánea es más un problema a enunciar creativamente que una fórmula universal a repetir en forma doctrinaria o pretendidamente científica, y c) en continuidad con lo anterior, la lectura de lo *nacional popular* como problema constitutivo de las relaciones entre estado y sociedad en América Latina y, por lo tanto, la imposibilidad de reducir lo nacional popular a un desvío o disrupción, desde un prejuicio anti estatista o anti populista.

Estas grandes líneas que atraviesan estructuralmente la lectura que Aricó hace de Mariátegui pueden encontrarse también en otra de las fecundas síntesis de su pensamiento en esta etapa: *Marx y América Latina*. En realidad, este aspecto de la intervención de Aricó configura un corpus de textos que incluye el ensayo sobre Mariátegui y otras intervenciones en torno a la figura del marxista peruano, como la *Presentación* en la revista mexicana *Buelna* de la Universidad Autónoma de Sinaloa, en 1980; la intervención en *Textual* sobre “Mariátegui y la Revolución Latinoamericana”, en el mismo año; el artículo sobre “Mariátegui y la formación del partido socialista del Perú”, también de 1980, en la revista peruana *Socialismo y Partici-*

---

261 La carta de Carlos Franco a la que hacemos referencia está fechada el 24 de mayo de 1979 y refiere repercusiones cruzadas de la intervención de Aricó en *Marka*, en *Utopía*, en *El caballo Rojo* y en *Socialismo y Participación*, la revista del CEDEP que el propio Franco impulsaba junto a Héctor Béjar. En esta misma carta se menciona ya el trabajo de Aricó sobre Marx y América Latina (Biblioteca José M. Aricó, UNC, caja azul). Muy probablemente el texto de Aricó que está en discusión sea la Introducción al número 60 de *Cuadernos de Pasado y Presente*, de 1978, dedicado a Mariátegui y que reúne importantes documentos y textos en torno a la identidad política del amauta. Esa introducción, ampliada, lleva el título de “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano” en el número 5 de *Socialismo y Participación* y es la versión que citamos más frecuentemente en nuestra lectura. Otra intervención de Aricó que avivará las polémicas en torno a Mariátegui es el número 11 de *Socialismo y Participación* que exhuma documentos sepultados para la memoria de la izquierda, y vergonzantes para los comunistas. Al final de este capítulo nos extenderemos sobre las repercusiones polémicas del trabajo de Aricó centrándonos en las dos grandes publicaciones del cordobés en el exilio: las referidas a Mariátegui y *Marx y América Latina*.

*pación*; el texto sobre “Otto Bauer y la cuestión nacional”, originalmente una presentación del *Cuadernos de Pasado y Presente* dedicado al austromarxista y posteriormente publicado, en 1981, en la revista *Icaria*, dirigida por Emilio Corbière; el debate con Carlos Franco, Enrique Gomáriz y André Gunder Frank sobre la crisis del marxismo en América Latina, publicado en la *Revista de Hechos e Ideas* de Madrid, en 1983. Otros textos que continúan las indagaciones en torno a la originalidad del marxismo de Mariátegui, como “Mariátegui: el descubrimiento de la realidad”, en la revista *Debates*, de 1985, y “Los pasos de Mariátegui”, en la revista *Nexos*, un año después. Esta suerte de regularidad en la dispersión incluye, a nuestro criterio, textos como “La producción de un marxismo americano”, en *Punto de Vista*, en 1985, el texto “Il marxismo latinoamericano negli anni della III Internazionale”, escrito para la *Historia del Marxismo* que, bajo la dirección de Eric Hobsbawm, editara la casa Einaudi de Roma, en 1981, como así también la voz “Marxismo latinoamericano”, para el Diccionario de Política de Norberto Bobbio, en el mismo año. A este vasto corpus deben añadirse “El socialismo en América Latina, ideas para abordar de nuevo la vieja cuestión”, en la revista chilena *Opciones*, de 1985; la clase sobre “El populismo ruso”, de 1987, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA<sup>262</sup>, y quizás el último texto en el que Aricó aborda estos temas: “1917 y América Latina”, publicado casi en simultáneo en la revista peruana *Pre textos* y en la venezolana *Nueva Sociedad*, en 1991, aunque también existe una versión póstuma en *La ciudad futura*, en el año 1992.

Ciertos temas ya frecuentados por Aricó, por caso, su caracterización del marxismo de la II Internacional como evolucionista y fatalista a la hora de leer el desarrollo de las relaciones sociales, con la consecuente carga de paternalismo y subalternización de las masas, son profundizados aquí desde una estrategia que apunta a mostrar “el

---

262 El texto es una versión de la desgrabación de dicha clase, fruto del encuentro de María Teresa Gramuglio con Aricó y publicada póstumamente en la revista *Estudios*, del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba. En la presentación del texto, dice Gramuglio: “Pancho se explayaba sobre estos temas con deleite y erudición asombrosos. Es que su relación con ellos no tenía nada de académica: aparecían, indisociables como las caras de una moneda, de un lado, el verdadero placer por la literatura y el arte; del otro, el placer de un conocimiento que siempre conectaba con su pasión política y los problemas del presente. Ambos aspectos, creo, han quedado registrados aquí” (Gramuglio, María Teresa, “...Enamorado de este mundo”, en Aricó, José, “El populismo ruso”, op. cit., pp. 32-52).

carácter crítico del marxismo de Mariátegui”<sup>263</sup>. Puede decirse que Aricó acumula pruebas en su investigación que le permiten reafirmar y ampliar aquel núcleo crítico ya formulado en la época de *Pasado y Presente*: el carácter radicalmente situado de la crítica marxista, la necesidad de reconstruir los procesos sociopolíticos históricamente, el rechazo de las respuestas cristalizadas en la teoría, la identidad entre historia y filosofía de la praxis como “historia del presente”<sup>264</sup>. Todo ello, desde una perspectiva que incorpora por traducción lenguajes políticos como el producido en la experiencia del marxismo ordonovista italiano y, en el caso de Mariátegui, “una visión no sectaria ni cerrada frente a la capacidad de autocreación de las masas”<sup>265</sup>. Es decir, un marxismo que puede observar a su homónimo europeo desde la *diferencia* histórica, como lección o experiencia a contrapelo, y verse a sí mismo como *creación*, no como destino fatal e inexorable ni como ciencia universal a aplicar en una particularidad local.

Aricó destaca tres aspectos de la originalidad del marxismo crítico mariateguiano, aspectos difíciles de procesar para el marxismo leninismo del Comintern. Sus vinculaciones ideológicas con el aprismo, su supuesto populismo –denostado por la Internacional–, y su filiación soreliana<sup>266</sup>. Estos tres aspectos hacen de Mariátegui, en la lectura de Aricó, un caso paradigmático a la hora de asumir la “problematicidad” de la relación entre marxismo, cultura contemporánea y movimiento político. Esta triple dimensión de su marxismo crítico, así como la experiencia italiana de vínculos con el marxismo de *L'Ordine Nuovo*, fundamentalmente con el pensamiento y la figura de Pietro Gobetti, además de otras coincidencias, tales como su muerte prematura y sus limitaciones físicas, hacen que la figura de

---

263 Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 14.

264 En su interpretación del modo como Mariátegui rompe con la sociología positivista de García Calderón, dice Aricó: “La identidad entre historia y filosofía que [Mariátegui] toma del historicismo crociano, a través de su admirado Gobetti, lo lleva a proclamar que ‘la crítica socialista de los problemas y de la historia del Perú’ supone situarse frente a ellos desde la perspectiva de la transformación y que, por lo tanto, la historia sólo puede ser historia del presente” (Aricó, José, “Mariátegui, el descubrimiento de la realidad”, en *Debates en la sociedad y en la cultura*, 4, Buenos Aires, 1985, p. 10).

265 Aricó, José, “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, op. cit., p. 85.

266 Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 13.

Mariátegui “evoque irresistiblemente la de ese otro renovador de la teoría política marxista que fue Antonio Gramsci”<sup>267</sup>.

De acuerdo con esta aproximación, Aricó considera que

*Mariátegui leyó a Marx con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión trascendental, evolucionista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales, característica del marxismo de la II Internacional*<sup>268</sup>.

Es imposible no ver aquí un índice identitario del propio proyecto de Aricó, si cabe la expresión. En continuidad con la lectura que Aricó emprendiera del marxismo de la II Internacional y su aplicación desde el “litoral” argentino, del modo como la tradición socialista primero y la comunista después, a partir de la condición de un positivismo y un evolucionismo por momentos groseros, subalternizaron a las masas rurales e indígenas, del mismo modo, Aricó destaca la particularidad del caso italiano

*...donde la presencia desde fines del siglo pasado de un vasto movimiento de masas no estuvo acompañada de una fuerte tradición política marxista sino de una subalternización total a la tradición positivista y evolucionista burguesa*<sup>269</sup>.

Frente a este panorama, el marxismo italiano se abocó no a una tarea de “restauración de una doctrina marginada del proceso histórico”<sup>270</sup>, sino a una “auténtica creación de la dimensión crítica y activista del marxismo”<sup>271</sup>. En la insurgencia consejista del *bienio rojo* italiano, tuvo lugar la emergencia de un tipo de marxismo no asimilable a las formas previas que había asumido en el movimiento obrero internacional. Su característica principal, insiste Aricó, es su rechazo del evolucionismo y del fatalismo que condujeron al movimiento obrero europeo a la pasividad política. En este punto, pueden señalarse coincidencias entre la crítica de Aricó y la crítica de algunos marxistas como Rosa Luxemburgo a los planteos sustancialistas en

---

267      Ibíd.

268      Ibíd., p. 14.

269      Ibíd.

270      Ibíd.

271      Ibíd.

torno al destino histórico revolucionario de la clase obrera. Tanto para Luxemburgo como para Aricó, la unidad de clase es unificación política y, por tanto, se juega en el terreno de lo simbólico<sup>272</sup>. Otra de las características que unen a Aricó con el marxismo latinoamericano de Mariátegui es precisamente esta concepción “abierta, heterodoxa e iconoclasta del marxismo”<sup>273</sup>, no mecanicista, ni a histórica.

Un grupo de intelectuales turineses intensamente vinculados al mundo proletario, nucleados en torno al semanario *L'Ordine Nuovo*,

*...fuertemente influido por Croce y Gentile y más en particular por el bergsonismo soreliano, renuente a utilizar el marxismo como un cuerpo de doctrina, como una ciencia naturalista y positivista que excluye de hecho la voluntad humana*<sup>274</sup>

será una fuente capital en la que abrevará el marxismo de Mariátegui, sobre todo teniendo en cuenta que su intervención en la formación del Partido Socialista del Perú es posterior a esta experiencia. Aricó señala en este sentido que aquello que

*...distingue a Mariátegui del grupo ordinovista, lo que vuelve a su iter cultural y político un proceso más mediano, más indirecto y trabajoso, es su condición de observador externo de la experiencia italiana*<sup>275</sup>,

en gran medida determinante de su actividad teórico práctica de carácter fundacional.

¿Qué significa mentar los nombres de Sorel y de Pietro Gobetti como condiciones del marxismo de Mariátegui?, a los que Aricó añadirá los de Croce y Lenin. Frente a la pretensión positivista y evolucionista del marxismo de la II Internacional, George Sorel, discípulo de Henri Bergson, identificará lucha obrera con vitalismo en el mito revolucionario de la huelga política general. Una revolución

---

272 Diagnóstico compartido por Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Cf. Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, op. cit., p. 36.

273 Aricó, José, “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, op. cit., p. 85.

274 Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 15.

275 *Ibíd.*



no puede basarse en un determinismo científico fatalista, tampoco en utopías que puedan fragmentarse por etapas, como pensaba Bernstein. El valor del mito, en la concepción de Sorel, es que éste no es una descripción de una “cosa”, una elaboración intelectual, como la utopía, sino la expresión de una *voluntad colectiva*<sup>276</sup>:

*...los hombres que participan en los grandes movimientos sociales imaginan su más inmediata actuación bajo la forma de imágenes de batallas que aseguran el triunfo de su causa. Yo propuse denominar mitos (mythes) a estas concepciones cuyo conocimiento es de tanta importancia para el historiador*<sup>277</sup>.

En efecto, el mismo Mariátegui hará suya esta perspectiva en un ensayo medular de *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, “El hombre y el mito”. La inscripción que hace Mariátegui del socialismo en el terreno del mito, como religión secular y direccionamiento de la acción, encuentra su fundamento en la crítica del positivismo emprendida por las filosofías de Bergson, Ortega y Gasset y el propio Sorel. El positivismo es leído por Mariátegui en línea con estos pensadores de la década del veinte, como una forma particular de manifestación del decadentismo burgués que niega al yo profundo que encuentra su expresión en el mito y en la orientación de la acción y de la voluntad por el sentimiento religioso. Así como los filósofos de la antigua Roma no entendieron el cristianismo, del mismo modo, los filósofos de la decadencia burguesa no entienden tampoco el lugar del mito revolucionario socialista<sup>278</sup>, concluirá el marxista peruano. Estas reflexiones de Mariátegui, a las que podrían añadirse sus consideraciones sobre el “Comunismo Inkaico” o, el “comunismo agrario del *ayllu*” en los *Siete ensayos...*<sup>279</sup>, donde también es explícita la filiación soreliana de su pensamiento y próxima también al Lenin *sovietista*, hacen de la singularidad de su obra un trago poco digerible para el marxismo de la III Internacional, como

276 Cf. Sorel, George, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1976, p. 30-35.

277 *Ibíd.*, p. 34.

278 Cf. Mariátegui, José Carlos, *Política revolucionaria, contribución a la crítica socialista*, T. III, *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*, El perro y la rana, Caracas, 2010, p. 52.

279 Cf. Mariátegui, José Carlos, *Política revolucionaria, contribución a la crítica socialista*, T. II, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana y otros escritos*, op. cit., p. 80, 88.

bien muestra la lectura de Aricó. En el número sesenta de los *Cuadernos de Pasado y Presente, Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Aricó dedica una sección entera del volumen al debate en torno al *sorelismo* de Mariátegui, con ensayos de Robert Paris y de Luis Villaverde Alcalá Galiano. La lectura de Villaverde insistirá en un aspecto central al método del propio Aricó: la traducción de un lenguaje político como práctica de intervención político cultural, como un *momento* en el largo proceso de reforma intelectual y moral. El modo religioso y no simplemente imaginario del mito y la sustitución de *huelga general* por *revolución social* son determinadas para Mariátegui por la historicidad propia de la realidad peruana: la presencia casi constitutiva del sentimiento religioso en la población indígena y la inexistencia de un proletariado en el sentido que le confiere la III Internacional a esa categoría<sup>280</sup>.

Así como Sorel le permite a Mariátegui cribar las particularidades propias de un marxismo situado en la problematicidad ancestral y colonial andina, la lectura que Pietro Gobetti acomete del *Risorgimento* italiano, de su carácter de *revoluzione mancata*, incapaz de integrar a las masas rurales a la vida de una nación moderna, le posibilitan vislumbrar de otro modo, desde una mirada socialista y no meramente culturalista o étnica, la dimensión insoslayable de la cuestión indígena y campesina para la vida nacional. Del mismo modo que el movimiento liberal y laico no prospera en Italia durante el siglo XVIII, en gran medida por la acción del absolutismo y del pauperismo filantrópico de la Iglesia Católica, los alcances de la nación peruana construida por la oligarquía dejan intocada la estructura colonial de la propiedad y cultivo de la tierra y la institución de la servidumbre que le es consubstancial<sup>281</sup>. Es indudable, desde estas consideraciones, que el leninismo de Mariátegui se delimita en su originalidad, “haciéndole percibir la realidad peruana con una mirada distinta de la que caracterizaba y, ¿por qué no?, aún sigue caracterizando a los marxistas latinoamericanos”<sup>282</sup>, como señala Aricó. Su traducción de la lección de Lenin y del movimiento

---

280 Cf. Villaverde Alcalá Galiano, Luis, “El sorelismo de Mariátegui”, en *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, selección y prólogo de José Aricó, Cuadernos de Pasado y Presente*, N° 60, Siglo XXI, México, 1978, p. 149.

281 Cf. Mariátegui, José Carlos, *Política revolucionaria, contribución a la crítica socialista*, T. III, El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy, op. cit., pp. 156-168.

282 Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 16.

bolchevique, de manera análoga a como sucede con el marxismo ordinovista italiano, le lleva a

*...mantener constante una concepción del marxismo que enfatizaba su capacidad de recrearse en el proceso mismo de desarrollo de la lucha de clases, su capacidad de superar los esquemas dogmáticos acumulados en el camino. Todo lo cual suponía introducir el criterio de realidad en la consideración de problemas a los que el escolasticismo teórico y la rigidez política tienden a colocar fuera del campo de la historia*<sup>283</sup>.

Esta consideración de Aricó ¿no expresa acaso la médula de su propia formulación crítica del marxismo, en el *choque de léxicos* y la *disputa* por su verdad política que él mismo viene disputando desde los años sesenta con la cultura oficial comunista?

Quizás sea conveniente introducir aquí una consideración en torno a lo que Aricó denomina “criterio de realidad” y que en otras intervenciones denomina “movimiento real” o “crítica política”. Lejos de constituir un problema epistemológico entre empirismo y *teoricismo*, la expresión resume para Aricó el carácter constitutivamente situado de una política marxista que aspire a constituirse como crítica de lo meramente existente, capaz de des sedimentar lo dado en el terreno de las relaciones sociales, remontándolo al momento de su emergencia. Esta exigencia para un “marxismo creador” se traduce como la “condición de mantener abiertos los vasos comunicantes con la cultura contemporánea”<sup>284</sup>. Sólo la atención a esta exigencia hizo posible que “la verdad del marxismo se expresara en Mariátegui en el lenguaje de la situación concreta y particular del Perú”<sup>285</sup>. Esa verdad, traducida en la idea de “bloque popular”, en la que se perfilan “las interrelaciones entre intelectuales urbanos, intelectuales campesinos, movimiento campesino, movimiento indígena, movimiento proletario”<sup>286</sup>, lo cual fue leído desde la III Internacional como una inconsecuencia de su leninismo, una concesión al anarcosindicalismo o, más aún, al populismo<sup>287</sup>. En opinión de Aricó,

---

283      Ibíd., p. 17.

284      Ibíd.

285      Ibíd.

286      Aricó, José, “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, op. cit., p. 86.

287      “Como ocurre con el tema del indio, que con él deja de ser un problema aislado,

*Mariátegui de hecho no pecaba de eclecticismo sino que se mantenía firmemente aferrado a la convicción de que a unidad de la historia no es un presupuesto sino una continua realización progresiva*<sup>288</sup>.

La originalidad de Mariátegui en el terreno político, al interior mismo de la teoría marxista, estaría dada para Aricó por el carácter no economicista ni teórico de su enfoque de las clases que luchan, sino, por el contrario, radicalmente historicista. Del mismo modo que la unidad de la historia es el resultado (o no) de un proceso, también lo es la unidad de las clases –obrero campesina e indígena–, por lo tanto, el partido político, su morfología, su estrategia y su táctica específica no puede ser el presupuesto de esa unidad sino una configuración sólo eficaz como instancia o momento del mismo proceso.

Otro aspecto central de la lectura de Aricó es el carácter de “herencia en disputa” que representa el pensamiento de Mariátegui y más aún por el tipo de caracterización que esta lectura propone de dos corrientes que, en general, la historiografía de las ideas políticas asume de manera cristalizada como inconmensurables. Aricó se refiere aquí y en otras intervenciones a las dos corrientes de opinión en que se había fragmentado el movimiento social de izquierda hacia fines de la década del veinte: “la corriente marxista gestada al calor de las iniciativas culturales y políticas emprendidas por Mariátegui [...] y la corriente aprista, orientada por Víctor Raúl Haya de la Torre”<sup>289</sup>. Aricó reconstruye un vasto complejo de factores teórico políticos que tallaron en la ruptura de Mariátegui con Haya De la Torre y en el juicio posterior de algunos sectores del APRA respecto

---

cultural, religioso, educativo o jurídico, como lo había sido hasta entonces, o el sujeto de un movimiento nacional étnico como pretendía la Tercera Internacional, para ser considerado como campesino, andino y, en tanto que tal, la fuerza social decisiva en la consecución del proyecto de construcción de la nación” (Aricó, José, “Mariátegui: el descubrimiento de la realidad”, op. cit., p. 10).

288     Ibíd., p. 17.

289     Ibíd., p. 18. Unos años después, Aricó colocará la iniciativa de Mariátegui en el marco de la expansión del leninismo en América Latina: “aunque no siempre fue reconocido como tal, el leninismo se transformó en un componente de todas las agregaciones políticas de tipo revolucionarias, llamadas genéricamente populistas, que proliferaron como hongos en la América Latina de los años veinte y treinta. Como una teoría del poder en condiciones de atraso, la forma rusificada del marxismo formó parte del discurso populista y contribuyó a definir algunas de sus ideas más difundidas” (Aricó, José, “Mariátegui: el descubrimiento de la realidad”, op. cit., p. 81).

de Mariátegui. Factores entre los cuales destaca el rol jugado por el Comintern y más particularmente por su Buró Sudamericano con sede en Buenos Aires.

Las diferencias con Haya que llevarán a la ruptura no eran fundamentalmente ideológicas sino políticas. La Internacional identifica al interior del APRA una corriente convergente con el marxismo leninismo, corriente con la que Mariátegui mantiene diferencias sensibles. Como dirá Aricó, unos años después de su ensayo inicial sobre el marxista peruano:

*Lo que Mariátegui despreciaba de Haya de la Torre era su jacobinismo, ese su desprecio por las masas, por su organización, esa idea de que la revolución es acto y obra de un líder, de un pequeño grupo que se impone al conjunto de la masa desde cualquier lugar imponiendo su pretendida verdad<sup>290</sup>.*

Así como algunos apristas como Cox y Heysen valoraron el esfuerzo de Mariátegui como intelectual y hombre de cultura, lo denostaron lapidariamente como hombre político, en un franco alineamiento con la posición adoptada por Haya De La Torre, que distinguía entre el intelectual revolucionario y la “lucha misma” en la que él se autoproclama excluyendo a Mariátegui. En la lectura de Aricó, esto es equivalente a convertir a Mariátegui en un antecedente, en uno de los *filones culturales* del APRA y a negarle un lugar en el mundo concreto de la política; como si el largo camino de una reforma intelectual y moral del pueblo en sentido socialista no perteneciera de hecho al terreno de la política.

Sin embargo, el nudo central de la argumentación de Aricó en torno a la agria disputa por la herencia de Mariátegui que dividió a apristas y comunistas al poco tiempo de su deceso, tiene un actor fundamental en las políticas del Comintern y del Buró Sudamericano de la III Internacional. Si, por un lado, los apristas se apresuraron a transformar a Mariátegui en un “intérprete”, los comunistas –según la perspectiva de Aricó, por la acción persistente de Eudocio Ravines– hicieron lo propio a la hora de convertirlo en un marxista

---

290 Aricó, José, “No sólo cambiar la sociedad, también la vida”, entrevista en “El caballo rojo”, suplemento de *El Diario*, año 1, N° 16, 31 de agosto de 1980, en *Entrevistas 1974-1991*, op. cit., p. 127.

leninista a tono con la retórica de la III Internacional, a salvo de desviaciones populistas o pequeñoburguesas. Y este punto es clave en la lectura de Aricó para entender no sólo el caso peruano, sino las imposibilidades del marxismo en todo el continente latinoamericano. La piedra de toque del modo como lo comunistas procesaron el legado de Mariátegui es, para Aricó, el cambio de perspectiva adoptado entre el VI (1928) y VII (1935) Congreso del Comintern. La consigna de “clase contra clase”, basada en una teoría catastrofista del futuro inmediato de la sociedad capitalista, dará un giro después de la derrota y aplastamiento físico del Partido Comunista Alemán y el surgimiento del facismo hacia una política de amplios frentes integrados por comunistas y sectores pequeñoburgueses, los llamados “frentes populares”. Si el APRA, desde la fundación del Partido Comunista del Perú “había sido definido como un fascismo criollo, o como ‘aprofascismo’”<sup>291</sup>, la conformación de un amplio frente capaz de nuclear a sectores populares y pequeño burgueses *bajo la dirección* de los comunistas implicaba purgar a Mariátegui de sus “errores” y transformarlo en un marxista leninista cabal o en una figura intelectual de la izquierda cultural –un compañero de ruta–, marginal al proceso político.

Como señala Aricó, en ese proceso lo que se pierde es, precisamente, la originalidad propia del pensamiento político del Amauta, el carácter nacional e histórico de su leninismo:

*El leninismo de Mariátegui está en su traducción a términos peruanos de una problemática que sólo puede evitar la recaída en las tendencias más economicistas y chatamente descriptivas de la sociología –que caracterizaron las elaboraciones de la III Internacional– si se pone en el centro de la reflexión, como hizo Mariátegui, el nudo de las relaciones entre masas y política*<sup>292</sup>.

Aricó reafirma de este modo su propia concepción de un marxismo crítico: traducción (creatividad), contextualidad político cultural (anti economicismo) y atención al *movimiento real* de las masas (componente nacional); todo ello desde las demandas del presente,

---

291 Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 20. Recordar que a partir del VI Congreso se popularizó la expresión *socialfacismo*, en referencia a los Partidos Socialistas que aceptaban la lucha parlamentaria.

292 Ibíd., p. 23.

es decir, sin renunciar al realismo político. En realidad, el descubrimiento de Mariátegui por parte de Aricó se inscribe claramente en su propia ruptura con el marxismo de la III Internacional, ruptura con una concepción de la revolución “vista más en términos de modelos a aplicar que de caminos nacionales a recorrer”<sup>293</sup>; algo que el cordobés evalúa como característico de todo un período iniciado en el VI Congreso del Comintern: “concebir las revoluciones como la aplicación del modelo de los soviets”<sup>294</sup>.

Aquella suerte de *purificación* de la figura de Mariátegui se convierte tempranamente en lucha contra el “mariateguismo” —una desviación vernácula de la verdad del marxismo leninismo— emprendida por el Comintern y por el Buró Sudamericano y comandada por un grupo “dogmático” encabezado por Eudocio Ravines<sup>295</sup>. Como muestra Aricó, la campaña contra el “mariateguismo” lanzada por el Buró Sudamericano entre 1930 y 1934, el tiempo final del llamado “tercer período” o de enfrentamiento “clase contra clase”, cumplió una función ejemplar, paradigmática, en el seno mismo de la III Internacional:

*Como indican Semionov y Shulgovski, en la década del 30 la crítica a Mariátegui fue, no podemos afirmar hasta qué punto, sistemática, pero sí frecuente en las publicaciones soviéticas. Dichas críticas versaban sobre su supuesto populismo y sobre una gama de desviaciones derivadas de aquél: opiniones liberales sobre el problema indígena al que se negó a considerar como una cuestión nacional, concesiones al aprismo, resistencia a la formación del partido del proletariado, etc.*<sup>296</sup>.

293      Ibíd., p. 21.

294      Ibíd.

295      Aricó considera que todo el liderazgo de Ravines hacia el interior del PC del Perú se construyó contra el legado de Mariátegui y que su actuación fue central en el Buró Sudamericano. Otros estudios son menos hostiles hacia la figura de Ravines; Daniel Kersfeld le atribuye una gestión que permitirá la entrada de Mariátegui al Consejo General de la Liga contra el imperialismo, después de los sucesos de Buenos Aires en que Mariátegui fuera duramente atacado por la línea del Comintern, en el Encuentro Sudamericano de Partidos Comunistas. Cf. Kersfeld, Daniel, “Entre frentes y partidos: ambivalencias y oscilaciones en la LADLA (1925-1935)”, en Pita González, Alejandra (coord.), *Intelectuales y antiimperialismo: entre la teoría y la práctica*, Universidad de Colima, México, 2010, p. 75.

296      Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 24.

La acusación de *populismo*, en las décadas del treinta y del cuarenta tenía implicancias muy ominosas e infamantes en el universo comunista, casi las mismas que suponía la filiación trotskista. Como señala el mismo Aricó:

*En una época caracterizada por la colectivización forzada del campo, por la represión a sangre y fuego de la resistencia campesina, por la liquidación física de las corrientes intelectuales vinculadas al mundo rural, por el silenciamiento de la historia del movimiento populista ruso [...] todo intento de indagar nuevos caminos de transición revolucionaria que apuntaran a la revalorización del potencial transformador de las masas rurales, estaba condenado de antemano, como la peor de las herejías*<sup>297</sup>.

Aricó cita aquí, más adelante se extenderá largamente sobre el tema en su clase sobre “El populismo ruso”, la muy documentada investigación de Franco Venturi<sup>298</sup> sobre los populistas rusos en las que se atribuye a Stalin y a Zhdanov la liquidación del movimiento campesino y de la memoria del movimiento populista. La consecuencia de esa liquidación se tradujo en el establecimiento de una *relación de discontinuidad* entre el movimiento comunista y las formaciones sociales nacionales que le precedieron: “Tal es lo que ocurrió, por ejemplo, con China y con el grupo dirigente maoísta, fuertemente criticado en la dirección del Comintern por sus desviaciones campesinistas y, por tanto, populistas”<sup>299</sup>. En su trabajo de 1985 sobre Mariátegui, Aricó estrecha aún más las semejanzas entre la concepción del marxista peruano y los populistas rusos:

*Y fue sin duda, la sorprendente proximidad de las posiciones de Mariátegui con los narodnikis rusos lo que atrajo sobre él el mote de populista con el que lo descalificó la Tercera Internacional*<sup>300</sup>.

La conclusión que se sigue de este proceso es de una importancia histórica fundamental para la izquierda latinoamericana y se reitera,

---

297      Ibíd.

298      Venturi, Franco, *El populismo ruso*, 2 vol., Revista de Occidente, Madrid, 1975.

299      Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 25.

300      Aricó, José, “Mariátegui, el descubrimiento de la realidad”, op. cit., p. 10.



como veremos, en otras intervenciones del corpus de textos que referimos al inicio de este apartado:

*La condena del populismo encubría en realidad la negación de toda posibilidad eversiva y revolucionaria de movimientos ideológicos y políticos de las masas populares que no fueran dirigidos directamente por los comunistas*<sup>301</sup>.

Esta relación de discontinuidad contribuyó fuertemente a “aislar a los comunistas de las fuerzas sociales y políticas potencial o efectivamente comprometidas en las transformaciones revolucionarias”<sup>302</sup>.

Esta ruptura, como ya lo indicara Aricó en intervenciones anteriores, condujo a las formaciones comunistas a subalternizar el mundo rural “degradado a la condición de zonas de atraso, cuyos movimientos sociales de características ‘pre-políticas sólo podían ser utilizadas para cuestionar la estabilidad del sistema o, mejor dicho, del gobierno’<sup>303</sup>. Como puede observarse, Aricó impugna esa subalternización que convierte a los movimientos nacional populares en “pre políticos” desde una visión cristalizada de la política, ya sea desde una perspectiva que reifica a la política en la esfera estatal como sistema de la burocracia centralizada o como función específica de la sociedad civil en los partidos políticos; ya sea desde un enfoque que hace del partido condición *a priori* y no una configuración constitutiva de las luchas populares en el mismo proceso de su desarrollo. Como dirá un año más tarde en la mesa redonda “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, durante las Jornadas de Solidaridad con el Pueblo Peruano en la Universidad de Chapingo (México):

*Mariátegui no fundó el partido comunista, fundó el partido socialista. El partido socialista se convirtió en partido comunista un mes después de la muerte de Mariátegui, pese a que en sus estatutos figuraba la adhesión a la III Internacional. El hecho de que Mariátegui, reconociendo el papel de la III Internacional, de los partidos comunistas y de las masas, se hubiera orientado no hacia la formación de un partido comunista sino a la de un partido so-*

301 Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 25.

302 Ibid.

303 Ibid., p. 26.

*cialista, estaba planteando una manera singular o particular de ver las relaciones entre movimiento internacional, movimiento de clase y movimiento nacional peruano*<sup>304</sup>.

En otro trabajo, sobre Mariátegui y la formación del partido socialista del Perú, Aricó especificará aún más la original visión política del amauta en los términos de una defensa de la condición socialista de su partido y no comunista como una forma de modelo organizativo propio, de “composición social amplia y definitoria de un partido ‘popular’ antes que ‘de clase’”<sup>305</sup>. Esta visión política implica para Aricó

*...una concepción democrática, no jacobina del proceso revolucionario, visto desde una perspectiva “desde abajo” como irrupción en la vida nacional de un movimiento social autónomo homogeneizado por un mito de regeneración de la nación peruana*<sup>306</sup>;

por el contexto y por otras formulaciones de la época que repasaremos en otros apartados, emerge como evidencia que Aricó está pensando en formas de democracia avanzada, en sentido socialista luxemburgiano, podría decirse, y no en la democracia cuya valoración liberal, como se desprende de otros estudios, es una construcción tardía, casi contemporánea a la crisis del marxismo del bloque soviético, de fines de la década del ochenta<sup>307</sup>.

---

304 Aricó, José, “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, op. cit., p. 87.

305 Aricó, José, “Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú”, en *Socialismo y Participación*, N° 11, Lima, 1980, p. 142.

306 *Ibid.*

307 “La democracia formal bajo el capitalismo es un fruto tardío. En rigor es sólo después de la Segunda Guerra Mundial que todos los grandes países capitalistas lo adoptan: baste pensar que el sufragio verdaderamente universal es introducido en Francia, Italia y Japón por primera vez en 1945 y que en Inglaterra data de 1929. Una vigencia muy corta, pues, pero que al capitalismo le parece ya demasiado larga: en el famoso libro de Huntington, Crozier y Watanuki escrito por encargo de la Comisión Trilateral en 1975, se decreta a la democracia Occidental como ingobernable y en crisis, postulando que el crecimiento de la participación redundante gravemente contra la eficacia del sistema” (Portantiero, Juan Carlos, “Proyecto democrático y movimiento popular”, en *Controversia*, N° 1, México, 1979, p. 6). En años posteriores, Portantiero matizará este juicio, pero sin negar la discontinuidad originaria entre capitalismo, liberalismo político y democracia, cf. Portantiero, Juan Carlos, *La producción de un orden, ensayos sobre la democracia entre el estado y la sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988).

El énfasis en el componente popular y no de clase –en el sentido no funcional, sino cuasi metafísico de “clase”– apunta al sectarismo de la política del tercer período del Comintern, con la que Mariátegui tendrá, como se desprende de la documentación aportada por Aricó en las notas de sus ensayos sobre el marxista peruano y en número sesenta de *Cuadernos de Pasado y Presente*, numerosos conflictos. Otra determinación no menos importante y que marca una continuidad con las temáticas *pasadopresentistas* es la concepción de las relaciones entre “intelectuales y masas” que en Mariátegui se manifiesta como “no aristocrática” en orden a la formación de un bloque histórico. Finalmente, la percepción mariateguiana del tiempo propio del proceso político social, determinado “por el nivel de organicidad alcanzado por el movimiento social”<sup>308</sup>, meta que no es espontánea sino que convoca la acción mancomunada de grupos intelectuales y masas.

Pero hay otra consecuencia de esta discontinuidad. La acusación de populista dirigida contra Mariátegui, cumplió, piensa Aricó,

*...una función política precisa: la de clausurar una temática subyacente en las elaboraciones estratégicas y tácticas de los partidos comunistas no europeos de los años veinte, temática que los vinculaba con las indagaciones marxianas de los años ochenta cuando al reflexionar sobre el caso concreto de Rusia, Marx entrevió la posibilidad de que este país, en virtud precisamente de su atraso y de la presencia aún poderosa de una institución fenecida en Europa occidental, la comuna rural, pudiera eludir el capitalismo y pasar directamente a formas socialistas de vida y de producción*<sup>309</sup>.

El tema, como es sabido, será largamente desarrollado por Aricó en *Marx y América Latina* y revisitado en otras intervenciones a lo largo de toda la década del ochenta, hasta casi el final de sus días, como mostraremos más adelante. Esta clausura se tradujo en una virtual superposición entre procesos de subjetivación política e identidad de clase al interior del universo comunista dando lugar a todo tipo de purismos en relación con la existencia o no de una clase

308 Aricó, José, “Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú”, op. cit., p. 142.

309 Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 26.

proletaria y, por lo tanto, teórica y potencialmente revolucionaria frente a movimientos pre políticos o reformistas, cautivos del bonapartismo del estado, de la manipulación demagógica de las masas realizadas por la puesta en escena de rituales multitudinarios en los que comunistas y socialistas no vieron otra cosa que la excentricidad de un fascismo vernáculo<sup>310</sup>.

Aricó enumera una serie de acontecimientos que se dan cita en la poderosa síntesis de Mariátegui en torno al problema nacional y el socialismo. Si su elaboración del problema de la identidad nacional es singular, se debe en gran medida a la presencia “fulgurante” de un puñado de experiencias histórico sociales que sacudieron a las masas populares del continente: Las revoluciones china y mexicana, las repercusiones de la Revolución de Octubre y “ese verdadero movimiento de reforma intelectual y moral, en sentido gramsciano, que fue la Reforma Universitaria”<sup>311</sup>. Aricó lee estos episodios bajo el prisma del populismo ruso, como el comienzo de una *marcha hacia el pueblo* de los intelectuales latinoamericanos “que habría de convertirlos en los dirigentes de los movimientos nacional populares y revolucionarios modernos”<sup>312</sup>. En el caso de Mariátegui y del grupo nucleado en torno a la revista *Amauta*, se tratará, para Aricó, “de la parte más lúcida de ese proceso”<sup>313</sup>. La mención de los populistas rusos se inscribe en el concepto mismo de *marxismo crítico latinoamericano* que Aricó construye desde estas intervenciones: la traducción de las vicisitudes del proceso histórico de las formaciones revolucionarias como elemento a incorporar en una *creación situada* y no como *aplicación doctrinaria*<sup>314</sup>. Es importante y a la vez reve-

---

310 En torno a este aspecto en la historiografía sobre los populismos, Cf. Plotkin, Mariano, *Mañana es San Perón, propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*, Ariel, Buenos Aires, 1994. Una respuesta crítica a este enfoque en Groppo, Alejandro, *Los dos príncipes, Juan D. Perón y Getulio Vargas*, Eduvim, Villa María, 2010.

311 Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 27.

312 Ibíd.

313 Ibíd.

314 En la ya citada clase en la UBA sobre el populismo ruso, Aricó ofrece más precisiones sobre la ‘marcha hacia el pueblo de los intelectuales’: “En los años 70 [del siglo XIX] se dio tal vez la experiencia más singular del movimiento populista, que se llamó la ‘ida hacia el pueblo’, que duró tres años, donde cientos de intelectuales abandonaron sus puestos, abandonaron sus profesiones, y se desparramaron por toda Rusia para llevar el verbo Revolucionario y para organizar a los campesinos [...] Esto, que puede provocar risa

lador del modo como ciertas preocupaciones y problemas político culturales “hacen trazo” en la práctica discursiva de Aricó desde la época de *Pasado y Presente*, detenerse en las metáforas que significan ese giro de los intelectuales latinoamericanos. Aricó no hablará aquí de “desgarramientos”, figura que retomara en los años sesenta, como vimos en el capítulo anterior, del programa de *Contorno*, pero sí hablará aquí de “librarse de la férrea envoltura de una función intelectual” para “virar su mirada hacia ese mundo aún inmaduro pero con perfiles propios, de las clases subalternas”<sup>315</sup>, proceso que Aricó describe como un

*...verdadero redescubrimiento de América, de un acuciante proceso de búsqueda de la identidad nacional y continental a partir del reconocimiento, de la comprensión y adhesión a las luchas de las clases populares*<sup>316</sup>.

El momento político de articulación con esas luchas es leído por Aricó desde el marco de la crisis del marxismo, sobre todo de la crisis que representa el agotamiento de las perspectivas de la II Internacional para sociedades como las latinoamericanas y en la prolongación de esa crisis en las estrategias del Comintern, sobre todo entre el VI y VII Congreso. Es indudable que esta formulación representa un paso adelante en una determinación crítica para una política *marxista latinoamericana*. Dicho de otro modo: aún cuando el problema de la hegemonía sigue siendo para Aricó el problema de la constitución de un nuevo bloque histórico de fuerzas que involucra la marcha de los intelectuales hacia el pueblo, esto es, una forma activa de articulación entre espontaneidad y dirección consciente<sup>317</sup>, el privilegiamiento de las clases subalternas en Aricó –obreras, campesinas e indígenas– como parte de ese proceso no responde a una convicción

---

hoy, sin embargo es una técnica de vinculación con un mundo del cual se toma conciencia que se tiene una relación externa y se trata de cambiarlo mediante un proceso de mutación de valores y de características de un sector social con respecto a otro” (Aricó, José, “El populismo ruso”, op. cit., p. 40).

315 Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 27.

316 Ibíd.

317 Como bien señalan Laclau y Mouffe, “el marxismo sabía desde Kautsky que no hay determinación socialista espontánea de la clase obrera y que esta determinación dependía de la mediación de los intelectuales” (Laclau Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, op. cit., p. 124).

de “sujeto privilegiado” o, como suele decirse, de “destino objetivo de la clase obrera”, sino a una perspectiva crítica que le permite ver procesos políticos, historia política, emergencia de otros sujetos allí donde la ortodoxia marxista sólo ve agitaciones prepolíticas de un mundo semifeudal o colonial. La centralidad de las clases subalternas en la política latinoamericana –ya sea para negarlas, para excluirlas o para tomar nota de su presencia de una manera monstruosa<sup>318</sup>, es el desenlace de una historia concreta y no un límite impuesto por una forma no lo suficientemente deconstructiva de elaborar conceptualmente los puntos de ruptura capaces de trazar nuevos antagonismos<sup>319</sup>.

El problema que late soterrado en estas luchas, remite para Mariátegui al sujeto excluido por antonomasia en el mismo proceso de formación de la República del Perú, esto es, al indígena. Pero su comprensión del problema no es culturalista, ni fundamentalmente étnico, como se manifestaba en el indigenismo cultural de la época y como acontece en la actualidad en algunos de los planteos del problema indígena deudores de los estudios culturales con anclaje en la academia norteamericana. En gran medida, la reconstrucción del problema indígena que propone Aricó en su lectura de Mariátegui tiene consenso en otros estudios posteriores, como, por ejemplo, *Lo nacional popular en Bolivia*, de René Zavaleta Mercado. Mariátegui replanteará el problema indígena a partir de sus vínculos con el indigenismo de Gonzalez Prada, pero desde presupuestos marxistas y leninistas.

La irrupción del componente indígena en la vida nacional del Perú se da en el marco de una agudización de las tensiones del mundo rural andino, de sedimentación colonial, a partir de la expansión imperialista del capitalismo en la región entre fines del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. Mariátegui recoge en términos prácticos la lección de la categoría leninista de “formación económico social”; las razones del atraso y de la exclusión del componente

---

318 Sobre las representaciones teratológicas del ascenso de las masas a la vida política, cf. Ricca, Guillermo, “Divididos por la felicidad. Migraciones, territorios, biopoder”, en Barra Ruatta, Abelardo, *Biopolíticas latinoamericanas*, Cartografías, Río Cuarto, 2012.

319 Cf. Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, op. cit., pp. 124-127.

indígena hay que buscarlas en el carácter inescindible del problema indígena con el problema de la tierra. Como bien señala Aricó,

*...aquello que vincula a Mariátegui con el movimiento indigenista y lo aparta de la falsa ortodoxia marxista es la concepción fundamentalmente política, antes que doctrinaria, del proceso de confluencia del movimiento obrero moderno con las masas campesinas indígenas*<sup>320</sup>.

La respuesta de Mariátegui al problema indígena es, por lo tanto, una respuesta marxista y hasta leninista en la medida en que reconoce la superposición de modos de producción y de propiedad de la tierra que, lejos de haber liquidado la memoria ancestral del “Comunismo Inka”, la supervivencia del *ayllu* y de formas comunales en lo económico social actualizaban como opción socialista; como señala Aricó: “la permanencia de hábitos de cooperación y de socialismo se proyectaba en el mundo ideal de los indígenas bajo la forma mítica del retorno a ese pasado de grandeza”<sup>321</sup>, de lo cual se sigue que la forma de organización política no puede preceder, y menos aún de manea normativa, como una regla que actúa a distancia, al movimiento político real. Es decir, no es la imposición de una forma de organización, de una estrategia y de una táctica amparadas en la garantía de una ciencia de la historia lo que constituye la conformación de una fuerza política capaz de representar o de incluir participativamente a las clases subalternas. Es necesario prestar atención a la palabra “confluencia” utilizada por Aricó en este contexto y a su calificativo: *política*. Ni lo nacional popular puede ser concebido como mera construcción desde arriba, ni el socialismo como espontaneidad de la clase obrera. Como dirá el propio Mariátegui:

*El socialismo ordena y define las reivindicaciones de las masas, de la clase trabajadora. Y en el Perú las masas –la clase trabajadora– son en sus cuatro quintas partes indígenas. Nuestro socialismo no sería pues peruano –ni sería siquiera socialismo– si no se solidarizase, primeramente, con las reivindicaciones indígenas*<sup>322</sup>.

320 Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 29.

321 Ibid., p. 30.

322 Mariátegui, José Carlos, “Réplica a Luis Alberto Sánchez”, en *Política revolucionaria, contribución a la crítica socialista*, T. V, Ideología y política y otros escritos, El perro

Éstas, entre otras razones, llevarán a Aricó a considerar *Los siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* como “la única obra teórica realmente significativa del marxismo latinoamericano”<sup>323</sup>.

Puede considerarse que el carácter creativo del marxismo mariáteguiano, y el tipo de reconocimiento que Aricó le rinde en su lectura, ponen en primer plano la búsqueda de una teoría política al interior de la tradición marxista por parte del mismo Aricó. Esta búsqueda se hará más explícita y evidente en ese texto fundamental que es *Marx y América Latina*. En todos estos recorridos, el nudo central que ocupa sus búsquedas es la relación entre intelectuales y pueblo o clases subalternas, que para Aricó más bien aparecen en la historia política como *subalternizadas* por procesos históricos y político culturales precisos. Que estas clases y grupos sociales puedan conquistar su autonomía es la tarea de cualquier política marxista digna de ese nombre, parece decir Aricó, lo cual exige la conformación de un nuevo bloque histórico de fuerzas en el cual los intelectuales en un sentido amplio asuman su responsabilidad de animadores, organizadores y reconstructores de un saber de esa autonomía. El *ethos* moderno de esta visión no debe confundirse con el tipo de iluminismo subalternizante, o jacobinismo vanguardista que el propio Aricó combate en su disputa con el doctrinarismo de las posiciones del Comintern. La centralidad de la clase obrera, de la agregación obrero campesina o la lectura de la irrupción del sujeto indígena en la vida política del Perú que Aricó lee en Mariátegui no proviene de ninguna sustancialización economicista del sujeto de esos procesos, o de una “prerrogativa epistemológica fundada en la presunta posición ontológica privilegiada de una ‘clase universal’”<sup>324</sup> sino de demandas del mismo proceso histórico social latinoamericano en cada coyuntura, que exigen mediaciones específicas, las mismas que una dogmática cristalizada como *dictum* de la política, tanto en términos teóricos como estratégicos, se ocupó en eludir. En este sentido, la centralidad o no centralidad de un sujeto social como posición de *agregación*, *confluencia* o *articulación* política, desde la perspectiva de Aricó que venimos reconstruyendo, no se desprende de condiciones ontológi-

---

y la rana, Caracas, 2010, p. 245.

323 Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 16.

324 Cf. Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, op. cit., p. 7.



cas, sino que responde a la misma historia política sedimentada de los grupos sociales en cuestión.

Por esto, cuando Aricó vea en Mariátegui un privilegiamiento del componente popular y no de clase, esta afirmación pide ser entendida en su negativa a considerar la clase desde una perspectiva economicista, previa y universalmente dada. Tanto para Mariátegui, como para Aricó, no deja de ser determinante “el grado de organicidad alcanzado por el movimiento social”, grado de organicidad que no es un dato social objetivo sino el resultado de una construcción política, de una cualificación de la fuerza, de un *devenir* sujeto. Tampoco debe interpretarse esa organicidad en un sentido sustancialista; más bien puede ser aquí el equivalente del concepto de sociedad abigarrada de René Zavaleta Mercado. En este sentido, las clases subalternas, tanto en su condición obrera, campesina, indígena o popular, sedimentan una larga historia de resistencia y de luchas en América Latina no determinada por un destino objetivo de clase o por condiciones cuasi estructurales sino por las características singulares que asume en la región la expansión capitalista y la constitución política de diversas formas de nación *irrealizada*, esto es, excluyente, desde un estado que implanta un tipo de orden neocolonial<sup>325</sup>. Ni sujetos privilegiados, ni articulación contingente, el sujeto político *marxista* de Aricó tiene carta de residencia plena en una historicidad radical que opone resistencia. Esto significa que ese sujeto no admite resolución previa en el terreno de la teoría ni como filosofía de la historia o modelo científico a aplicar, pero tampoco en el terreno de la teoría como determinación ontológica, *cuasi trascendental*, de lo político. Como afirma el propio Aricó en su artículo sobre Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú: “La teoría es un elemento constituyente de la totalidad social e histórica, en realidad y primordialmente, es parte de esa misma totalidad, es forma teórica de ser del propio movimiento”<sup>326</sup>; decirlo de otro modo es mentar, como se lee en el Epílogo de *Marx y América Latina*, el proceso de *devenir mundo de la teoría* en una obvia referencia a las *Tesis sobre*

---

325 En esta dirección se mueve la explicación de la sociología histórica, aún con variantes y con las críticas posibles a su no problematización de la temporalidad histórica. Cf. Ansaldo, Waldo y Verónica Giordano, *América Latina la construcción del orden*, T. I, De la Colonia a la disolución de la dominación oligárquica, Ariel, Buenos Aires, 2012, pp. 39-51.

326 Aricó, José, “Mariátegui y la formación del partido socialista del Perú”, op. cit., p. 139.

*Feuerbach*. La autonomía de lo político concebida al interior de una tradición socialista supone una construcción que parte de lo social, “desde abajo” y que, en ese sentido, es diferente de una articulación jacobina “desde arriba”. Acerca de la potencia y de los límites de esta manera de plantear las relaciones entre historia, sociedad y política, en el contexto de América Latina, nos pronunciaremos al final de este capítulo y en las conclusiones finales de nuestra investigación.

Las palabras con las que Aricó valora la vigencia de Mariátegui, bien podrían ser aplicadas a su propia trayectoria intelectual:

*Como indicio de un pasado cuya significación el presente histórico aún no ha consumado, Mariátegui fue la figura emblemática de un momento que se frustró en el acto mismo de su despliegue*<sup>327</sup>.

Pero esa frustración, para una perspectiva abierta por la lección de Gramsci, no clausura la posibilidad de construir otras condiciones, para un pensamiento político que piensa desde la derrota, como el propio Aricó dirá en esos años,

*Nunca nada está perdido, nunca nada desaparece del todo. Aquello que perdió y fue destrozado, de alguna manera sobrevive y aparece en determinadas circunstancias [...] Las cosas nunca están jugadas del todo*<sup>328</sup>.

## **Marx y América Latina, o el prejuicio antipopulista del marxismo**

*“el marxismo de América Latina no es otra cosa que una expresión gramatical de una dificultad histórica real”*

*José Aricó*

En el proyecto de indagación al que Aricó se aboca en el exilio mexicano y que referimos en el apartado anterior, ocupa un lugar

327 Aricó, José, “Mariátegui: el descubrimiento de la realidad”, op. cit., p. 9.

328 Aricó, José, “El populismo ruso”, op. cit., p. 51.

importante, que irá “ampliándose de manera desmesurada”<sup>329</sup>, la paradoja del lugar marginal que ocupa América Latina en las reflexiones de Marx. Esa desmesura justifica, en la *Presentación* del texto por parte de Aricó, su transformación en un ensayo autónomo de una obra que, en definitiva, no llegó a concluir y de la que conocemos, en sucesivas ediciones, sus fragmentos o itinerarios más relevantes. En la misma *Presentación*, Aricó delimita y califica el objeto de su indagación:

*...la relación entre la prejuiciosa perspectiva política antiautoritaria y antibonapartista –desde la cual Marx analizó concretamente el fenómeno bolivariano– y la revitalización de ciertas categorías de matriz hegeliana que, habiendo quedado relegadas en su pensamiento, creemos verlas aflorar en el examen de América Latina*<sup>330</sup>.

Con insistencia, vemos como viejas perspectivas que se remontan a la disputa con la ortodoxia comunista en los años sesenta, son remontadas al origen mismo del movimiento que tiene en Marx su referencia teórica ineludible. La hipótesis es polémica: Marx, que había ajustado cuentas con el idealismo alemán en *La ideología alemana*, texto en el que se anunciaba un viraje de perspectiva de la crítica hacia el terreno de crítica de la economía política, viraje explicitado en la *Introducción de 1857* y en el *Prólogo de 1859* y desarrollado en extenso en el tomo I de *El Capital*, sin embargo, a la hora de analizar las relaciones sociales concretas para el caso latinoamericano, no hará sino retomar un prejuicio de matriz hegeliana: la distinción entre *pueblos históricos* y *pueblos sin historia*, unido a otro prejuicio de carácter político: la imposibilidad de crear la nación desde el Estado.

El interés en este prejuicio de Marx no responde para Aricó a un interés filológico o teorístico, sino a las razones que pudieron llevar a Marx a la indiferencia o el soslayo de la “naturaleza específica, propia, de las sociedades latinoamericanas”<sup>331</sup>, razones que tienen “implicancias teóricas y políticas” de vasto alcance a hora de “reconstruir de una anera nueva toda la historia del socialismo latinoamericano”<sup>332</sup>. Desde diversas perspectivas disciplinares, se ha señalado la actualidad que re-

329 Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 75.

330 *Ibíd.*, p. 76.

331 *Ibíd.*, p. 84.

332 *Ibíd.*

viste este planteo, especialmente en atención al análisis centrado en la emergencia de nuevos sujetos populares de agregación hegemónica en la región<sup>333</sup>. Por otra parte, *Marx y América Latina* despertó respuestas polémicas, como por ejemplo, la de Álvaro García Linera, de la que nos ocuparemos al final de este apartado.

En lo que sigue, proponemos una reconstrucción del núcleo central del ensayo de Aricó y algunas consideraciones secundarias que se desprenden del mismo. El texto presenta una estructura fragmentaria, en capítulos que, en primera instancia, se ocupan de “perforar un horizonte hermenéutico instituido”, horizonte que recubre la supuesta unidad sistemática del pensamiento de Marx, y el énfasis puesto en el carácter *eurocéntrico* de su pensamiento. Frente a esa posición interpretativa, Aricó sostendrá que toda reducción a homogeneidad de los caminos abiertos por la crítica de Marx no es más que el abuso de una “metáfora polémica”. En la deconstrucción del carácter no reductible del marxismo, Aricó pule las aristas más sobresalientes de su propia comprensión de los alcances de un marxismo crítico. Por otra parte, la crítica del supuesto carácter determinante del eurocentrismo de Marx es remontada hasta el prejuicio político fundamental que impide a Marx reconocer las particularidades de las formaciones económico sociales y de los procesos políticos latinoamericanos en su especificidad. *In media res*, Aricó enuncia su tesis fundamental: la centralidad del problema nacional para una política socialista que ocultan estos postulados luego cristalizados en una filosofía de la historia, tal lo acontecido en la II internacional y en las opciones estratégicas del *Comintern*.

Puede decirse que Aricó lee el desarrollo del proyecto crítico de Marx desde una hermenéutica desenganchada ya de la normatividad marxista. La atención prestada a los giros de su pensamiento como producto del “movimiento real”, es decir, como inflexiones socio históricas que llevan a Marx a modificar presupuestos y puntos de partida, es un claro índice del tipo de reconocimiento en el que se asienta y se expresa la lectura del cordobés. Al respecto, Emilio de Ípola introduce algunas consideraciones muy valiosas. Aricó nunca consideró la teoría en una relación de adecuación epocal propia de la fascinación intelectual por lo *nuevo*; ciertos autores,

---

333 Cf. al respecto Barros, Sebastián, “La presencia obnubilante del populismo”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. 17, N° 58, Venezuela, 2012, pp. 39-51.

*...más allá de sus enunciados y de sus demostraciones, continúan hablándonos y nosotros, más allá de las mudanzas de la historia y de la incuria del tiempo, continuamos escuchándolos. Son los clásicos*<sup>334</sup>.

Marx, señala De Ípola, es *el clásico* de Aricó. Un autor al que no se resigna a comentar o a leer escolásticamente, sino que elabora una manera propia de leerlo, exhumando textos y citas que funcionan como las citas de Benjamin, como “ladrones junto a la carretera que realizan un ataque armado y exoneran a un holgazán de sus convicciones”<sup>335</sup>. Desde allí, Aricó trae a la superficie a

*...un Marx desarticulado y atípico, un Marx insituable y también la frágil figura de un objeto –América Latina– que se recompone precariamente sólo para la mirada desolada y sin apoyatura que, así, laboriosamente se ha constituido*<sup>336</sup>.

Ciertamente, Aricó pasa a la inacabada y dispersa obra de Marx su propio peine a contrapelo. Pero no lo hace caprichosamente, sino con la convicción que dice que, en el descentramiento de una filosofía, en sus notas marginales, en sus puntos de fuga, se revelan señales de su *devenir mundo*, de su historicidad nunca realizada y siempre recomenzada. De su anacrónica actualidad, si vale el oxímoron. Esta dimensión del trabajo de lectura de Aricó algo debería decir en torno a los pasajes o citas secretas entre algunos postulados deconstructivos y metapolíticos contemporáneos con las herencias del vasto corpus marxista. Volveremos sobre este aspecto en el final de nuestro recorrido.

Desde aquí es también impugnado el supuesto eurocentrismo de Marx, en tanto esta condición es pensada como obturadora para la comprensión de las realidades sociales latinoamericanas. Este “esquema interpretativo”<sup>337</sup>, por cierto vigente en algunos desarrollos

---

334 De Ípola, Emilio, “José Aricó: Pensar entre reflejos desplazados”, en *La Ciudad Futura*, N° 32, suplemento en Homenaje a José Aricó, Buenos Aires, 1992, p. 28.

335 *Ibíd.*

336 *Ibíd.*, p. 29.

337 Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 86.

de la teoría social y de los estudios culturales contemporáneos<sup>338</sup>, en palabras de Aricó

*...tiende a subsumir dentro de una categoría ambigua como la de “européismo” un pensamiento extremadamente complejo y matizado, borra diferencias y expulsa la historia de una evolución que reconoce períodos, virajes, nuevos descubrimientos, perspectivas diversas<sup>339</sup>.*

Quizás el déficit mayor de tal esquematismo es el dejar fuera de la consideración analítica “el papel desempeñado por los grandes hechos políticos en la transformación de un pensamiento que sólo como hipótesis fue plasmado en el *Manifiesto comunista*”<sup>340</sup>. Aricó lee disrupciones y *puntos de fuga* en la formulación del proyecto crítico de Marx que, sin embargo, no lograron conmover la convicción de la II Internacional acerca del carácter universal de la progresividad capitalista “como expresión de la evolución ‘natural’ de las sociedades”<sup>341</sup>. En este sentido, la hipótesis de Aricó es que el modo en que la expansión capitalista se concretó “barriendo despiadadamente culturas ancestrales, esclavizando a pueblos enteros”<sup>342</sup> determinó un *viraje* en el pensamiento político de Marx, sobre todo, después de la derrota de las revoluciones europeas de 1848, que le hizo considerar de otro modo el mundo colonial y la densidad propia del mundo rural, algo que la teoría de la II Internacional desechó como una inflexión menor, sin importancia para la teoría:

*La posibilidad de una forma no occidental de transformación social, defendida por Marx y los populistas en los años ochenta, y cuestionada teóricamente por Lenin en los noventa, quedó prác-*

---

338 Cf. Mignolo, Walter, *La idea de América Latina*, op. cit.; en la misma línea se mueven las argumentaciones de Edgardo Lander: Cf. Lander, Edgardo, *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente*, El perro y la rana, Caracas, 2008. Del mismo autor: *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires, 2000. Más matizada, ya que su proyecto crítico toma muchos elementos del arsenal teórico marxista es la posición de Edward Said. Cf. Said, Edward, *Orientalismo*, Mondadori, Barcelona, 2008.

339 Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 86.

340 *Ibíd.*

341 *Ibíd.*, p. 87.

342 *Ibíd.*, p. 85.

*ticamente sepultada en Octubre de 1917: el camino bolchevique resultaba ser el único posible y, por lo tanto, el único deseable*<sup>343</sup>.

Una serie de hechos pronto contrastarían esta férrea convicción sin inmutarla: La revolución China, “la tumultuosa presencia de las revoluciones coloniales de posguerra”<sup>344</sup>, la revolución mexicana, “hicieron estallar en mil pedazos la aparente solidez y homogeneidad de ese esquema interpretativo”<sup>345</sup> al mostrar su incapacidad para dar cuenta de la diversidad, de la profunda diferenciación operada en el movimiento social que, supuestamente, el capitalismo estaba destinado a homogeneizar. Aricó toma nota enfáticamente del carácter teóricamente falso y políticamente inadecuado de este esquema en la evidencia de la misma fragmentación del movimiento social en corrientes cada vez más diferenciadas y antagónicas, “irreconciliablemente enfrentadas entre sí, aunque remitiéndose todas a uno u otro costado del pensamiento de Marx”<sup>346</sup>.

Esta fragmentación, lejos de representar para Aricó el acta de defunción del marxismo, representa en su dimensión de crisis “la sorprendente vitalidad de una teoría que pugna por aproximarse a una realidad totalmente distinta de la que lo vio nacer”<sup>347</sup>. La crítica en Aricó, como ya dijimos, no supone un carácter trascendental en la teoría capaz de poner a ésta al abrigo de las impugnaciones lanzadas por la misma “expansión del movimiento social”, sino que, muy por el contrario “*Crisis del marxismo, desarrollo del movimiento y crisis capitalista* constituyen un nexo orgánico”<sup>348</sup>, una suerte de círculo hermenéutico que hace que mentar el nombre “marxismo” como filosofía de la historia o ciencia acabada de la sociedad sea “mentar simbólicamente una pureza inexistente, salvo en el dogma”<sup>349</sup> o apenas una referencia histórica común “para adentrarnos en el mundo contradictorio de los marxismos reales”<sup>350</sup> que, como lo muestra su propio itinerario crítico, siempre fueron marxismos nacionales.

---

343      Ibíd., p. 87.

344      Ibíd.

345      Ibíd.

346      Ibíd., p. 88.

347      Ibíd.

348      Ibíd., p. 89.

349      Ibíd.

350      Ibíd.

Llegados a este punto, es imposible no vincular esta lectura de Aricó con ese otro texto fundamental, producido casi en simultáneo por otro compañero de la experiencia de *Pasado y Presente*; nos referimos a *El otro Marx*, de Oscar del Barco<sup>351</sup>. La aparente dispersión del trabajo de Marx es, para Del Barco, la dispersión misma de su objeto que le lleva a revalorizar instancias anteriormente soslayadas, como la vida campesina, el asiaticismo, la dominación colonial, el problema de las revoluciones nacionales, etc. Como advierte Del Barco, tal desplazamiento es una *desgarradura*:

*...no quiere decir que se trate de una toma de posición traslúcida. El ejemplo es Marx y la desgarradura en que se debate. Tal desgarradura habla de su otro [...] La ideología "marxista" ocultó precisamente este drama y lo que en consecuencia "encarnó en las masas" fue la parodia de un pensamiento*<sup>352</sup>.

La obsesión por la *Verdad de Marx* fue oportunamente calificada por Oscar del Barco como un "deslizamiento hacia lo escolástico, vale decir, como una problemática al margen de la práctica política"<sup>353</sup>. Es la objeción que el filósofo cordobés imputa también a Althusser, cuyo concepto de práctica es "el producto de una descripción fenomenológica y no crítica de la realidad"<sup>354</sup>. Habida cuenta de que la crítica es un desplazamiento histórico de la perspectiva, una traslación de lugar epistemológico que se constituye como práctica política, quedar instalados en una descripción fenomenológica de las prácticas (teóricas, políticas, económicas, etc.) es quedar preso de los aparatos de una dominación que no las ha creado pero que sí demarca férreamente sus límites como naturales, y lo hace porque la trasgresión de dichos límites sería el fin de esas formas de dominación. No alcanza una descripción, por más científica que sea, para intencionar una sociedad diferente:

*...a esta sociedad sólo se la puede criticar desde el proyecto de otro tipo de sociedad (en el capítulo sobre el fetichismo Marx habla de*

---

351 Algunas aproximaciones entre *Marx y América Latina* y *El otro Marx* de Oscar del Barco están oportunamente señaladas en el estudio preliminar de Horacio Crespo que acompaña a la más reciente edición del libro de Aricó.

352 Del Barco, Oscar, *El otro Marx*, op. cit., p. 43.

353 *Ibíd.*, p. 110.

354 *Ibíd.*, p. 111.



*“asociación de hombres libres”) [...] lo otro, lo impensado de esta sociedad, es lo reprimido, la pobreza, el tercer mundo, la locura, la delincuencia, el proletariado como clase en sí<sup>355</sup>.*

Es decir, lo otro de la *objetividad* formal de la ciencia burguesa, es la historia concreta, el lugar donde *puede* existir otra práctica:

*...la práctica revolucionaria, la cual siempre es la práctica del afuera de la clausura burguesa. Y es esta práctica lo que debe pensarse y desde donde debe pensarse, o para ser más preciso, es ésta la práctica que piensa<sup>356</sup>.*

¿Sobre qué premisas se apoya, entonces, la prolongada creencia en la determinación eurocéntrica del pensamiento de Marx respecto de América Latina? Aricó examina dos exculpaciones que descartará como falsas. La primera hace referencia a la ignorancia por parte del mundo europeo en relación con las vicisitudes de las incipientes naciones latinoamericanas. La segunda al carácter disruptivo y ocasional para el proyecto crítico de Marx de los textos que testimonian el giro de sus investigaciones hacia la cuestión colonial, el asiatismo o la atención prestada a instituciones ancestrales como la comuna rural rusa. El primer punto es ya tan abrumadoramente inválido en términos de ciencia social que ni siquiera merece consideración<sup>357</sup>. Respecto del segundo punto, no es por mera dispersión o por necesidad que Marx se detiene en los fenómenos apuntados, especialmente en la situación creada por el capitalismo colonial en Asia, China e Irlanda; para Aricó, esa percepción

*...contradice lo realmente escrito y pensado por Marx, por lo que admitir cualquier tipo de separación en la unidad originaria establecida por éste entre capitalismo desarrollado y capitalismo colonial conduce inevitablemente a silenciar, menospreciar o invalidar partes sustanciales del sistema teórico de Marx y de su perspectiva metodológica<sup>358</sup>.*

355      Ibíd., p. 113.

356      Ibíd., p. 114.

357      Pueden considerarse las pruebas que aporta el mismo Aricó: Cf. Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., pp 92-93. En la misma línea de argumentación, ver Buck Mors, Susan, *Hegel y Haití*, Norma, Buenos Aires, 2008.

358      Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 97.

Que el marxismo naciente hiciera suya esta interpretación parcializada del proyecto de Marx se explica, para Aricó, por su constitución temprana en torno a unos pocos textos de Marx y Engels –El *Manifiesto*, el *Prólogo* de 1859, el *Anti Düring* y, en mucho menor medida, el tomo I de *El capital*–“leídos todos desde una perspectiva fuertemente positivista”<sup>359</sup>, en tanto que los trabajos de Marx referidos a España, Irlanda o Rusia, “fueron prácticamente dejados de lado bajo la consideración de que eran textos de circunstancia”<sup>360</sup>. En todo caso, el eurocentrismo referido es una configuración cultural más imputable al marxismo naciente, sobre todo a partir de la interpretación de Kautsky, ferviente admirador de Darwin, quien verá en la obra de Marx el sistema de evolución de las sociedades, en una suerte de correspondencia con la teoría de la evolución del naturalista inglés<sup>361</sup>.

Otro índice de la hermenéutica *excéntrica* o *descentrada* de Aricó es el señalamiento que dice que Marx emprendió la investigación de las realidades sociales no europeas a partir de la derrota de las revoluciones de 1848. Los *Grundrisse* serían el resultado de ese viraje operado en el pensamiento de Marx a partir de las inflexiones del mismo movimiento social:

*Las esperanzas puestas en un reverdecimiento revolucionario [...] son abandonadas para iniciar una obsesiva búsqueda en las condiciones materiales de desarrollo del capitalismo, de las causas que condujeron a esta nueva fase caracterizada por el triunfo de la burguesía*<sup>362</sup>.

Las consecuencias que Aricó extrae de este giro en el objeto de investigación de Marx son cruciales, ya que implican una *dislocación*

---

359      Ibíd.

360      Ibíd., p. 98.

361      Este descentramiento fue fecundo. No sólo Aricó se cuenta entre aquellos que leyeron a Marx desde un tipo de resistencia a la teoría capaz de re encender su fuerza heurística. Como muestra Enzo Traverso, la obra de C.L.R James, *Los jacobinos negros*, de 1980, debe ser considerada como parte de la recepción de Marx en el *atlántico negro*, al igual que la obra de Frantz Fanon. Cf. Traverso, Enzo, *La historia como campo de batalla, Interpretar las violencias del siglo XX*, FCE, Buenos Aires, 2012, pp. 268-280. En ambos casos, como muestra Traverso, el marxismo es asumido a partir de contribuciones decididamente no marxistas: Oswald Spengler, en el caso de James, y Aimé Cesaire en el caso de Fanon.

362      Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 101.

del sujeto de la revolución hacia los movimientos nacionales anticoloniales<sup>363</sup>. La razón de este desplazamiento se asienta en el propio Marx en el carácter desigual del desarrollo capitalista generado por la expansión colonial. Esta tesis será desarrollada por Lenin en una de sus obras más conocidas y comentadas: *El Imperialismo, fase superior del capitalismo*, pero a su vez se encuentra en la base, tanto de las teorías de la dependencia elaboradas en América Latina a fines de los años sesenta, como en la teoría del Sistema Mundo Capitalista de Immanuel Wallerstein y Samir Amin, entre otros<sup>364</sup>.

Aricó cita, a propósito de este viraje en el pensamiento de Marx, las consideraciones de *El Capital* sobre la situación colonial de Irlanda, la correspondencia con Engels y varios pasajes de los *Grundrisse* en los que Marx reafirma esta tesis, a tal punto que

*...desde fines de la década del sesenta en adelante, Marx ya no abandonó su tesis de que el desarrollo desigual de la acumulación capitalista desplazaba el centro de la revolución de los países de Europa occidental hacia los países dependientes y coloniales*<sup>365</sup>.

---

363 En la nota IV del Apéndice que acompaña al ensayo de Aricó, titulada “El desplazamiento del campo de interés de Marx hacia las comunidades agrarias”, leemos: “En nuestra opinión, y particularmente para el caso de Marx, pensamos que 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, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 204).

364 “En cuanto al subdesarrollo, una distinción fundamental se ofrece desde la perspectiva del proceso histórico de formación del sistema productivo mundial; en ciertas situaciones, la vinculación de las economías periféricas al mercado mundial se verifica en términos ‘coloniales’, mientras que en otras las economías periféricas están encuadradas en ‘sociedades nacionales’ [...] En todo caso, la situación de subdesarrollo se produjo históricamente cuando la expansión del capitalismo comercial y luego del capitalismo industrial vinculó a un mismo mercado economías que, además de presentar grados diversos de diversificación del sistema productivo, pasaron a ocupar posiciones distintas en la estructura global del sistema capitalista. De ahí que entre las economías desarrolladas y sub desarrolladas no sólo exista una simple diferencia de etapa o de estado del sistema productivo, sino también de función o posición dentro de una misma estructura económica internacional de producción y distribución. Ello supone, por otro, una estructura definida de relaciones de dominación” (Cardoso, Fernando H. y Enzo Falleto, *Dependencia y desarrollo en América Latina, ensayo de interpretación sociológica*, Siglo XXI, México, 1969, p. 23). Consideraciones similares y de más vasto alcance sociohistórico, incluyendo una aguda crítica al mito histórico liberal en Wallerstein, Immanuel, “¿Desarrollo de la sociedad o desarrollo del sistema mundo?”, en *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 1998, pp. 81-82.

365 Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 108.

Como prueba de esta convicción tardía de Marx, Aricó exhuma la hoy famosa carta de Marx a Vera Zazulich sobre el porvenir socialista de la comuna rural rusa –tema de acuciante actualidad en los debates sobre el modelo productivo boliviano contemporáneo<sup>366</sup>– y pasajes del tomo II de *El Capital*, redactados después de 1870. Estos desarrollos incluyen una crítica demoledora de Marx a los propios marxistas que leen su obra como una filosofía de la historia universal, aplicable *urbi et orbi*. Aricó insiste aquí en un aspecto que de hecho es uno de los axiomas de la sociología histórica:

*Para Marx, la clave de los fenómenos sociales debe ser buscada a través de un estudio particularizado de cada uno de ellos, “comparándolos luego entre sí”, pero de ningún modo se podrá recurrir al “passe partout de una filosofía de la historia, cuya suprema virtud es la de ser suprahistórica”<sup>367</sup>.*

En efecto, Marx considera aquí que la *obschina* o comuna rural rusa puede convertirse, por su presencia en todo el país, en forma de producción colectiva a escala nacional y evitar a Rusia las terribles consecuencias que la economía capitalista ha infligido a los países occidentales. El trasfondo del argumento de Marx en su carta, cajoneada durante más de treinta años por las formaciones marxistas rusas, es “la desigualdad permanente del desarrollo capitalista”<sup>368</sup> y su tendencia a superponerse con otras formas de producción transformando el significado de éstas y sus funciones sociales. La carta de Marx a Vera Zasúlich es una respuesta a una interpelación de los populistas rusos, grupo que, como vimos en nuestra reconstrucción de la lectura que Aricó propone de Mariátegui, se encuentra en el centro de sus preocupaciones a la hora de ilustrar la conformación de un bloque histórico de fuerzas sociales “desde abajo”. La misma forma parte, para Aricó, de las

---

366 Cf. García Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad, aproximación teórico abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, Clacso-Prometeo, Buenos Aires, 2010.

367 Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 109. Para una presentación breve y a la vez esclarecedora de esta perspectiva de ciencia social crítica, cf. Ansaldo, Waldo y Verónica Giordano, *América Latina la construcción del orden*, op. cit., pp. 39-51.

368 Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 110.

*...lecturas cada vez más asiduas sobre el mundo campesino y la comuna rural y sobre posibilidades de que el movimiento social encontrara formas de tránsito al socialismo que evitaran el camino capitalista occidental*<sup>369</sup>.

Como el propio Aricó muestra en la nota IV de su ensayo sobre “El desplazamiento del campo de interés de Marx hacia las comunidades agrarias”, la posibilidad del socialismo en Rusia parece desprenderse para Marx de su capacidad para *evitar* el capitalismo y no para superarlo evolutivamente<sup>370</sup>. Otra consecuencia que se sigue de este viraje es que el mismo implicaba

*...un avance en el sistema teórico en el sentido de incorporar los efectos que tuvo sobre el propio capitalismo la constitución del mercado mundial, categoría que, como sabemos, Marx deja metodológicamente de lado aunque mantiene el propósito [...] de poder darle un tratamiento especial*<sup>371</sup>.

Sin embargo, como muestra Aricó, la obra de Marx conocida hasta entonces fue leída por el movimiento socialista de manera unilineal, teleológica y evolucionista, de manera tal que el desenlace inequívoco de la historia de esa evolución era el socialismo. Desde esta lectura, el eurocentrismo de Marx debía ser “convertido necesariamente en una verdad aceptada y aceptable”<sup>372</sup> tornando así desechables, sin valor teórico alguno, una masa de textos que impugnaban esa visión, todo lo cual refuerza la paradoja acerca de la invisibilidad, soslayo o menosprecio de Marx acerca de las naciones latinoamericanas.

La pregunta de Aricó en este punto busca reconstruir “los obstáculos subjetivos, pero como veremos también objetivos, que le impidieron ver algo que *necesariamente debía ver*”<sup>373</sup>. Aricó exhuma

---

369      Ibíd., p. 115.

370      Ibíd., pp. 210-211.

371      Ibíd., p. 115. Puede conjeturarse que la teoría del Sistema Mundo Capitalista de Wallerstein, entre otros estudios, por caso, la monumental obra de Michel Mann *Los orígenes del poder social*, vienen a llenar ese vacío dejado por la inacabada obra de Marx. Cf. Mann, Michel, *Las fuentes del poder social*, 2 vols., Alianza, Madrid, 2007.

372      Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 116.

373      Ibíd., p. 117.

aquí dos condiciones del ominoso juicio de Marx sobre Bolívar; por un lado la rehabilitación del concepto hegeliano de “naciones sin historia” y, por otro, el rechazo del principio, también localizable en Hegel, de la capacidad del Estado para crear y ordenar la sociedad civil. Es la conjunción de estos prejuicios, uno teórico, el otro político, combinados al rechazo concreto del “bonapartismo” de Luis Napoleón III, aquello que opera como condición de la lectura de Marx respecto de Bolívar y, por ende, de los procesos políticos latinoamericanos. Repasaremos más en detalle la argumentación de Aricó y luego daremos cuenta de la vigencia de su crítica para las formaciones con pretensión política de carácter socialista en las sociedades latinoamericanas.

En relación con las “naciones sin historia” Aricó pone en primer plano la ambigüedad con que es receptada esta categoría de la historiografía hegeliana por parte de Marx y de Engels. Si por un lado esta categorización cumplía con la finalidad de identificar pueblos cuya vitalidad se expresaba en la lucha por la independencia contra la dominación colonial, el valor de esta lucha era supeditado a la capacidad de la misma para regenerar todo el ordenamiento social anterior. De ahí que, como indica Aricó, Marx y Engels hayan valorado positivamente la lucha de los pueblos sudeslavos, en la medida en que ésta se supeditaba al objetivo revolucionario y que esa valoración cambiara de signo cuando los movimientos nacionales europeos “pusieron de relieve su profunda ambigüedad y la posibilidad de ser recuperados por las fuerzas reaccionarias”<sup>374</sup>. En definitiva, aquello que constituye la piedra de toque de todo el asunto es la centralidad del proletariado como clase universal de la revolución social. Esta centralidad es para Aricó el nudo del problema y la báscula que pesa las continuas oscilaciones del movimiento socialista en torno a los movimientos nacionales. Desde un punto de vista teórico, esto representa

*...una incompreensión metodológica destinada a tener graves consecuencias sobre la capacidad analítica del marxismo para dar cuenta de las características que asumía el desarrollo capitalista no sólo en Europa sino también en el mundo*<sup>375</sup>.

---

374      Ibíd., p. 125.

375      Ibíd., p. 128.

Desde un punto de vista político, la identificación del proletariado como sujeto implicaba una “fuerte reducción economicista”<sup>376</sup>, en tanto que,

*...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*<sup>377</sup>.

El resultado de tal equívoco sólo podía ser “una brecha siempre más profunda entre un internacionalismo formal y un nacionalismo real”<sup>378</sup>. Esta crítica de Aricó es central puesto que los trabajos de Marx que la II Internacional desechó abrían perspectivas insospechadas para la posibilidad de articular las luchas del mundo popular subalterno en una dirección socialista. Tomemos nota, para discutirlo más adelante, de las implicancias que tiene para una búsqueda de una teoría política marxista esta objeción que se irá profundizando a lo largo del texto<sup>379</sup>.

Pero este prejuicio, herencia de la filosofía de Hegel, es activado en Marx, piensa Aricó, por otro, de tipo político: Si después de 1848 Marx abandona la categoría hegeliana de “pueblos sin historia”, la pregunta es “¿Qué hechos políticos o qué forma de considerarlos pudo llevar a Marx a reexhumar la noción para el caso de América Latina?”<sup>380</sup>. La respuesta hace foco en el “exacerbado *antibonapartismo* de Marx donde es posible situar las razones políticas que provocaron la resurrección de la noción y esa suerte de *escotoma* sufrido por el pensamiento marxiano”<sup>381</sup>. Como bien muestra tanto el ensayo

---

376      Ibíd.

377      Ibíd. (Cursivas: GR).

378      Ibíd. Aricó puntualiza esta consecuencia en el derrumbe de la Internacional en 1914 y en la fragmentación del movimiento socialista “en tantos pedazos como representaciones nacionales la constituían” (Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 129).

379      Como tendremos oportunidad de analizar, la cuestión remite al tipo de estatuto que se concede a la clase obrera en una agregación política de carácter hegemónico. Planteado de otro modo el problema, se trata de indagar si lo político es un derivado de la estructura económico social o si responde a otras lógicas de constitución en las que una política de transformación puede activarse desde otras formaciones de agregación subalterna.

380      Ibíd., p. 150.

381      Ibíd., p. 150.

de Aricó, como otros estudios recientes de carácter sociohistórico<sup>382</sup>, fue precisamente Napoleón III y su política imperial el principal impulso interesado en el despertar de las naciones latinoamericanas como parte de un proyecto *latino* contra la hegemonía británica. Como muestra Aricó, el afán conceptualizador era en gran parte “la envoltura ideológica”<sup>383</sup> con la que se legitimaba la lucha por la conquista de la hegemonía emprendida por el imperio bonapartista. La designación *América Latina* fue adoptada de manera entusiasta por las jóvenes élites de los nuevos estados independientes de América del Sur que hicieron de Francia, la Meca contra el pasado hispánico; a tal punto que

*...en el último tercio del siglo XIX y apoyada en los poderosos efectos de la recomposición cultural positivista, las repúblicas americanas se convirtieron en repúblicas latinas identificadas con la Gran República Francesa, que guiaba al mundo hacia la civilización y el progreso*<sup>384</sup>.

Esta identificación de las jóvenes repúblicas latinoamericanas con el proyecto bonapartista, proyecto que Marx criticó agudamente en *El 18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*, condujo a Marx a “menospreciar la dinámica nacional de nuestros países”<sup>385</sup>. Como bien recuerda Aricó, después del Octubre bolchevique y de la revolución mexicana, la querrela de las denominaciones tendrá otro capítulo

---

382 “En rigor, la expresión América Latina tiene el cuño del colonialismo francés. Fue concebida en París a mediados del siglo XIX. El pensamiento francés, en particular el mentor del concepto, el senador Michel Chevalier, ideólogo del régimen de Napoleón Bonaparte III, afirmó la correspondencia de las dos grandes divisiones étnicas europeas con las de América. Así, la línea que dividía la Europa septentrional y germana de la meridional y latina servía para distinguir una América anglosajona de otra América precisamente “latina”, de habla española, portuguesa y francesa. Este pensamiento fue difundido por la *Revue des Races Latines* editada en París y fue abonado por muchos intelectuales y políticos de ambas partes del mundo” (Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano, *América Latina, la construcción del orden*, op. cit., p. 60). La balcanización de la nación latinoamericana como proyecto imperialista es la tesis central de Jorge Abelardo Ramos en *Historia de la Nación Latinoamericana*. Cf. Ramos, Jorge Abelardo, *Historia de la Nación Latinoamericana*, Capítulo, Buenos Aires, 2012.

383 Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 151.

384 *Ibid.*, p. 153. Respecto de lo que Francia representó para la Generación del 37, cf. Altamirano, Carlos y Beatriz, *Ensayos argentinos, de Sarmiento a La vanguardia*, Ariel, Buenos Aires, 1987.

385 Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 155.



en nuestra historia: “el primer movimiento político e ideológico de posguerra nace en Sudamérica envuelto en los pliegues del ‘indoafricanismo’”<sup>386</sup>; querrela que aún se encuentra *en solución*, como atestiguan los movimientos de masas campesinas e indígenas en la región andina y la presencia persistente de movimientos nacional populares en otras partes del continente.

Es este prejuicio antibonapartista el que deja su marca indeleble en *Bolívar y Ponte*, el texto de Marx sobre el libertador sudamericano. Es por eso que el mismo adquiere para Aricó un valor paradigmático. Hasta los umbrales mismos del XX Congreso del PCUS, el movimiento comunista mantiene sobre Bolívar y sobre los procesos nacionales sudamericanos el mismo juicio expresado por Marx. Aricó muestra, sin embargo, que el ominoso juicio de Marx sobre Bolívar en gran medida contradice el juicio de sus contemporáneos, lo cual vuelve más patente su prejuicio político acerca de la incapacidad del Estado para producir la sociedad. Por un lado, es la racionalidad hegeliana quien gana la partida en el terreno de la historia: al no haber posibilidad de un despliegue inmanente que incluya un momento de negación de síntesis anteriores, toda *exterioridad* al proceso de la racionalidad occidental es necesariamente excluido como ajeno a la historia. De ahí que Marx califique como “afortunados” los hechos que modificaron el curso de una derrota “previsible” en la campaña militar de Bolívar. Como el propio Aricó anota, éste es el mismo juicio que Marx aplica a la narración de Víctor Hugo sobre el golpe de Estado de “su odiado Luis Napoleón: ‘En cuanto al acontecimiento mismo, parece, en su obra, un rayo que cayese de un cielo sereno’”<sup>387</sup>.

Identificados como irracionales, arbitrarios, absurdos y totalitarios, los procesos de emergencia de las naciones latinoamericanas estuvieron, además, sobredeterminados para Marx por su propia concepción del Estado como instrumento político de la dominación burguesa. Al hecho de no visualizar ningún tipo de lucha de clases en estos procesos, se le sobreañadía la presencia de Estados que no eran la resultante de ningún tipo de evolución social<sup>388</sup>. Negada la capa-

---

386      Ibíd., p. 154.

387      Ibíd., p. 166.

388      Aricó deja claramente sentado que estas limitaciones teóricas de Marx en relación con el tema del Estado, son un remanente de sus indagaciones de juventud que forman

cidad del Estado para alentar cualquier tipo de proceso de creación de la sociedad o de la nación –procesos que Gramsci colocará bajo la categoría de Revolución pasiva– sólo cabe identificar América Latina con una exterioridad ajena al *nomos* de la Historia.

Las consecuencias que Aricó extrae de este doble complejo sobre el que se asienta el juicio de Marx sobre Bolívar y sobre todo el movimiento de independencia sudamericano, no ofrecen concesiones de ningún tipo: “La descalificación de Bolívar implicaba un riesgo que Marx fue incapaz de sortear y del que nunca tuvo plena conciencia: la incompreensión del movimiento en su conjunto”<sup>389</sup>. En otros pasajes del ensayo esta incompreensión se traduce en la no visión de una “relación *asimétrica* entre economía y política”<sup>390</sup>, es decir, en la discontinuidad entre economía y política, que impide deducir el proceso político desde “la densidad económico social como instancia fundante de la historia”<sup>391</sup> con la consecuente centralidad de la clase como sujeto de la misma. Eso que Marx no vio y *debía haber visto* en la emergencia de los Estados latinoamericanos es la actitud de los distintos sectores sociales ante las guerras de independencia, la endeblez de apoyatura política de las élites entre los sectores populares, la diferencia entre el proceso dado al Sur y el de México, cuya revolución comenzó siendo indígena y campesina, etc. Desde esta perspectiva de análisis, “el proyecto bolivariano no se agotaba en el bonapartismo ni en el autoritarismo”<sup>392</sup> sino que buscaba establecer un orden posible que no recayera en el antiguo régimen colonial ante la amenaza de insurgencia de masas subalternas como la rebelión indígena de Túpac Amaru o la rebelión negra en Haití<sup>393</sup>. En suma, la invisibilidad de estos procesos para Marx le hizo sustantivar en la persona de Bolívar lo que de hecho debió analizar en el mismo movimiento real de los procesos de independencia. Este prejuicio, actuante en el marxismo de la II Internacional y en las estrategias centralizadas del Comintern se tradujo

---

parte constitutiva de su proyecto crítico, no un déficit del mismo. Cf. Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 170.

389     Ibíd., p. 174.

390     Ibíd., p. 170.

391     Ibíd., p. 174.

392     Ibíd., p. 175.

393     Cf. Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 175-179. Respecto de los alzamientos de sectores sociales subalternos en la Gran Colombia de Bolívar, cf. Ansaldi Waldo y Verónica Giordano, *América Latina, la construcción del orden*, op. cit., pp. 218-227.

...por la presencia obnubilante de los fenómenos de populismo que caracterizaron la historia de nuestros países en el siglo XX [...] en la fragmentación cada vez más acentuada del pensamiento de izquierda dividido entre una aceptación del autoritarismo como costo ineludible de todo proceso de democratización de las masas y un liberalismo aristocratizante como único resguardo posible del proyecto de una sociedad futura, aun al precio de enajenarse el apoyo de las masas<sup>394</sup>.

El carácter de *revolución pasiva* de los procesos latinoamericanos los colocaba en una exterioridad no asimilable a la racionalidad con la que el marxismo modeló su propia visión del despliegue de las fuerzas sociales.

Esta aguda crítica ofrece más elementos para pensar hacia qué tipo de autonomía de lo político se encamina el trabajo de Aricó. Como dice en la nota sobre “Rosa Luxemburgo y la crisis del marxismo”, la primera del rico *Apéndice* con el que Aricó ensambla su argumentación en los sucesivos fragmentos de este ensayo, la identificación de las fuerzas reales que protagonizan el movimiento social impide la cristalización de la teoría como filosofía de la totalidad y se traduce en reconocimiento de la necesidad de su recreación permanente; “proceso que en la teoría se traduce como ‘crisis’ de su propio estatuto”<sup>395</sup>. Esta dislocación, este descentramiento no es para Aricó señal de un agotamiento de la teoría sino, como se dijo, de su *extrema vitalidad*. De esta manera, el agudo cuestionamiento de la progresividad del desarrollo de las fuerzas productivas y de las formaciones estatales, tal como fuera concebido por la II Internacional “significa de hecho re encontrarse con el filón democrático y popular del marxismo. Es introducir un *nuevo punto de partida*, una *nueva perspectiva desde abajo* de los procesos históricos”<sup>396</sup> en el que las vicisitudes de las masas populares, sus marchas y contramarchas, “sus mitos y valores, sus grados de supeditación o autonomía [...] debería ser reivindicado como el único y verdadero criterio marxista”<sup>397</sup>. Una vez más, se connota el filón de Gramsci en la hermenéutica de Aricó: leer los turbulentos populismos del siglo XX latinoamericano

394 Aricó, José, *Marx y América Latina*, op. cit., p. 181.

395 *Ibíd.*, p. 190.

396 *Ibíd.*, p. 181.

397 *Ibíd.*

como meros casos de bonapartismo no coincidentes con una legalidad universal de los procesos histórico sociales es permanecer en el círculo de una hermenéutica conceptualmente instituida incapaz de dar con la *cosa* en el movimiento real. Esa línea de explicación no es propiedad exclusiva del marxismo, sino parte constitutiva del pensamiento científico occidental en su conjunto, es decir, también de la sociología científica que abordó la presencia *obnubilante* de los populismos a lo largo del siglo XX. Como explicita el propio Aricó, en ella se agita, frente a aquello que no se somete a *su* racionalidad “el fantasma de la irracionalidad o de la positividad de la historia”<sup>398</sup>. Aricó bien podría haber aplicado a Marx, en relación con su ceguera frente a la singularidad sudamericana, el juicio que éste lanzara contra la filosofía del Estado de Hegel:

*Los sujetos reales se convierten en meros nombres de la Idea y el conocimiento real es sustituido por su mera apariencia; en vez de ser comprendidos en su ser específico, como realidades concretas que son permanecen impenetrables*<sup>399</sup>.

Aricó insistirá en un punto capital de este nuevo punto de partida desde abajo: reconstruir la historia del marxismo latinoamericano es entrar de lleno en “la admisión de la diversidad nacional de su elaboración”<sup>400</sup>, admisión que representa una “subversión de los términos que restituye a la dinámica de las clases subalternas el carácter de sujeto de una indagación en torno a ese objeto teórico-político que denominamos marxismo”<sup>401</sup>, el cual siempre es concreción situada que interpela desde la historia misma de las luchas concretas que en él se referenciaron.

¿Qué implicancias se siguen de este nuevo punto de partida *desde abajo*? Digamos, una vez más, que en estas investigaciones de Aricó pueden observarse líneas de continuidad con algunas de sus preocupaciones de la época de *Pasado y Presente*. Por caso, como vimos en el capítulo anterior, la subalternización de las masas rurales que im-

---

398      Ibíd., p. 168.

399      Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002, p. 78.

400      Aricó, José, “El marxismo en América Latina, ideas para abordar de nuevo la vieja cuestión”, op. cit., p. 78.

401      Ibíd.

pregnó la lectura marxista (y no sólo marxista) sobre el peronismo. Y es precisamente en este punto donde el pensamiento de Aricó se manifiesta como en los márgenes de cierto marco sociohistórico de los procesos políticos y se aproxima de manera muy singular al terreno de la teoría política en búsqueda de un criterio de autonomía de lo político al interior de la tradición marxista. El camino iniciado aquí por Aricó puede ser pensado con una categoría propuesta por Emílio de Ípola: secularización o relación “laica” con el marxismo. Sin embargo, esa secularización no implicará la renuncia a toda forma de voluntad colectiva, como condición previa para asumir la democracia. Establecer una relación laica con la herencia de Marx parece ser, más bien, una de las condiciones para repensar el problema que atraviesa históricamente a las dos corrientes de la izquierda latinoamericana, según la recurrente pregunta de Aricó.

Sebastián Barros ha señalado recientemente que

*...dos son las conclusiones que se pueden desprender del examen de Aricó sobre la construcción de una subjetividad popular en América Latina. En primer lugar, la perspectiva desde abajo de los procesos históricos implica una mirada micrológica y fragmentaria de la constitución de un sujeto popular. Segundo, esta perspectiva debe asumir que los procesos de construcción y fragmentación del pueblo no siguen la linealidad lógica que supone el despliegue de una legalidad histórica, sino que son procesos contingentes<sup>402</sup>.*

Con algunos matices, compartimos esta doble conclusión de Barros. Como bien muestra su artículo, en las investigaciones de Gino Germani respecto del populismo –investigaciones de alto impacto en el campo sociológico e histórico de la segunda mitad del siglo XX– pesa la hipoteca de aquella búsqueda de legalidades históricas a la que Aricó contrapone su nuevo punto de partida “desde abajo”. En efecto, Gino Germani, fundador de la “sociología científica” en Argentina, elaboró estudios fundacionales sobre el origen del peronismo en los que la movilización popular asume contornos patológicos por su discontinuidad con los procesos de movilización social europeos. La centralidad de la relación con un líder carismático, relación propia de los sectores más tradicionales y atrasados, propensos

---

402 Barros, Sebastián, “La presencia obnubilante del populismo”, op. cit., p. 42.

a una heteronomía calificada como típica de las clases populares, unido al análisis realista de los trabajadores menos tradicionales que visualizan beneficios a obtener a través del gobierno, explicaría el origen social del peronismo<sup>403</sup>. Esta línea de argumentación, como se sabe, fue objetada por Miguel Murmis y Juan Carlos Portantiero en *Estudios sobre los orígenes del peronismo*. En este estudio, se rompe con la noción de una legalidad normativa inmanente de los procesos históricos. La emergencia de un sujeto popular que vincula apoyo obrero a movimiento nacional popular no es objetivada como una desviación autoritaria de la norma moderna democratizante de los partidos obreros socialistas o comunistas<sup>404</sup>. Para estos autores, la emergencia del sujeto popular peronista se explica como una alianza de intereses de clase entre sectores propietarios y no propietarios<sup>405</sup>. Como se indica en el mismo estudio, los sindicatos anteriores a Perón cumplieron un rol fundamental como aglutinadores de demandas de una clase sometida “a un proceso de acumulación capitalista sin distribución del ingreso, durante el proceso de industrialización bajo control conservador que tiene lugar durante la década del 30”<sup>406</sup>; aspecto éste que será largamente indagado por Juan Carlos Torre en

---

403 “Las migraciones masivas internas reemplazaron a la migración extranjera que se había detenido completamente en 1930 [...] Una gran masa de trabajadores rurales y pueblerinos, pequeños granjeros, arrendatarios en su mayoría, pequeños artesanos, pequeños comerciantes, bajos empleados y dependientes de tienda y los desocupados endémicos de las provincias subdesarrolladas se convirtieron en trabajadores de la industria en las grandes ciudades y en la zona de Buenos Aires, produciendo el impacto habitual en la vivienda y en las condiciones generales y probablemente menos productividad que los trabajadores urbanos anteriores” (Germani, Gino, *Sociología de la modernización*, Paidós, Buenos Aires, 1971, p, 116). En esta descripción de Germani, se tornan visibles los caracteres de la subalternización de las masas rurales que Aricó criticara ya en la época de *Pasado y Presente*. El criterio de Germani a lo largo de toda su investigación es detectar aquello que contradice la experiencia europea en cuanto racionalidad moderna, con alcances normativos de validez universal.

404 En el estudio de Murmis y Portantiero, se propone una triple hipótesis contraria a la de Germani: “en el surgimiento del peronismo tuvieron una intensa participación organizaciones y dirigentes del sector de ‘obreros viejos’ [...] es difícil otorgar la caracterización de pasiva, heterónoma y con miras de poco alcance a la participación obrera en el proceso de constitución del movimiento nacional popular y, que la participación conjunta de viejos y nuevos implicaba un proyecto social de cierto alcance y tenía como componente importante la continuidad programática con reclamos previos de las organizaciones obreras” (Murmis, Miguel y Juan Carlos Portantiero, *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, op. cit., p. 129).

405 *Ibíd.*, p. 130.

406 *Ibíd.*, p. 132.

sus investigaciones sobre la relación entre orígenes del peronismo y sindicatos<sup>407</sup>.

Los estudios de Juan Carlos Torre asumen esta tesis de Murmis y Portantiero y la llevan en la dirección de la constitución de identidades políticas, aspecto soslayado tanto por la investigación de Germani como por el enfoque sociológico en clave de alianza de clases de los autores de *Estudios sobre los orígenes del peronismo*. Las investigaciones de Juan Carlos Torre sobre la emergencia, no sólo de una alianza de intereses sino, al mismo tiempo, de una *identidad* política que da cuenta de procesos capaces de constituir ampliamente las subjetividades de los grupos sociales subalternos, es una problemática abierta en sede académica desde diversos campos de la teoría social y política<sup>408</sup>.

Si hacemos una sintética mención de estos estudios que forman parte de un debate no concluido en el ámbito de las ciencias sociales latinoamericanas, es porque Aricó no participa en ellos. Dicho de otra manera: las conclusiones que Sebastián Barros extrae de *Marx y América Latina* no fueron continuadas por Aricó en la dirección de los trabajos arriba apuntados. Giraron más bien en la órbita de la imposibilidad de hegemonizar el proceso por parte de las fuerzas políticas de orientación socialista y en dirección a desenterrar documentos olvidados de la tradición marxista capaces de aportar elementos para torcer ese destino, provocado por la presencia *obnubilante* de los po-

---

407 Cf. Torre, Juan Carlos, *La vieja guardia sindical y Perón*, Editorial Sudamericana-Instituto Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 1990.

408 Desde una perspectiva sociohistórica con amplia perspectiva comparada para el caso de América Latina, cf. Ansaldo, Waldo y Verónica Giordano, *América Latina: la construcción del orden*, T. II, De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración, Ariel, Buenos Aires, 2012, pp. 86-194. Estos autores distinguen entre populismo y movimientos nacional populares cuya construcción puede no necesariamente ser populista, por caso el MNR Boliviano que es presentado como un caso de *Populismo fallido*. Desde la teoría política contemporánea, cf. Laclau, Ernesto, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2009; desde esta perspectiva teórica –teoría del discurso político– puede consultarse el trabajo de análisis comparado de Groppo, Alejandro, *Los dos príncipes, Juan D. Perón y Getulio Vargas*, op. cit.; sobre las relaciones entre populismo y democracia, cf. Panizza, Francisco (comp.), *Populismo y democracia*, FCE, Buenos Aires, 2010, volumen en el que destacamos la contribución de Sebastián Arditti. Bibliografía que se añade a consideraciones más fragmentarias de referencia obligada como las presentes en De Ípola, Emilio, *Ensayos políticos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988, y del mismo autor, *Metáforas de la política*, Rosario, Homo Sapiens, 1999. Ver también los trabajos de Juan Carlos Portantiero sobre la temática en *La construcción de un orden*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.

pulismos para la teoría y política marxistas. Podría decirse que, así como los autores citados se abocaron desde diversos proyectos de diferente envergadura al análisis de la singularidad populista, Aricó persistió en la búsqueda del filón democrático y popular del marxismo que su nuevo punto de partida *desde abajo* para los estudios históricos del movimiento social le habilitaba. Su pregunta, como él mismo la formulara a partir de ese viraje que significó el exilio, buscaba indagar en torno a las dificultades e imposibilidades del “vía crucis del marxismo en América Latina”<sup>409</sup> a la hora de configurar una opción política popular en América Latina<sup>410</sup>.

En este sentido, deben ser abordados, a nuestro criterio, los ensayos sobre *Otto Bauer y la cuestión nacional*, sobre *El populismo Ruso*, sobre Juan B. Justo, y otros que mencionamos en la introducción de este apartado. En estos ensayos y en la lectura política de Gramsci, en el curso de El Colegio de México, emerge el enfoque fragmentario y micrológico de diversos aspectos en la constitución del sujeto popular desde una perspectiva que prioriza la autonomía de lo político al interior de la teoría marxista y de la tradición socialista, tal como ésta intentó configurarse desde cada particularidad nacional, a contrapelo de la pretendida homogeneidad universal del marxismo leninismo. Pero, a diferencia de la teoría política postfundacional, de herencia althusseriana y lacaniana, tanto por el modo de plantear la cuestión del sujeto popular –como referimos más arriba, de manera crítica, histórico situada y desde las demandas del presente–, las clases subalternas siguen siendo para Aricó el núcleo de agregación hegemónica de una política socialista, aun cuando más adelante su posición se desplace hacia una interpretación más schmittiana de la política y a una reconsideración general del problema del Estado en una política democrática y socialista. Es decir, su rechazo del evolucionismo y del fatalismo de la II Internacional, lo mismo que su rechazo de las estrategias del Comintern que hicieron del proletariado una clase universal en un sentido fundamentalmente economicista, no se traducen en una aceptación del carácter radicalmente contin-

---

409 Aricó, José, “El marxismo en América Latina, ideas para abordar de nuevo la vieja cuestión”, op. cit., p. 78.

410 Juan Carlos Torre pone en línea la pregunta fundamental del proyecto de Aricó, con el tipo de preguntas que inquietaban a Werner Sombart en ¿Por qué no hay Partido Socialista en Estados Unidos? Cf. Torre, Juan Carlos, “¿Por qué no existió un fuerte movimiento obrero socialista en la Argentina?”, en *Entrepasados, revista de historia*, N° 35, Buenos Aires, 2009, pp. 151-153.



gente y postmarxista de la lógica de articulación hegemónica desde *cualquier lugar dado de lo social*. La matriz gramsciana de constitución de un bloque histórico de fuerzas capaz de reunir a clases subalternas e intelectuales seguirá tallando en el pensamiento de Aricó hasta fines de la década del ochenta<sup>411</sup>, algo que puede observarse en la clase sobre el populismo ruso, en los textos que retoman la cuestión socialismo-nación<sup>412</sup> y en sus intervenciones sobre Walter Benjamin en *La Ciudad Futura*, donde el énfasis de la lectura aricóciana es la memoria de los vencidos desde la perspectiva abierta por las *Tesis sobre el concepto de historia*. En *La cola del diablo*, aún desde una perspectiva que adopta la herencia democrática, Aricó se mostrará partidario de una idea del comunismo como horizonte desde el cual *intencionar* una realidad que no puede ser naturalizada como meramente dada. Algo que se reitera en las entrevistas del mismo período<sup>413</sup>.

Esta perspectiva que indaga *micrológicamente*, como bien señala Sebastián Barros, pero en *negativo*, pasando a la historia el peine *a contrapelo*, de acuerdo con la sugerente metáfora de Benjamin, se detendrá en estaciones solapadas, olvidadas o sepultadas por la pretendida verdad homogénea y universal del materialismo histórico. Es desde aquí que Aricó acomete la reconstrucción de la hipótesis de Juan B. Justo, por caso, como antes lo hiciera con Mariátegui, y de cara a una crisis de civilización presente que exige “Fundir las demandas de clase, de nación y de ciudadano en una realidad nacional”<sup>414</sup> capaz de incorporar a la vida política a los sectores populares.

411 “Para todos aquellos que compartimos la convicción de que el destino de nuestro continente está vinculado de manera estrecha a la posibilidad de diseñar una alternativa democrática y socialista a su crisis de civilización, resulta evidente que la encrucijada ante la que nos encontramos es la de descubrir o inventar los caminos que posibiliten construir movimientos socialistas potencialmente capaces de superar las viejas oposiciones entre populismo y clasismo, inadecuadas y desprovistas hoy de realidad sustantiva” (Aricó, José, “El marxismo en América Latina, ideas para abordar de otro modo la vieja cuestión”, op. cit., p. 75).

412 “Esto es lo que estaba en la discusión de los populistas rusos en el siglo pasado: ¿cómo construir una sociedad donde el bienestar colectivo, la felicidad de los hombres, la igualdad, la justicia y la libertad sean los valores que determinan toda la dinámica de la sociedad? Ése es el problema que tenemos nosotros y ése es el problema que tienen todas las sociedades” (Aricó, José, “El populismo ruso”, op. cit., p. 45-46).

413 Cf. Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit. Ver también, Aricó, José, *Entrevistas 1974-1991*, op. cit.

414 Aricó, José, “El marxismo en América Latina, ideas para abordar de nuevo la vieja cuestión”, op. cit., p. 84.

Que el problema nacional popular, que la construcción de una voluntad nacional popular en el sentido fundamental que adquiere en Gramsci, esto es, como formación de un nuevo bloque histórico de fuerzas capaz de hegemonizar un proceso político de regeneración nacional, se identifica en Aricó con el problema de una política marxista en sentido autónomo, es decir, más allá de toda visión evolucionista, fatalista o economicista del sujeto político-revolucionario, lo atestigua esa síntesis de última hora, suerte de memoria en acto de un largo proceso de búsquedas iniciado en la traducción de Gramsci; nos referimos al ya mencionado *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, libro que hemos citado profusamente a lo largo de nuestra investigación y que bien puede ser leído como una suerte de corolario de una trayectoria que, en palabras del propio Aricó, es “apenas un comienzo”.

En relación con el vínculo entre la visibilización de las formaciones nacional populares latinoamericanas y un modo particularmente lúcido e interpelante de entender la política marxista, Aricó destaca el valor paradigmático de categorías como la de “revolución pasiva”, a la que coloca en paralelo con la de “nacional popular” ya que ésta

*...posibilitaba, a su vez, ver el mismo fenómeno desde el costado de las llamadas “clases subalternas” y de los efectos que sobre éstas tenía la descomposición y el derrumbe del estado de compromiso populista<sup>415</sup>.*

Si asumimos estas reflexiones de Aricó en el itinerario que describe su trayectoria de búsqueda de una teoría política marxista, resulta evidente que no identifica sin más “voluntad nacional popular” con “populismo” y, a la vez, tampoco considera como inconmensurables “populismo” y “clasismo” en la medida en que juzga esa oposición como desprovista de realidad sustantiva. Esta manera de considerar el problema de la posibilidad de construcción de una política marxista, a mediados de los años ochenta, es realmente excepcional y no aislada, puesto que será reformulada en varias oportunidades y es, a la vez, una consecuencia de aquella formulación de un nuevo punto de partida desde abajo para los estudios históricos del movimiento social.

---

415 Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit., p. 154.

Por supuesto que esta lectura tuvo una recepción polémica. No podemos ocuparnos aquí en detalle de todas las críticas al libro de Aricó<sup>416</sup>; a título ejemplar, repasemos la lectura de Álvaro García Linera, como anunciamos al inicio de este apartado.

En primer lugar, García Linera esquematiza el ensayo de Aricó en dos tesis fundamentales: a) “Hay en Marx una recuperación de categorías hegelianas que, si no le ayudan necesariamente a entender la realidad latinoamericana, sí le posibilitan ubicarla en una concepción más global del desarrollo histórico”<sup>417</sup> y, b) “Que Marx no llega a comprender la dinámica real de la lucha de clases”<sup>418</sup>. La primera tesis es localizable en el texto de Aricó, la segunda, así formulada, no. La segunda tesis que García Linera atribuye a Aricó es un postulado teórico de carácter general; es como si Aricó afirmara que Marx no es un buen marxista. En realidad, según nuestra propia reconstrucción, ése no es el proyecto de Aricó en su ensayo sino el mostrar que Marx no pudo ver lo que sí debió haber visto. Su error no sería teórico sino político. La segunda crítica de García Linera al trabajo de Aricó hace foco en el modo de interpretar la cuestión relativa a la vitalidad de las fuerzas sociales capaces de crear una nación independiente. Una vez más, la lectura de García Linera es unilateral: si bien es cierto que Aricó se refiere a “estructuras económico sociales que posibiliten” ese paso, no es necesario probar una vez más que el planteo de Aricó no es economicista. García Linera omite los pasajes del ensayo de Aricó en el que éste hace referencia a los diferentes niveles de compromiso de las masas campesinas e indígenas con las luchas de independencia, compromiso desigual, por cierto y como tal así expuesto por Aricó en su ensayo. Llegado a este punto, García Linera exculpa a Marx de cualquier rastro de filosofía de la historia hegeliana para decir que no pudo identificar esa vitalidad de las fuerzas sociales emergentes porque sencillamente no eran tales:

*Los ejércitos y las guerras asumían los papeles decisivos por encima de las sociedades; y allá donde ella asumía la iniciativa era parcial*

---

416 Cf. El *Apéndice 1*, al final del volumen donde se reseñan algunas de las críticas.

417 García Linera, Álvaro, “América”, en *La potencia plebeya, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, CLACSO-Prometeo, Buenos Aires, 2009, p. 43.

418 *Ibíd.*, p. 43.

*en relación con el continente y, además, lo más probable es que haya sido desconocida por Marx*<sup>419</sup>.

Respecto de lo primero, podría invertirse la carga de la acusación y decir que el hegeliano aquí es García Linera. En efecto, estudios recientes muestran el protagonismo de la *plebe urbana y semi rural* en el período comprendido entre las invasiones inglesas, la Revolución de Mayo y el Rosismo<sup>420</sup>, claro está, nos referimos al caso puntual del Río de la Plata, si bien Aricó menciona otras realidades diferenciadas a tomar en cuenta, como el caso de la participación popular en las guerras de independencia de Haití, de México y su contraste con el protagonismo de las élites criollas del Cono Sur, antes que de las masas desposeídas. Sobre el desconocimiento por parte de Marx de estas realidades diferenciadas, Aricó considera que no es tal, puesto que disponía de las fuentes. En realidad, el punto nodal de discusión es el lugar del Estado en América Latina. García Linera se asombra ante esta afirmación de cuño gramsciano de Aricó: “Hegel tenía razón y no Marx en cuanto al Estado como productor de la sociedad civil y la nación”<sup>421</sup>. La argumentación de García Linera pone al descubierto el desfiladero de los desacuerdos que no remite a la teoría marxista o, en todo caso, lo hace de manera lateral, sino a la sedimentación diferenciada de experiencias históricas diversas en relación con el tema del Estado. El boliviano opta aquí por una aproximación al problema que, si bien teóricamente se encuentra más próxima a los planteos de Miguel Abensour (“democracia contra el Estado”), en términos históricos se referencia en las insurgencias de las masas campesinas e indígenas y en las luchas por su autonomía, especialmente en la región andina. Sobre el ensayo de Aricó y su apuesta por aproximar la experiencia populista y la tradición socialista en América Latina, no hace falta agregar nada. Dice García Linera:

*El estado en más de cien años no ha sido capaz de producir la sociedad como un todo orgánico, mucho menos de revolucionarla; los momentos cumbre de la organización social como nación y de*

---

419      Ibíd., p. 46.

420      Cf. Di Meglio, Gabriel, ¡Viva el Bajo Pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el Rosismo, Prometeo, Buenos Aires, 2006.

421      Ibíd., p. 49.

*reforma en cualquiera de estos países están ligados por el contrario a grandes movimientos de insurgencia de masas, de autoorganización de la sociedad contra el estado*<sup>422</sup>.

Sin embargo, en un texto hasta entonces inédito e incorporado a *La potencia plebeya*, libro del que también forma parte la crítica de García Linera a Aricó que citamos, su posición parece haber dado un giro de cierta convergencia con las posiciones del cordobés, al menos, en lo referente a los vínculos entre Estado y sociedad. Dice allí García Linera:

*Ciertamente, lo que llamamos Estado es una relación o, mejor, una estructura de relaciones políticamente territorializadas y, por tanto, son flujos de interrelaciones y de materializaciones pasadas de esas interrelaciones referidas a la dominación y legitimación política*<sup>423</sup>.

De un Estado impotente, o mejor, neutralizador en términos instituyentes, la posición se ha desplazado hacia un Estado como *red* de relaciones, más próximo a la noción gramsciana de hegemonía, posición que García Linera ha intensificado y profundizado en épocas recientes.

## ***La hipótesis de Justo o la apuesta fallida por el protagonismo político de la clase obrera***

Si, en su ensayo sobre *Marx y América Latina*, Aricó intentaba demostrar que no era el eurocentrismo lo que había llevado a Marx a soslayar la emergencia de las nuevas naciones americanas, sino una especie de salto hacia atrás en la teoría, por la rehabilitación del concepto hegeliano de “pueblos sin historia”, en sus estudios sobre el marxismo de la II Internacional, esa rehabilitación es apuntada como un dato cristalizado, asumido como propio en la tradición

---

422      Ibíd.

423      García Linera, Álvaro, “El Estado en transición. Bloque de poder y punto de bifurcación”, en *La potencia plebeya, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y campesinas en Bolivia*, op. cit., p. 392.

socialista. Si América Latina era un espejo deformado de Europa, lo era a condición de su *atraso* que, una evolución identificada con la teleología europea, permitiría suturar en un tiempo previsible. Así,

*...la anomalía latinoamericana tendió a ser vista por los socialistas de formación marxista como una atipicidad transitoria, una desviación de un esquema hipostatizado de capitalismo y de relaciones entre clases adoptado como modelo clásico*<sup>424</sup>.

Este esquema, tal la hipótesis de Aricó, abonaba las ya existentes teorías de la modernización, de larga data, sobre todo en Argentina<sup>425</sup>, remachando el desconocimiento de la historicidad propia de América Latina, historicidad compleja, “estructuralmente heterogénea”<sup>426</sup>, con una “estrategia a implementar para modificarla en un sentido previamente establecido”<sup>427</sup>. La cuestión remite, como en diagonal, al mentadísimo problema, de la unidad histórico-cultural de América Latina: La condición ni periférica ni central del subcontinente; la autonomía de sus formas estatales y la ausencia de dominación política directa por parte de los países centrales conquistada por la mayoría de las naciones latinoamericanas ya desde la guerra de independencia; la existencia de fuertes movimientos nacionales y populares orientados a la conquista de un espacio “nacional” propio; el elevado grado de organización institucional, ideológica y política de las clases gobernantes en países que, como Chile, Argentina y Uruguay, por ejemplo, reproducían con bastante fidelidad procesos, ya conocidos en Europa, de construcción de ciertos estados nacionales; el carácter netamente capitalista de la evolución

---

424 Aricó, José, “Marxismo latinoamericano”, en Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, 1981, p. 944.

425 La necesidad de introducir la dinámica de la modernidad europea, sobre todo francesa, para alejarse de la impronta colonial es central en la Generación del 37. Cf. Altamirano, Carlos y Beatriz Sarlo, *Ensayos argentinos, de Sarmiento a la vanguardia*, op. cit.; ver también: Terán, Oscar, *Las palabras ausentes, para leer, los póstumos de Alberdi*, FCE, Buenos Aires, 2004. Para una conceptualización en línea con la Nueva historia intelectual, cf. Palti, Elías, *El momento romántico*, Eudeba, Buenos Aires, 2008. Halperin Donghi denomina el período de la segunda mitad del siglo XIX como “Orden Neocolonial”, cf. Halperin Donghi, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina*, Alianza, Buenos Aires, 2010, pp. 215-287. En relación con la problemática de la identidad latinoamericana, cf. Ortiz, Gustavo, *El vuelo del búho, textos filosóficos desde América Latina*, UNRC-CEA, Córdoba, 2003.

426 Ortiz, Gustavo, *El vuelo del búho, textos filosóficos desde América Latina*, op. cit., p. 79.

427 Aricó, José, “Marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 944.

económico-social, política y cultural de la mayoría de los países, indican la existencia de características distintivas que no permiten una identificación simplista con ese mundo asiático o africano que la Tercera Internacional clasificó genéricamente como “países coloniales y semicoloniales”<sup>428</sup>. En la perspectiva de Aricó, permeada por la *traducción* de Gramsci, la situación latinoamericana de mediados del siglo XIX no es asimilable de manera simplista a un contexto de descolonización<sup>429</sup>. Como se viene insinuando aquí, la cuestión central será, para vastos sectores, “la conquista de una identidad obrera”<sup>430</sup>. Entre los muchos factores que configuran este panorama, entre los que se mencionan la diversidad de modos de producción, la convivencia dispar de trabajo servil y de trabajo asalariado<sup>431</sup>, Aricó destaca el componente inmigratorio, ya que los obreros que dan vida a las principales expresiones de un movimiento obrero estructurado son de origen europeo y encuentran en las corrientes socialistas y anarquistas “las orientaciones fundamentales de su actividad”<sup>432</sup>. Dato que no es menor, ya que traslada con la inmigración obrera el antagonismo que constituyó el punto de ruptura de la I Internacional: bakuninistas y marxistas romperán filas en torno a una cuestión puntual: “La formación de un partido político autónomo con respecto a la democracia burguesa”<sup>433</sup>; es decir, los marxistas pasaron a ser, especialmente en su expresión más avanzada, la socialdemocracia alemana, los defensores de la necesidad de construir un partido político propio, frente a anarquistas y liberales<sup>434</sup>. Como señala Aricó,

---

428 Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, op. cit., p. 11.

429 El concepto remite a Frantz Fanon. Cf. Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, op. cit., 1961.

430 Aricó, José, “Marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 944.

431 Para Waldo Ansaldi, se trata de algo más que de modos de producción. Se trata de relaciones que darán forma a verdaderas matrices societarias en América Latina: “Según una de mis hipótesis, los países latinoamericanos se constituyen históricamente desde tres matrices societales, cada una de ellas, a su vez, desarrollada a partir de sendas unidades de producción económica: la plantación con trabajo esclavista, la hacienda con trabajo semi-servil y la estancia con trabajo asalariado. Las tres generan coincidencias y diferencias en los planos sociales y culturales que se expresan, con matices, en las formas con las cuales se procesan, tras la ruptura del nexo colonial, los proyectos y fundamentos de nuevo orden político” (Ansaldi, Waldo, “La democracia en América Latina, un barco a la deriva, tocado en la línea de flotación y con piratas a estribor. Una explicación de larga duración”, en Ansaldi, Waldo (comp.), *La democracia en América Latina, un barco a la deriva*, FCE, Buenos Aires, 2006, p. 55.

432 Aricó, José, “Marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 944.

433 *Ibíd.*

434 Según Acha-D’Antonio, “Las historias más articuladas del marxismo latinoamericano fueron las elaboradas por José Aricó, Michael Löwy, Agustín Cueva y Néstor

...para los socialistas latinoamericanos, Marx no era sino uno de los tantos en una vasta pléyade de reformadores sociales que las deficientes ediciones españolas mal traducían del francés, mientras que en la publicística de la época eran mucho más citados Louis Blanc, Pablo Lafargue, Enrico Ferri o los anarquistas Bakunin, Proudhon, Malatesta o Reclus<sup>435</sup>.

Aricó atribuye esta primacía del anarquismo en la identidad social y política obrera de las grandes ciudades latinoamericanas a un capítulo, en línea con Gramsci, “episódico”, típico de la historia fragmentaria y discontinua de las clases subalternas:

...entre nosotros el anarquismo fue más la expresión de un subversivismo espontáneo de las masas populares, que la búsqueda de una resolución positiva de la “cuestión social”. Su historia no es por tanto sino un mero capítulo de esa otra historia más vasta y complicada de las “clases subalternas” que, al decir de Gramsci, es por naturaleza disgregada y episódica, y que, aun para ser estudiada como tal, requiere de una inmensa cantidad de fuentes con frecuencia difíciles o imposibles de recoger<sup>436</sup>.

La referencia que ofrece Aricó para sostener su afirmación es la nota de los *Cuadernos de la cárcel*, en la que Gramsci fija las seis condiciones para una historia de las clases subalternas<sup>437</sup>.

Desde esa perspectiva, toda la lectura que Aricó ofrece del anarquismo es realizada en la clave de su carácter políticamente disruptivo en relación con las posibilidades de expansión del socialismo; otro

---

Kohan. La característica principal de estos autores es que con leves variaciones privilegian el período 1917-1980”, Acha, Omar y Déborah D’Antonio, “Cartografía y perspectivas del Marxismo Latinoamericano”, en *A Contracorriente*, Vol. 7, Nº 2, Winter 2010, Carolina del Norte, p. 217. No se coincide aquí –por todo lo ya expuesto– con la valoración de “relevancia lateral” que estos investigadores conceden a lo que llaman “prehistoria”, esto es, a las investigaciones de Aricó reunidas en el volumen póstumo *La hipótesis de Justo*.

435 Aricó, José, “Marxismo latinoamericano”, op. cit., p. 944. Respecto de la preeminencia de la identificación anarquista en el período que va de la segunda mitad del siglo XIX hasta la década del veinte, cf. Suriano, Juan, *Anarquistas, cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*, Sudamericana. Buenos Aires, 2001.

436 Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, op. cit., p. 17.

437 Cf. Gramsci, Antonio, *El Risorgimento*, Las 40, Buenos Aires, 2008, p. 35-40; en la versión de Valentino Gerratana, cf. Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, op. cit., p. 32-71.



indicio del interés que guía su reconstrucción: el de los procesos que impidieron o generaron el *diferimiento* del marxismo en la constitución de una identidad socialista, nacional y popular. En este sentido, se destacan aspectos como el espontaneísmo anarquista:

*En la medida en que la vida social del continente estaba fuertemente teñida de la presencia de un subproletariado generalizado, para el que carecían de sentido las luchas de las clases propietarias por la constitución de los estados nacionales, y de una vasta masa de proletariado urbano y rural, en su gran mayoría de origen inmigrante, colocada en la situación objetiva de fuerza de trabajo segregada y explotada, era natural la existencia de un larvado sentimiento de rebeldía contra una recomposición del tejido social que se realizaba a expensas de las clases subalternas. Las masas populares mantuvieron y profundizaron una actitud de protesta que tendía a estallar bajo las formas de una violencia destructiva, las más de las veces espontáneas, viciadas de odio y desesperación*<sup>438</sup>.

El abanico de destinatarios de este mensaje irá desde los proletarios y artesanos de la ciudad y el campo, campesinos pobres, peones y desocupados y la juventud intelectual pequeño burguesa<sup>439</sup> de las grandes ciudades. Esa receptividad –categoría “más alegórica que conceptual”, al decir de Aricó– se traducirá en una crítica entre romántica y violenta de las instituciones sagradas de la sociedad burguesa, “la propiedad privada, el Estado, el parlamento, el Ejército, la Iglesia, la familia, la educación”<sup>440</sup>. La situación de aislamiento en que se encontraban las clases subalternas, por la debilidad o inexistencia efectiva de instituciones que en el viejo continente operaban como mecanismos de integración social de las masas, las dificultades de acceso a tierras de labranza y derechos de ciudadanía por parte de los inmigrantes crearon condiciones propicias para la difusión de aquellas ideologías que desconfiaban de las ventajas de la participa-

438 Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, op. cit., p. 18.

439 Respecto de esta última clase de destinatarios, se puede revisar toda una saga vinculada a la criminología que va desde el análisis de las tipologías lombrosianas del *Meneur* en el *Libro extraño* por parte de José Ingenieros, hasta la recopilación de los cuentos del delito por parte de Josefina Ludmer. Cf. Ingenieros, José, *Obras Completas*, T. 6, Sociología argentina, Mar Océano, Buenos Aires, 1962, p. 224-228; Ludmer, Josefina, *El cuerpo del delito, un manual*, Perfil, Buenos Aires, 1999.

440 Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, op. cit., p. 18.

ción efectiva de los trabajadores en las luchas políticas y en el sistema electoral. De ahí concluye Aricó que

*...las corrientes libertarias y sindicalistas podían lograr una receptividad mayor que las socialistas porque se basaban precisamente en este apoliticismo natural de las clases subalternas que contribuían a la vez a consolidar [...] El predominio que de tal modo fueron conquistando en el interior del movimiento obrero en formación frenó la posterior expansión del socialismo de filiación marxista, contribuyendo a fortalecer entre éstos aquellas tendencias más moderadas y reformistas<sup>441</sup>.*

En esta consideración de Aricó se atribuye al anarquismo la configuración de una cultura política cuya interpelación tendió a ser identificada como revolucionaria por el recurso a la violencia espontánea. Esta configuración estructural empujó las tendencias reformistas de la construcción socialista, a la vez que constituyó un obstáculo para la expansión del socialismo en las masas obreras del continente.

Otro de los factores que contribuyó a la difusión del anarquismo, en la reconstrucción de Aricó, fue su impacto en la “ciudad letrada”:

*Un hecho al que se debió en buena parte la gran difusividad del anarquismo, tanto en su variante individualista, primero, y en la sindicalista, después, fue la capacidad de atracción que mostró tener frente a la intelectualidad de origen pequeñoburgués. En América Latina el anarquismo reclutó a los intelectuales avanzados de las primeras décadas del siglo, particularmente aquellos formados al margen de las instituciones universitarias y de los ambientes académicos, cada vez más sensibilizados frente a la violenta irrupción de la “cuestión social” en la realidad del subcontinente —y no sólo de éste—<sup>442</sup>.*

Aricó apoya su constatación en testimonios de la historiografía anarquista, sobre todo, Osvaldo Bayer<sup>443</sup>. Sin embargo, hay consen-

---

441      Ibíd., p. 19.

442      Ibíd.

443      Respecto del lugar destacado de Osvaldo Bayer en la historiografía anarquista, cf. Acha, Omar, *Historia crítica de la historiografía argentina*, op. cit., 2009.

so en la crítica acerca de la afinidad electiva entre literatura, bohemia y anarquismo en la segunda mitad del siglo XIX<sup>444</sup>. Así,

*Figuras como Alberto Ghirardo, Florencio Sánchez, José de Matu-rana, Rodolfo González Pacheco, Julio R. Barcos, Elías Castelnuovo, o españoles casi nacionalizados como Rafael Barrett, le dieron al anarquismo un irresistible poder de expansión entre la juventud intelectual iconoclasta. De ahí que haya podido afirmarse con toda razón que en la Argentina de la primera década del siglo nacer a las letras “casi era como iniciarse en la anarquía”<sup>445</sup>.*

No obstante esto, más allá de la interpelación fuertemente moralizante, el anarquismo no llegó a constituir una corriente vigorosa, ni teórica ni políticamente:

*En el acto mismo de reafirmarse como clase obrera, paradójicamente se vedaban a sí mismas la comprensión teórica de la posibilidad de su conversión en “clase nacional”. Excluidas objetivamente del sistema político, su propia fuerza numérica las arrastraba a un quid pro quo de pensamiento y de acción, del que por largos años no pudieron escapar y por el cual la conquista de una conciencia “obrero” sólo podía ser hecha a expensas de la posibilidad de pensar en la teoría y en la práctica los caminos que pudieran conducirlos a la conquista de una transformación revolucionaria de la sociedad en su conjunto que inspiraba muchas de sus acciones<sup>446</sup>.*

Sin dudas, el fenómeno de mayor ascendiente en la clase obrera fueron las corrientes anarcosindicales cuya capacidad de organizar a los trabajadores “a partir de sus características intrínsecas” y al mismo tiempo, muy diversas, cristalizó en la organización de la Federación Obrera de la República Argentina (FORA), fundada en 1901 por Pietro Gori. Con todo, anota Aricó, las corrientes anarcosindicalistas y las corrientes socialistas convivieron durante mucho tiempo en

---

444 Cf. Viñas, David, *Literatura Argentina y política, I*, Santiago Arcos, Buenos Aires, 2007; Terán, Oscar, *Vida intelectual en Buenos Aires, fin de siglo*, FCE, Buenos Aires, 2008; ver también el ya citado volumen de Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano. Una reconstrucción con abundantes datos en la línea de lo apuntado por Aricó en Suriano, Juan, *Anarquistas, cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*, op. cit., pp. 107-144; 179-215.

445 Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, op. cit., p. 20.

446 *Ibíd.*

Argentina, mientras que las primeras impidieron decisivamente la expansión del marxismo en países como Brasil, México o Perú. La agudeza crítica de Aricó registra un fenómeno normalmente soslayado en los estudios sociológicos sobre condición obrera y política, fundamentalmente en el estructural-funcionalismo: el menosprecio por la historia de las clases subalternas

*...soslaya aspectos tan importantes y decisivos como, por ejemplo, el de las experiencias políticas previas y el tipo de organizaciones en cuyo interior realizaron experiencias de luchas sociales buena parte de los líderes obreros y de la masa de trabajadores movilizados. El hecho de que las características estructurales establezcan los límites de la acción sindical y hasta los módulos organizativos, no significa que determinen el signo ideológico de tal o cual organización<sup>447</sup>.*

Este señalamiento de Aricó es central en el tipo de revalorización de la vieja guardia sindical que Juan Carlos Torre coloca como elemento fundamental en la emergencia de la identidad peronista. Sugiere, además, cierta continuidad entre el carácter inorgánico del anarquismo y el componente aluvional de trabajadores que está en el origen del peronismo.

La separación antagónica de las tendencias anarcosindicales, sindicales y de orientación política socialista suele atribuirse a la recepción del marxismo científico<sup>448</sup>. Aricó se interroga sobre la certeza de esta hipótesis largamente repetida para concluir que

*...el debate en el interior de este abigarrado mundo de fermentos sociales que condujo a la conformación de los socialistas como un movimiento autónomo versó no tanto sobre la “ciencia” de unos contrapuesta a la “utopía” de los otros, como sobre si debíase o no intervenir en la vida política de cada país con una organización política propia. Los partidarios de Marx –y no todavía los “marxistas”, en la medida en que este término se incorporó al vocabulario*

---

447      Ibíd., p. 23.

448      Horacio Tarcus reconstruye la polémica entre José Ingenieros y Hermann Avé Lallemant en la que el alemán reprocha a Ingenieros su desconocimiento de la dialéctica. Ese debate puede ser considerado un capítulo en el archivo de esas disputas. Cf. Tarcus, Horacio, *Marx en Argentina, sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, op. cit., pp. 172-197.

*político años después y sólo adquiere un carácter más claro de definición política cuando en los años veinte lo asuman los partidos comunistas latinoamericanos recientemente formados— eran aquellos que, desconociendo en gran medida lo efectivamente dicho y pensado por Marx, admitían como lo esencial de su pensamiento la afirmación de la necesidad de que las clases trabajadoras se dieran un partido político propio, el partido socialista u obrero*<sup>449</sup>.

El modelo prácticamente normativo que la II Internacional ofrecía a tales fines no era otro que el de la socialdemocracia alemana, modelo cargado de ese complejo retardatario en términos histórico políticos que Aricó desmarca como residuo o sedimentación cultural (hegeliana-antibonapartista) en Marx pero que describe como elevado a sistema en la II Internacional. Así, en la perspectiva de *Die Neue Zeit* o *Worwärts!* la condición de atraso que representaba el mundo rural, la irracionalidad social imperante en las nuevas naciones americanas, se traducía en un “desdénso paternalismo”<sup>450</sup> ocupado permanentemente en señalar la “incapacidad histórica de las masas” para revolucionar su situación. De ahí que “los socialistas latinoamericanos tendieron a pensar la realidad dentro de un tipo de pensamiento que hacía recaer sobre la dilatación de los elementos de modernidad la posibilidad de una perspectiva socialista. Es comprensible por tanto que encontraran en el marxismo de la Segunda Internacional o, con más propiedad, en la construcción hegemónica que de él hizo la socialdemocracia alemana, la teoría más apropiada para entender la realidad”<sup>451</sup>. Si bien los socialistas fueron capaces de crear las primeras organizaciones obreras para los obreros artesanales latinoamericanos y, a la vez, junto con los anarquistas, introducir el espíritu de escisión sin el cual se torna imposible cualquier configuración de clase, para Aricó, no lograron constituir políticamente una identidad política de clase y esto, en gran medida, por la incapacidad o invisibilidad que tuvo para ellos, la dimensión nacional del socialismo. Realidad atendible toda vez que el poder del Estado en cuanto tal nunca se les presentó como una alternativa real.

---

449 Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, op. cit., p. 20.

450 *Ibíd.*, p. 25.

451 *Ibíd.*, p. 27.

En línea con un ensayo clásico de Werner Sombart, y centrado en la figura de Juan B. Justo<sup>452</sup>, fundador del Partido Socialista en Argentina, Aricó se interroga por las causas de un fracaso, por la práctica ausencia de la tradición socialista en los jalones de la historia política nacional, por la incapacidad de fundar un tradición política de envergadura con arraigo en las clases subalternas<sup>453</sup>.

En una minuciosa reconstrucción, Aricó da cuenta de la hipótesis central que subyace al proyecto de Juan B. Justo. Se trata de un movimiento que, guiado por la ciencia, se torna capaz de superar sus limitaciones de origen, siendo estas últimas meros resabios de

---

452 Respecto de la figura de Justo, afirma Aricó: “Juan B. Justo representa indudablemente un caso excepcional en el socialismo latinoamericano, no sólo porque resulta imposible encontrar en su interior figuras intelectuales de su nivel, sino porque en ninguna otra parte logró conformarse en torno a una personalidad equiparable un núcleo dirigente de la calidad y de la solidez del que caracterizó al Partido Socialista argentino. Ni aun en países como Chile o Uruguay, en los que la acción socialista fue temprana y permanente, se dio un fenómeno semejante, y hasta se puede afirmar, sin temor a que se nos contradiga, que algunas características de dicha acción derivan de la poderosa influencia que ejerció en el continente la experiencia argentina. Vinculado estrechamente al movimiento socialista internacional, lector asiduo de las principales publicaciones sociales europeas y americanas, estudioso de la problemática teórica y práctica suscitada por los escritos de Bernstein, al que leía en su propio idioma, traductor de *El capital* ya a fines de siglo, Justo fue una de esas grandes figuras que caracterizaron a la Segunda Internacional. Injustamente soslayado en ese plano, su personalidad relevante quedó sepultada bajo la pesada lápida con la que el movimiento revolucionario, a partir de la primera guerra y de la Revolución de Octubre, intentó enterrar toda la significación histórica de esa vastísima y controvertida experiencia social. Al igual que otros dirigentes internacionales, trató de mantener una relación crítica con la doctrina de Marx, no concibiéndose a sí mismo ni a su partido como “marxistas”, sino como socialistas que encontraban en Marx, pero también en otros pensadores, un conjunto de ideas y de propuestas útiles para poder llevar adelante el propósito al que dedicó toda su inteligencia y su voluntad de lucha: el de crear, en las condiciones específicas de la sociedad argentina, un movimiento social de definido carácter socialista y un cuerpo de ideas que, sintetizando los conocimientos aportados por la ciencia y los que se derivan de la propia experiencia de ese movimiento, se constituyera en una guía certera para el logro del objetivo final de una sociedad socialista. Concibiendo al socialismo como un resultado inevitable del avance de la cultura política y de la democratización de las instituciones, Justo fue un demócrata cabal, un consecuente proseguidor de las tradiciones liberales-democráticas que tuvieron en Sarmiento su mayor exponente en la sociedad argentina” (Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, op. cit., pp. 35-36).

453 Desde nuestra perspectiva, es posible encontrar otro indicio de las preocupaciones de Aricó, de cara al presente: recuperar la memoria de *La hipótesis de Justo* frente a los procesos democráticos abiertos en la década del ochenta en la región, y al riesgo, reiterado por Aricó desde muchas de sus intervenciones en diferentes contextos, de identificar democracia con régimen liberal.

“determinaciones nacionales” que la acción política y científica del socialismo podrá extirpar. Incluso, aquello que en Avé Lallemand se presenta como una impugnación a la posibilidad del socialismo en Argentina, esto es, el carácter *virgen* de su cultura, en Justo es una virtud y una posibilidad. Así:

*...apoyado en la ciencia y operando en el mismo sentido que el fijado por la evolución de los sistemas económicos y sociales, el movimiento socialista “tiende a realizar una libre e inteligente sociedad humana” en el mismo proceso de lucha en “defensa y por la elevación del pueblo trabajador”. En la visión iluminista de Justo, para que el proceso de agregación organizativa de los trabajadores se constituya en un movimiento histórico con conciencia de clase es necesaria la presencia de una guía teórica, pero esta guía no es concebida como un complejo mecanismo de síntesis de la experiencia de lucha del movimiento obrero que se constituye como una teoría crítica transformadora, revolucionaria, de la sociedad nacional, sino simplemente como la mediación organizativa a través de la cual es posible la adquisición de una cultura general no percibida, en última instancia, en sus determinaciones de clase. Es esta cultura general la que permite que en determinados pueblos –Suiza, Alemania, Escandinavia, Francia e Italia– y no en otros –Inglaterra, Estados Unidos– los trabajadores “conscientes” lleven la lucha de clases en que están empeñados “directamente al campo de la política, donde se afirma con toda su amplitud y toda su fuerza la solidaridad de los que trabajan”<sup>454</sup>.*

El optimismo desmedido de Justo en las virtudes de una modernización sustancialmente económica, desconocía las configuraciones y sedimentaciones culturales heredadas de la colonia, aun aquellas que pueden vincularse a una ilustración con características no asimilables a la ilustración radical europea<sup>455</sup>.

Con todo, este optimismo en una soberanía de la razón ilustrada era compartido, con matices, por toda una generación de la elite le-

---

454 Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, op. cit., pp. 39-40.

455 Cf. Chiamonte, José Carlos, *La ilustración en el Río de la Plata*, Sudamericana, Buenos Aires, 2006. Ver también: Ortiz, Gustavo, *El vuelo del búho, textos filosóficos desde América Latina*, op. cit., p. 102.

trada en la segunda mitad del siglo XIX<sup>456</sup>. El fracaso de tal proyecto abre el interrogante que formula Halperin Donghi:

*Si es de veras posible la república verdadera, la que debe ser capaz de ofrecer a la vez libertad e igualdad y ponerlas en la base de una fórmula política eficaz y verdadera*<sup>457</sup>.

Para Aricó, la originalidad (olvidada) de Justo radica en poner en el centro de la respuesta a esa pregunta a las clases trabajadoras y su destino:

*Haciendo del proletariado el núcleo en torno al cual era posible construir un nuevo bloque social, Justo esboza un proyecto que no apunta simplemente al saneamiento de una organización política defectuosa sino a una transformación de toda la sociedad. Y aquí reside su mérito indiscutible, lo que lo vincula a la tradición liberal, pero también el nuevo terreno desde el cual puede negarla y sobrepasarla*<sup>458</sup>.

En síntesis, el mayor mérito de Justo, más allá de su “concepción reduccionista y limitada de lo político”<sup>459</sup>, iluminista y deudora del positivismo, es el de anclar los motivos de ese fracaso en una perspectiva historiográfica de lucha de clases:

*...el análisis “economicista” de Justo concluía en una condena radical de las clases dirigentes argentinas y en una revalorización positiva de las clases populares [...] Del marxismo Justo adopta la concepción de la lucha de clases y con base en ésta intenta constituir la problemática histórica y cultural del país así como la acción política del Partido Socialista. Como se desprende de su discurso inaugural [...], en una sociedad como la argentina, en la que el ordenamiento burgués, aunque se basara de derecho en una estructura institucional republicana, excluía de hecho a las clases populares del sistema y de la vida política, la lucha de clases debía ser utilizada no sólo*

456 Cf. Halperin Donghi, Tulio, “Una nación para el desierto argentino”, en Halperin Donghi, Tulio (comp.), *Proyecto y construcción de una nación*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980.

457 *Ibíd.*, CI.

458 Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, op. cit., p. 40.

459 Acha, Omar y Déborah D’Antonio, op. cit., p. 217.



*para imponer, a través de la organización sindical y de la organización política, las exigencias corporativas de los trabajadores, sino también –y fundamentalmente– para la conquista del sufragio universal, como forma de aprovechar en favor de los objetivos finales del proletariado los márgenes para la acción clasista permitida por la democratización del Estado*<sup>460</sup>.

Es indudable el rastro de la relectura de Bernstein que opera en la interpretación de Aricó, de cara al debate incipiente en torno a los alcances del concepto de democracia. Sin embargo, no debe olvidarse la tensión característica en que se mueve su pensamiento; tensión que le permite leer benjaminianamente esa historia, como fragmento de una memoria de los vencidos.

La posibilidad de una crítica sistemática a la acción de las clases dirigentes se abrirá a partir del fracaso del proyecto liberal en la crisis de 1930 y, si bien el revisionismo histórico nacionalista se le revela a Aricó como incapaz de visualizar la estructura de clases y la conformación de grupos de poder concentrado en las élites, contribuyendo a construir así una historiografía afín a la derecha antidemocrática, maniquea y anti ilustrada, sin embargo, fue a partir de ese revisionismo que estratos fundamentales y hasta ese momento invisibles de la historia argentina salieron a la superficie<sup>461</sup>. De todos modos, esa otra historia que se inicia en las primeras décadas del siglo XX remite para Aricó al quiebre que implicó la revolución de Octubre de 1917, la Revolución mexicana, a su irradiación continental expresada en el movimiento de la Reforma universitaria de 1918<sup>462</sup> y a la necesidad, en cualquier intento reconstructivo instalado desde el movimiento de las clases subalternas, de trazar diagonales capaces de vincular dos historias que parecen trazadas en paralelo: la de los movimientos

---

460 Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, op. cit., p. 36, 43.

461 Aricó coincide aquí con el diagnóstico de Halperin Donghi respecto del revisionismo. Cf. Halperin Donghi, Tulio, “El revisionismo histórico como visión decadentista de la historia nacional”, en *Punto de Vista* N° 23, Buenos Aires, abril de 1985, p. 9-17. Allí, avanza Halperin Donghi: “el neorrevisionismo de izquierda se identifica con una historia continua pero soterrada que gracias a ellos, aflora por un instante: es la de las clases oprimidas, tan antigua como la misma Argentina” (p. 16). Para una crítica del revisionismo y del proyecto de normalización historiográfica de Halperin Donghi, véase Acha, Omar, *Historia crítica de la historiografía argentina*, op. cit., 2009.

462 Cf. Aricó, José, “1917 y América Latina”, op. cit., pp. 14-22.

nacionales populares y la sinuosa, fragmentaria e impopular historia política del marxismo latinoamericano.

Si la condición del exilio permite a Aricó abordar estos problemas, en parte se debe también a que la experiencia compartida con otros compatriotas en la misma situación, abre más temprano que tarde la necesidad de la reflexión sobre el itinerario del campo popular durante los años de plomo; años que ocuparon más de dos décadas de vida argentina. Pero esa reflexión también se abriría a otras crisis que se estaban sucediendo en el mundo: la crisis del marxismo en la Unión Soviética, la crisis de la socialdemocracia europea que había construido treinta años de bienestar con garantía del Estado, la necesidad de examinar desde estos debates la realidad argentina. Algo de todo esto es lo que sucederá en la experiencia de la revista *Controversia*.

### ***Controversia*: debates inconclusos en la izquierda**

Los orígenes de *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, revista que nucleara a un grupo amplio de argentinos exiliados en México y en otras latitudes, son recordados por Jorge Tula († 2008) en la presentación de la edición facsimilar de la colección de la revista en términos de la necesidad de reflexionar sobre el derrotero final de la insurgencia popular, confrontada desde 1976 con una dictadura genocida. En el primer editorial de la revista, el propio Tula expresa este propósito fundamental, en términos más que contundentes:

*Muchos de nosotros pensamos, y lo decimos, que sufrimos una derrota, una derrota atroz. Derrota que no sólo es la consecuencia de la superioridad del enemigo sino de nuestra incapacidad para valorarlo, de la sobrevaloración de nuestras fuerzas, de nuestra manera de entender el país, de nuestra concepción de la política*<sup>463</sup>.

Poco antes de morir, el propio Tula registró este mismo párrafo en el prólogo a la edición que referimos, titulado “En el exilio mexicano”. A continuación, anota:

---

463 “Editorial”, en *Controversia, para el examen de la realidad argentina*, op. cit., p. 2.

*Ya este párrafo originó cierta controversia entre la colonia de exiliados argentinos. No eran muchos los que admitían, a tres años del 24 de marzo de 1976, que el campo popular había sido derrotado [...] hacerse cargo de la derrota, fue señalado como derrotismo*<sup>464</sup>.

Si se recorren hoy las páginas de la revista es indudable que esto que apunta Tula –viejo amigo, socialista y compañero de empresas editoriales de Aricó– marca fuertemente la elección de las temáticas de la misma por parte del consejo de redacción, a la vez que el tono de las discusiones y de los debates.

Desde la cuestión emergente de los Derechos Humanos, pasando por la crisis del marxismo, la revisión de las izquierdas y sus estrategias en Argentina, la autocrítica de la lucha armada, la relación socialismo-populismo, el significado y alcances de la democracia a construir, la conciencia del agotamiento de un ciclo de luchas, de los caminos concretos que éstas asumieron, se impone transversalmente, atravesando casi todas las voces, lo cual representa el rasgo más sobresaliente y quizás no suficientemente registrado por los mismos partícipes en estos debates, puesto que provenían de un espectro ideológico amplio; desde el marxismo descentrado de *Pasado y Presente* hasta Montoneros y el Peronismo Revolucionario, desde sectores del PCR al Peronismo de Base, entre otras expresiones.

Si bien en *Controversia* se registran algunas polémicas que luego trascendieron el ámbito de la revista, como la sustentada entre Osvaldo Bayer y Rodolfo Terragno que, por otra parte, vivían sus exilios no en México, sino en Alemania e Inglaterra, el eje central de la discusión sustentada en la revista se produce entre corrientes marxistas en un sentido amplio, es decir, provenientes de formaciones comunistas y del amplio desgajamiento que dejaron los drenajes de la estructura del PC en Argentina en las décadas del sesenta y setenta y de corrientes más vinculadas a la tendencia de izquierda en el peronismo. El consejo de redacción estaba integrado por José Aricó, Sergio Bufano, Rubén Sergio Caletti, Nicolás Casullo, Ricardo Nudelmann, Juan Carlos Portantiero, Héctor Schmucler y Oscar Terán. Al grupo inicial se suma, a partir del número 7, Carlos Ábalo. Cola-

---

464 Tula, Jorge, “En el exilio mexicano”, en *Controversia, para el examen de la realidad argentina, México 1979-1981, edición facsimilar*, Ejercitar la memoria, Buenos Aires, 2009, p. 5.

boraban asiduamente en la revista Oscar del Barco, Emilio de Ípola, Adriana Puiggrós, entre otros intelectuales provenientes del arco ideológico vinculado a las luchas del campo popular en la Argentina de los sesenta-setenta. Reconstruir aquí todas esas discusiones excede el marco de nuestro trabajo. Sin embargo, es necesario dar cuenta del modo como algunos debates se encadenan y dan lugar a otros que aún siguen abiertos en la cultura política argentina. En ese sentido, no deja de ser sintomático que el tono que invita a reflexionar desde la derrota esté en franca oposición con la contraofensiva de Montoneros, organización prácticamente destruida por los aparatos represivos de la dictadura para ese entonces<sup>465</sup>.

Dicho esto, es necesario también afirmar que Aricó interviene de manera acotada con ensayos sobre cuestiones puntuales, más vinculados a su proyecto de reconstrucción del vía crucis del marxismo latinoamericano que lo ocupa en esos años, con una traducción de un texto de Corrado Vivanti en torno a la historia del concepto de Hegemonía y con un ensayo incluido en el dossier sobre Democracia en el número 10 de la revista, un texto que introduce la cuestión de la democracia como opción política que demanda un sujeto social capaz de encarnarla, tema que ocupará largamente las reflexiones de Aricó, hasta su muerte. La polémica en torno al populismo involucra a otros miembros del proyecto: Juan Carlos Portantiero, Emilio de Ípola, Nicolás Casullo, Rubén Sergio Caletti y Elena Casariego —en realidad, el pseudónimo de Alcira Argumedo— son las voces principales en una discusión emprendida desde las páginas de *Controversia* y que, como muestra Nicolás Casullo en *Las cuestiones*, está lejos de su agotamiento toda vez que el mismo, desde hace unos años, ha desbordado el campo teórico político hacia el terreno resbaladizo de la industria cultural.

*Controversia* es un proyecto reflexivo, que se corre del lugar meramente denunciante que habían asumido las organizaciones de exiliados, aun cuando las denuncias sobre violaciones de los derechos

---

465 “La organización dejó de existir en el país en el año 1978, lo que quedó fue una manifestación residual que combatió fundamentalmente en una práctica de defensa propia; esa gente tenía que combatir porque si no, la mataban igual” (Galimberti, Rodolfo, en Bernetti, Jorge Luis, “El pensamiento vivo de Rodolfo Galimberti”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 6, México, mayo de 1980, p. 12). Una consideración crítica fundamental de esta visión en Calveiro, Pilar, *Poder y desaparición, los campos de concentración en Argentina*, Colihue, Buenos Aires, 2004.

humanos y sobre la situación de los desaparecidos ocuparan un espacio importante en la revista. Ese talante dio lugar a debates que eran imposibles en la coyuntura argentina: entre los más importantes, el de la crisis del marxismo y las reflexiones, desde la derrota, sobre el agotamiento de la lucha armada. Este desfasaje entre el exilio y el contexto argentino para quienes habían permanecido en el país, se hizo patente a partir de la abrupta apertura democrática que tendrá lugar en Argentina una vez consumada la derrota militar en Malvinas y el regreso de muchos de los intelectuales exiliados en México. Éstos ya no sustentaban los discursos que los habían llevado al exilio; o, en todo caso, el lugar de enunciación de esos discursos se había desplazado, como veremos, en más de un sentido.

A las constelaciones de temas ya mencionados como nucleares – crisis del marxismo, revisión crítica de la lucha armada, democracia, socialismo y populismo– hay que añadir el primer dossier crítico en el que se reflexiona sobre la crisis de los años treinta y en el que Aricó publica un artículo sobre los comunistas en esa década que prolonga su diagnóstico en torno a los alcances catastróficos de los alineamientos del partido con la línea emanada desde Moscú. Buena parte del debate en torno a la crisis del marxismo se desarrolla en la revista a partir de aportes producidos en Europa y que pueden considerarse en gran medida vinculados, por su tono y por sus autores, a la labor editorial de Aricó en la colección de *Cuadernos de Pasado y Presente*. Los autores que jalonarán el debate sobre la crisis del marxismo provienen en su mayoría del marxismo italiano y español. Se ha señalado a propósito de esta proveniencia, cierto carácter dependiente y eurocéntrico de la discusión. Afirmación que puede ser discutida desde los proyectos que ocupan la indagación de Aricó en los años del exilio y que aquí hemos reconstruido en apartados anteriores. Será él quien prologue el texto que abre la discusión: un artículo de Ludolfo Paramio y Jorge Reverte “Razones para una contraofensiva” publicado en el número 1 de *Controversia*<sup>466</sup>. En esa presentación, se anuncian ya algunos de los tópicos sobre los que habrá de recurrir la práctica discursiva del intelectual cordobés en el marco de *Controversia*. El debate sobre la crisis del marxismo, piensa Aricó por entonces, difiere fundamentalmente del debate revisionista que

---

466 Paramio, Ludolfo y Jorge Reverte, “Razones para una contraofensiva”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 1, México, octubre de 1979, pp. 11-15.

enfrentó a las corrientes de la socialdemocracia rusa y alemana a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX; en palabras de Aricó:

*El viejo revisionismo ponía en cuestión la posibilidad de realización del socialismo. El debate actual parte de la trágica realidad de un proyecto que se ha realizado de forma tal que ha puesto en cuestión el significado mismo del socialismo*<sup>467</sup>.

Frente a esta cruda realidad, se torna imposible desde la perspectiva crítica de Aricó, “formular una idea *deductiva* de socialismo”<sup>468</sup> capaz de oficiar de guía para el movimiento social. Pero esa imposibilidad no se funda sólo en el rechazo de Aricó por toda forma de *teoricismo* sino en condiciones específicas con un peso histórico insoslayable:

*Sin instituciones democráticas el capitalismo de estado no era la antesala del socialismo sino el fundamento de una inédita y monstruosa dictadura sobre las masas; sin un real proceso de socialización de la propiedad, el proyecto socialdemócrata facilitaba las respuestas fascistas o neocapitalistas*<sup>469</sup>.

La opción que Paramio y Reverte proponen se le presenta a Aricó como pilar de una nueva síntesis capaz de devolver al socialismo la unidad de teoría y práctica, de ética y política, de ser y deber ser. Y esos pilares son formulados como una relación *inédita* entre las ideas de socialismo y democracia. Aricó enfatiza el sentido en el que propone ese significativo: “y de democracia formal, acentuaría”<sup>470</sup>.

El artículo de Paramio y Reverte es un ajuste de cuentas con todas las expresiones residuales del marxismo revolucionario al que diagnostican en un estado de “ruina teórica”<sup>471</sup>, algo que no puede afirmarse del marxismo reformista cuya vitalidad era elocuente a partir de la experiencia del eurocomunismo italiano. Sin embargo, más allá de esta referencia rápida que incluye la mención de Bernstein, el ar-

---

467 Aricó, José, “La crisis del marxismo”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 1, México, octubre de 1979, p. 13.

468 *Ibíd.*

469 *Ibíd.*

470 *Ibíd.*

471 Paramio, Ludolfo y Jorge Reverte, “Razones para una contraofensiva”, op. cit., p. 13.

título de los españoles se centra en la crisis del marxismo como crisis teórica, una crisis demorada que estalla después de la expansión capitalista de la segunda posguerra que confina las hipótesis marxistas leninistas en torno a las contradicciones del desarrollo capitalista y las consecuentes opciones políticas de la III Internacional, a un callejón sin salida. El quiebre de la expectativa revolucionaria se instala, para los españoles en el post mayo francés. Ni la experiencia china ni la revolución cubana lograron revitalizar el mito revolucionario. Hay un énfasis particular de Paramio y Reverte sobre el carácter en cierto modo dual de la teoría marxista: su pretensión de verdad científica y, a la vez, de mito político capaz de movilizar a un sujeto histórico, de constituir una cosmovisión capaz de orientar la acción de las clases explotadas. Esa especie de *mirada de Jano* que caracterizó al marxismo durante generaciones, es lo que parece haberse desdoblado en la experiencia histórica que refiere el artículo. Frente a ese desdoblamiento, los autores rescatan algunas reformulaciones del marxismo anglosajón, junto a las ya mencionadas del marxismo italiano. Ni una mención, como es de esperarse, a esa suerte de “Galápagos del marxismo” que fue la experiencia latinoamericana. Tampoco hay mención alguna a la democracia en el artículo de Paramio y Reverte, algo que, sin embargo, oficia de catalizador central en la presentación de Aricó, lo cual es índice de que el tema de la democracia en relación con la crisis del marxismo es parte de la gramática que oficia en la lectura de Aricó; es el núcleo de interés que comienza a abrirse paso en su reflexión.

El artículo de los marxistas españoles fue respondido por Oscar del Barco desde posiciones que avanzaban muchos de los argumentos reunidos en *El otro Marx*. Del Barco señala como un error la identificación de la crisis del marxismo como crisis teórica. Peca de teoricismo toda formulación que concibe a la teoría marxista desgajada de las vicisitudes históricas del sujeto que la sustenta:

*El marxismo, según mi criterio, no es una teoría que acompaña a la práctica, que está al servicio de la práctica, ni tampoco es un “arma del proletariado”, sino que más bien debe determinarse como formas (teóricas) de ser de las clases y sectores de clases explotadas, desplazándose así por lo tanto el problema del estatuto y el origen de la teoría<sup>472</sup>.*

---

472 Del Barco, Oscar, “Observaciones sobre la crisis del marxismo”, en *Controversia*,

Esta reflexión coloca todo el problema en otra constelación decididamente política: la crisis del marxismo es expresión del fracaso de un tipo de política y el momento que la caracteriza es el de la toma de conciencia de una imposibilidad o de un fracaso. “Ese marxismo ha estallado”<sup>473</sup>, dice Del Barco. El otro, el de la forma teórica de las clases explotadas, que se abre paso a través de historias, de tradiciones, de “complejísimos mundos culturales”<sup>474</sup>, el de esa “realidad rica e insumisa a un cetro político y a una centralidad teórica”<sup>475</sup>, sigue vivo en el suelo de ese pensamiento, que es “el cuerpo de dichas clases (no otra cosa significan los textos donde en las obras de Marx hablan directamente los oprimidos; o la preocupación de Gramsci por las clases subalternas, por su lenguaje, por su historia molecular y grandiosa)”<sup>476</sup>.

Paramio y Reverte responderán a su vez la crítica Oscar Del Barco devolviendo la acusación de teoricismo con la de *jacobinismo*: culpar a la historia cuando ésta no se amolda a las exigencias de la teoría. Acusación indebida, desenfocada, puesto que la lectura crítica que Del Barco hará de Marx en los años del exilio apunta en el sentido contrario: el de mostrar la imposibilidad de cierre teórico en Marx, la inexistencia de “el marxismo” y las profundas inconveniencias de la reproducción a escala del leninismo como teoría general de la revolución<sup>477</sup>. En este sentido, la lectura crítica que Del Barco hace de Lenin y del leninismo se distancia de la que Aricó propusiera en el curso en el Colegio de México. Para el filósofo cordobés

*La idea de Lenin respecto de la relación entre teoría y clase, decimos, no es una idea circunstancial, elaborada sólo para luchar contra el economicismo, sino una idea esencial que ejerce efectos decisivos en lo que se refiere a la organización del partido bolchevique (y posteriormente en relación con todos los partidos comunistas del mundo) y efectos determinantes sobre un conjunto de decisiones que*

---

para un examen de la realidad argentina, N° 2-3, México, diciembre de 1979, p. 12.

473 Ibid., p. 13.

474 Ibid.

475 Ibid., p. 12.

476 Ibid., p. 13.

477 Cf. Del Barco, Oscar, *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninista*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1980.



*configuraran la estructura fundamental del proceso revolucionario ruso*<sup>478</sup>.

El carácter escindido, externo, de la teoría de la clase y de su misión histórica constituye para Del Barco una *idea* que ofició de “fundamento del despotismo más despiadado”<sup>479</sup>. Esta cita no hace más que indicar que la polémica sobre la crisis del marxismo desde las páginas de *Controversia* no es más que la punta de un bloque en deshielo de dimensiones tan vastas que no caben en la revista. En gran medida, todos los textos producidos por Aricó en este período están centrados, como vimos, en la perspectiva abierta por esta crisis. La novedad que instala la presentación del texto de Paramio y Reverte es la aparición del signifiante democracia como pilar donde asentar una posible reconstitución del socialismo como opción política real por parte de Aricó.

A estas contribuciones sobre la crisis del marxismo hay que agregar una contribución de Biagio de Giovanni sobre “Marx y la teoría del Estado”<sup>480</sup>, y la de Corrado Vivanti “El camino histórico del concepto de Hegemonía”<sup>481</sup>. Ambos interesan porque es explícita la participación del criterio de Aricó en la elección y traducción de estos textos, pero además porque aportan otros elementos a la constelación teórica de problemas que se abren para el ensayista cordobés a partir de esta tipología de la crisis del marxismo. Ambas contribuciones revelan como en negativo, aspectos del discurso de Aricó sobre la democracia que debe ser diferenciado de otros que se darán en el mismo marco de *Controversia* y en la *Mesa de discusión socialista*.

Respecto del primero, digamos que el tipo de relación que De Giovanni establece entre crítica de la economía política en Marx y crítica de la política, centrada en la forma valor y en su capacidad para escindir no sólo las fuerzas y relaciones de producción sino para escindir formas de organización y formas de gobierno (dominación) es un claro índice de que para Aricó lo social tiene una densidad que no proviene sólo de su forma política. Entre configuración de

478 Ibid., p. 29.

479 Ibid., p. 30.

480 De Giovanni, Biaggio, “Marx y la teoría del Estado”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 2-3, México, diciembre de 1979, pp. 13-14.

481 Vivanti, Corrado, “El camino histórico del concepto de Hegemonía”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 5, México, marzo de 1980, pp. 22-24.

un tipo de Estado y relaciones sociales de producción hay una co-pertenencia que no puede ser anulada sino pagando un alto precio ideológico. Como anota De Giovanni:

*La politicidad de la forma valor reside en la conversión recíproca entre descomposición económica y la recomposición política de las relaciones sociales. La formalización de la fuerza de trabajo coincide con la apropiación de la fuerza productiva por parte del capital*<sup>482</sup>.

Podría decirse que esta inflexión de Aricó desde la traducción es contradictoria respecto de su énfasis puesto en la democracia formal en la presentación de la nota de Paramio y Reverte. Sin embargo, la tensión en la que se inscribe la reflexión sobre la democracia por parte de Aricó no permite respuestas unilineales. Democracia y socialismo son conceptos que operan en una constelación destinada a impedir la clausura teórica en ese mismo debate que se abre camino desde la crisis del marxismo. Como veremos en relación con el otro texto introducido por Aricó en este debate, la pregunta es ¿qué Estado, o qué gobernabilidad es, al menos aceptable, desde una reflexión que elige estos caminos para enfrentar la crisis de sentido del socialismo? Y si decimos que no hay respuestas unidimensionales en Aricó es porque su reflexión transitará, como veremos, varios derroteros hilvanados desde una perspectiva crítica que se manifestará como irrenunciable.

En el texto de Corrado Vivanti, se reconstruye una historia del concepto de Hegemonía que evoluciona desde la categoría marxista de *Dictadura del proletariado*, con las diferentes inflexiones que conocerá a partir de Lenin, sobre todo en *El Estado y la revolución*, hacia su forma gramsciana centrada en una crítica de la política capaz de incluir las formas activas en que se expresa la participación de las clases subalternas en la conformación de un bloque histórico. De esta manera, la crítica gramsciana de la política se configura como

*...crítica de la política desnuda, crítica del dominio sin hegemonía, del poder sin consenso, de la política como manipulación de las*

---

482 De Giovanni, Biaggio, "Marx y la teoría del Estado", op. cit., p. 14.

*masas, como medio para mantener a las masas en una posición subalterna*<sup>483</sup>,

por una parte, a la vez que descentra de manera pluralista los lugares de agregación de una política de las clases subalternas. En este s aldemocracia alfonsinista. Puede decirse que el debate en torno a la democracia, el socialismo y el populismo es una suerte de pasaje entre las condiciones del exilio y las del regreso.

---

483 Vivanti, Corrado, “El camino histórico del concepto de Hegemonía”, op. cit., p. 24.

## Capítulo IV

### *Traducción de lenguajes políticos y resistencia a lo imposible*

#### **Para una teoría de la democracia en José M Aricó**

*Cuando las pasiones se extinguen y son materias de tratados filosóficos,  
la reconstrucción de un pasado es también una forma de resistencia y  
de manifestación de esa verdad benjaminiana de que nada de lo que  
ocurrió está perdido para siempre.*

*José Aricó, 1989*

*Si algo como el intelectual latinoamericano existe, existe, en la figura  
ejemplar y entrañablemente querida de Pancho Aricó, como la unidad  
virtual de anhelos, de interrogantes, de confrontaciones, de diálogos, de  
citas y de palabras fragmentadas que un tiempo y un espacio no menos  
escotomizados enhebran, deshenebran y vuelven a enhebrar continua-  
mente.*

*Emilio de Ípola, 1992*



Como vimos en el capítulo anterior, *Controversia* parte de los alcances de una reflexión desde la derrota para vislumbrar la reconfiguración de los lenguajes políticos. Es desde allí que avanza entre los intelectuales de la revista el debate en torno a la democracia, que tendrá continuidad en el Seminario de Morelia, a partir de la categoría gramsciana de *Hegemonía*. El rescate de este concepto replantea de manera nueva la cuestión de la traducibilidad de los lenguajes políticos y, para Aricó, la necesidad de confrontar la herencia de Marx con otras tradiciones de la modernidad política en un contexto en el cual el eje del mismo movimiento social se ha desplazado, como señalara oportunamente Norbert Lechner, desde la Revolución a la Democracia.

Ese desplazamiento, sin embargo, no es un proceso lineal de evolución de las sociedades latinoamericanas. Es un derrotero complejo que, enfoques asentados sobre lógicas de evolución social corren el riesgo de deshistorizar. El modo como Norbert Lechner presenta el giro desde la Revolución a la Democracia, enfatiza las discontinuidades entre la década que acaba con las derrotas de los movimientos revolucionarios y la valoración de la democracia que empieza a abrirse camino hacia fines de la década del setenta. Esa discontinuidad se asienta para Lechner en un giro operado en la perspectiva de un importante continente de intelectuales latinoamericanos. El horror de las dictaduras, cuyo objetivo es enunciado por el propio Lechner como instauración de un orden a partir de la “aniquilación del adversario”<sup>484</sup>, identificado como enemigo interno de la nación, agente del comunismo internacional, etc., desplaza el eje de las luchas, hacia el campo de los Derechos Humanos. Lechner celebra por entonces el abandono de las retóricas leninistas: “La gran enseñanza de los golpes militares es que el socialismo no puede (no debe) ser un golpe”<sup>485</sup>. Un juicio quizás demasiado esquemático para el mentor de la teoría de la hegemonía.

Sin embargo, no parece tomarse debida nota de que la aniquilación alcanza también a los relatos que avanzaron la necesidad de transformar estructuras constitutivamente injustas, resultantes de procesos de expansión del capitalismo y de grupos sociales que asentaron sus privilegios en el proyecto de *desarrollo del subdesarrollo* en

---

484 Lechner, Norbert, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FLACSO, Santiago, 1988, p. 22.

485 *Ibíd.*, p. 21.

la región. Puede decirse que uno de los riesgos de enfatizar las discontinuidades entre revolución y democracia es que las mismas se traduzcan en un déficit reflexivo, deshistorizante, sobre la *revolución derrotada* y que ese mismo déficit alcance también los contornos de la democracia por venir, toda vez que se admita como falsa la identificación, sin más, entre orden liberal y democracia o, también, entre democracia y Estado formal de derecho<sup>486</sup>.

Aricó, intervendrá en esa larga conversación que se inicia en el exilio y que continua en Argentina desde las páginas de *La Ciudad Futura* y desde otros lugares de enunciación, no sin incorporar novedosos aportes para entonces, como la lectura de Carl Schmitt, las reflexiones sobre autonomía de lo político y decisión soberana, la demanda de una democracia social avanzada y el señalamiento de la insuficiencia de una democracia meramente formal. Cuestiones que no soslayan la temática que se articula como una suerte de *hilo rojo* que persiste en el intelectual cordobés: las relaciones irresueltas entre marxismo y corrientes nacional populares, o como Aricó sintetizara a mediados de los años ochenta: “Las dos vertientes de la izquierda latinoamericana”<sup>487</sup>. Por lo tanto, la última parte de nuestro trabajo estará consagrada a la reconstrucción de esa dimensión de la práctica discursiva de Aricó en las que se refunden cuestiones en torno al socialismo, la democracia y los sujetos populares desde una nueva mirada, anclada en la búsqueda de una autonomía de lo político en las fronteras de la tradición socialista, el marxismo, la cultura moderna y la historia política latinoamericana.

En el último jalón de nuestra lectura, partiremos de la intervención de Aricó en el suplemento dedicado a la democracia en *Controversia*, que anuda la cuestión con la polémica que se entabla en la revista entre los integrantes de la Mesa de discusión socialista y los intelectuales provenientes de tendencia revolucionaria del peronismo, conocido como polémica sobre *socialismo y populismo*; abordaremos la lectura que Aricó emprende del concepto de *Hegemonía* y que reenvía la discusión sobre la democracia social avanzada hacia el

---

486 No podemos desarrollar este tema sin desviarnos de nuestra indagación. Pero consideramos como sumamente valiosas las reflexiones de Nicolás Casullo en la dirección que apuntamos. Cf. Casullo, Nicolás, *Las cuestiones*, op. cit., pp. 253-267.

487 Aricó, José, “El marxismo en América Latina, ideas para abordar de nuevo la vieja cuestión”, op. cit., p. 76.

terreno de la *autonomía de lo político*, para finalizar con una consideración acerca de la práctica crítica de Aricó desde el concepto de *traducción*.

## **Democracia: *Ni cinismo ni utopía*, o la *no identidad* entre democracia y orden liberal**

“Ni cinismo ni utopía”, texto escrito por Aricó para el dossier sobre democracia, publicado en el número 10 de *Controversia*, es el primer texto en el que el cordobés aborda de manera sistemática el problema de la democracia, aun dentro de la búsqueda de una formulación marxista de la política. El artículo se muestra entramado con el debate sobre la crisis del marxismo y con otro que empezaba a desarrollarse desde las páginas de la revista, en torno al populismo. Es un texto ensayístico, en el que Aricó recurre menos a un andamiaje teórico que a una serie de experiencias del movimiento socialista capaces de situar qué es aquello que está en discusión en el debate, desde una perspectiva política marxista. El título es elocuente en torno a la necesidad de evitar dos riesgos que el autor considera equidistantes para una discusión franca en torno al tema: ni el cinismo de considerar la democracia una sustantiva conquista del pan al precio de las libertades, un medio transitorio a ser abolido una vez conquistado el poder del estado, un disfraz burgués a ser eliminado por la dictadura del proletariado, ni la utopía que identifica orden liberal con democracia y deja para un futuro incierto las reformas sustantivas. Esta posición es el *humus crítico* en que se desenvuelve la reflexión de Aricó sobre la democracia. No parece legítimo, desde la lectura de sus intervenciones que aquí proponemos, suponer que Aricó se entrega sin más a una celebración de una democracia política sin atributos. Hay indicios en este texto, y en otros del período, que permiten impugnar esa visión.

Aricó trae al debate una experiencia solapada, negada. El modo instrumental con el que el socialismo pensó la categoría de democracia no constituye, sin embargo, la única memoria que la experiencia socialista puede remontar. En ese sentido, Aricó rememora la experiencia de socialistas y comunistas en Europa oriental hacia fines de



la Segunda guerra Mundial: una alianza de los partidos comunistas obreros y urbanos con partidos socialistas y campesinos, los cuales “rechazando el modelo soviético como único y excluyente, el método democrático aparecía como connatural al proceso de transición a una forma de sociedad autorregulada”<sup>488</sup>. Sin embargo, “el noviazgo entre democracia y socialismo duró muy poco tiempo”<sup>489</sup>; el Cominform creado en 1947 condenará como una desviación la experiencia Yugoeslava en 1948, “frente al estupor y la incredulidad del movimiento comunista mundial”<sup>490</sup>, mostrando que las vías nacionales al socialismo quedaban así clausuradas. La experiencia democrática de referencia es la Yugoslavia socialista del mariscal Tito, experiencia fugaz aplastada por Stalin. El debate en torno a la democracia, nos dice Aricó, no pertenece sólo a la tradición liberal que se remonta a Tocqueville, es un viejo problema del mundo político, también del socialista. Por lo tanto, “conviene mantenerse aferrado a una perspectiva terrenal, no ideologizante ni meramente especulativa de los grandes problemas teóricos si queremos realmente encontrar sus formas de resolución práctica”<sup>491</sup>. La opción no es, como supusieron las izquierdas, *pan o democracia*:

*Es este terrible quid pro quo el que ha saltado por los aires. Porque no es cierto que el socialismo asegure las necesidades históricas de los hombres cercenando sus libertades fundamentales. A la larga, dicho cercenamiento impide la satisfacción de las necesidades históricas*<sup>492</sup>.

Establecer una línea inconmensurable entre necesidades históricas y democracia, en el contexto de la crisis del socialismo, es apostar a la desaparición misma de la perspectiva socialista. Camino que efectivamente transitarán luego las socialdemocracias europeas post-marxistas asumiendo el credo neoliberal y arrojando por la ventana del mercado más de cuatro décadas de estado de bienestar y derechos sociales conquistados.

---

488 Aricó, José, “Ni cinismo ni utopía”, en *Controversia, para el examen de la realidad argentina*, op. cit., p. 15.

489 Ibíd.

490 Ibíd.

491 Ibíd.

492 Ibíd.

Para Aricó,

*...el socialismo recompone la dialecticidad de su relación con la democracia al incorporar el pluralismo (político, organizativo, ideológico, cultural, etc.) como un valor propio, insuprimible, pero al hacerlo cuestiona radicalmente las experiencias socialistas concretas*<sup>493</sup>.

Esa dialéctica no es otra que aquella que supone la relación constitutiva entre teoría, movimiento social y *crisis* que Aricó tematizara largamente en *Marx y América Latina*. No hay respuestas teóricas ni soluciones prácticas –recetas– a aplicar deductivamente en relación con la pregunta por la democracia, como tampoco las hubo en relación con el socialismo. El marxismo no tiene esas respuestas. Pero Aricó se interroga con justicia:

*¿Las tiene o las tuvo alguien? ¿Es una respuesta el capitalismo? ¿No estamos asistiendo a la quiebra de los paradigmas ideológicos sobre los que se constituyeron las sociedades burguesas? ¿No empezamos a aceptar la idea de la ingobernabilidad de tales sociedades?*<sup>494</sup>

Por lo demás, ante la crisis del marxismo soviético “¿significa esto que debemos renunciar a todo proyecto de reconstrucción programada y en un sentido societario de la sociedad?”<sup>495</sup>. Esta última pregunta instala, aunque sin ser profundizada aquí por el propio Aricó, el interrogante por el lugar del Estado en una democracia que pretenda no establecer una disyunción entre pan y libertades.

Estos interrogantes dirigidos a tornar visible un aspecto de la crisis del marxismo, a saber, que no dejaría intocado el orden burgués, en tiempos de un naciente neoliberalismo en Inglaterra, luego de su implementación experimental en el Chile de Pinochet y en el plan de apertura económica de Alfredo Martínez de Hoz en Argentina, revelan una vigencia insospechada del enfoque de Aricó de cara a las políticas del Consenso de Washington y su saldo, no sólo en términos de *ingobernabilidad* para las sociedades latinoamericanas finiseculares, sino también en la catastrófica profundización de las

---

493      Ibíd.

494      Ibíd.

495      Ibíd., p. 16.

esigualdades como fruto de tales políticas. Si la pregunta por una relación posible entre socialismo y democracia tiene sentido lo es ante “un mundo terrible colocado ante la alternativa de un irrefrenable proceso de autodestrucción”<sup>496</sup>. Dado que no hay vía única al socialismo –toda la crítica de Aricó desde los años sesenta acumula densidad argumentativa en esa dirección– la vía democrática admite un vínculo posible con el socialismo toda vez que la complejidad social, su diversificación se muestra como tendencia histórica irrefrenable:

*La pluralización social, y por lo tanto el método democrático de resolución de las diferencias en eterno proceso de aparición y desaparición (los “nuevos sujetos sociales”) aparecen como los fundamentos sobre los cuáles el socialismo puede abrirse paso*<sup>497</sup>.

Para Aricó, en esta etapa, democracia no es una sustancia, sino un método, quizás el único posible para realizar lo verdaderamente sustantivo de una política digna de ese nombre: el socialismo. Inquietud en la que no estaba solo, puesto que ya por la época, Ernesto Laclau comienza a orientar sus investigaciones en torno a la relación democracia / socialismo en una dirección estructural en la que el socialismo es el resultante de hegemonizar los emergentes y las demandas de una pluralidad de posiciones de sujeto.

Llegados a este punto de la argumentación de Aricó, es posible distinguir, como en el relieve de su discurso, algunas marcas de su concepto de democracia en este período incipiente del debate. Interrogarse por la crisis del marxismo y por las posibilidades de una construcción democrática socialista es negarse a aceptar lo meramente dado como lo único posible. Implica también disolver la contradicción en la que se asentó la utopía socialista durante décadas. Pero quizás el rasgo más sobresaliente de la construcción de Aricó es que, a diferencia de otros discursos, como el de Juan Carlos Portantiero<sup>498</sup> por ejemplo, supone un sujeto social de agregación capaz de encarnar la realización de un proyecto que, en cuanto socialista, sigue suponiendo una regeneración de la sociedad toda “desde abajo”. Perspectiva que puede considerarse en gran medida deudora

496      Ibíd., p. 15.

497      Ibíd., p. 16.

498      Cf. Portantiero, Juan Carlos, *La producción de un orden, ensayos sobre la democracia entre el estado y la sociedad*, op. cit., 1988.

de aquel *nuevo punto de vista desde abajo* que Aricó extrae como conclusión englobante de sus indagaciones en torno a las complejas relaciones entre el marxismo y América Latina. Punto de vista que Aricó persiguió, como vimos, en sus estudios sobre Mariátegui y Juan B. Justo; también en sus intervenciones en torno a la necesidad de revisar la historia de las corrientes de izquierda latinoamericanas. Si la democracia puede ser un “método”, una *forma*, es porque su sustancia, su materia, está dada por el sujeto social que la encarna, sujeto que nunca está prefigurado, que no antecede a su propia historicidad.

Como vemos, Aricó no se aparta hasta aquí de las marcas que caracterizan su original concepción del marxismo como una crítica fundamentalmente política e históricamente situada. Desde esta perspectiva, la democracia social que construye el discurso de Aricó no es nada diferente a la *forma* que el mismo movimiento social pone en crisis a nivel de la teoría: la pluralización de sujetos, la emergencia de nuevas luchas que el marxismo no fue capaz de incorporar o, si lo hizo, lo hizo con muchas dificultades, por caso, las luchas del mundo colonial y rural<sup>499</sup>. Aun en este contexto, la crítica marxista de Aricó podría suscribir a las palabras de Marx y Engels en la *La ideología alemana*:

*El comunismo no es para nosotros ni un estado que sea necesario crear, ni un ideal sobre el que ha de reglamentarse la realidad. Nosotros llamamos comunismo al movimiento real que anula el estado actual*<sup>500</sup>.

Finalmente, el ensayo sitúa el debate en la perspectiva de la coyuntura nacional. En ese sentido, el texto de Aricó introduce una certeza que, como muestran otros estudios, estaba lejos de ser tal en los círculos de militantes de izquierda en Argentina. Algo que Aricó no ignora en la medida en que reconoce que

*...por nuestra condición de transterrados –permítaseme el término menos pretencioso aunque más cierto– estemos objetivamente situados fuera del juego político argentino es una condición no negativa,*

499 Cf. Spivak, Gayatri, ¿Puede hablar el subalterno?, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2011.

500 Marx, Karl y Frederic Engels, “La ideología alemana”, op. cit.

*como insistimos en pensar, sino positiva, si lo que buscamos decir no son las verdades “oportunas” sino aquellas otras que son en el fondo las únicas ciertas*<sup>501</sup>.

La reflexión de Aricó se interna desde aquí en los alcances de la interrogación por la derrota del movimiento popular y por “las raíces de la profunda debilidad de la democracia argentina”<sup>502</sup>, pregunta que compromete a los socialistas y a la sociedad en su conjunto “pero en primer lugar a su movimiento popular hegemónico: el peronismo”<sup>503</sup>. La respuesta de Aricó recorre los jalones de la derrota para concluir que “*la debilidad fundamental de la democracia argentina está en el propio interior del movimiento que constituye su nervio*”<sup>504</sup>, en su imposibilidad para superar el esquema de tipo corporativo patente en las formas de organización sindical. La apuesta de Aricó por una transformación democrática de las estructuras sindicales es una clara señal de que su concepción de una democracia socialista sigue colocando en el centro de todo el proceso al sujeto social “clase obrera”, otra marca diferencial respecto de otros discursos que harán de la ciudadanía o del Estado de Derecho el garante de la democracia a construir. Al respecto, señala Aricó: “Colocado en virtud de la debilidad del sistema político argentino, en la situación de núcleo central de agregación del mundo popular subalterno, el sindicalismo está colocado hoy ante la tarea de recomponer la unidad política de los trabajadores”<sup>505</sup>, algo que implica la necesaria superación de una identidad meramente corporativa y la asunción, por parte de ese mundo, de un proyecto político capaz de transformar y regenerar a la sociedad toda. Proyecto que supo encarnar en Brasil el Partido de los Trabajadores y que no tuvo su equivalente en Argentina<sup>506</sup>.

Esta intervención en *Controversia* condensa varios de los nudos polémicos que se dieron en la revista. En el último número, de 1981, se reproduce una polémica entre los dos grupos que conforman los bloques mayoritarios de la revista: La mesa de discusión socialista

---

501 Aricó, José, “Ni cinismo ni utopía”, op. cit., p. 16.

502 Ibíd.

503 Ibíd.

504 Ibíd.

505 Ibíd., p. 17.

506 Al respecto, cf. Torre, Juan Carlos, “¿Por qué no existió un fuerte movimiento obrero socialista en Argentina?”, op. cit., pp. 151-163.

y el grupo proveniente del Peronismo y de Montoneros. “Polémica sobre socialismo y populismo” tituló la revista a un conjunto de intervenciones de Juan Carlos Portantiero y Emilio De Ípola, de Nicolás Casullo y Rubén Caletti. El ensayo de Casullo-Caletti es una respuesta encendida y por momentos cargada de ironía a las demandas de revisión de la identidad política de las clases populares por parte de Aricó, Portantiero y De Ípola inscripta en el debate sobre la democracia. La discusión se polariza en dos ejes: la interpretación de la historia de las clases populares en el contexto nacional y la tarea de los intelectuales en ese proceso. En gran medida, se trata de un debate aún abierto e inconcluso<sup>507</sup> en relación con la pregunta por el sujeto de la democracia. Esa inconclusión cortó abruptamente también la experiencia reflexiva de *Controversia*.

## Democracia y Sujeto Popular: *Socialismo o Populismo*

Respecto del primero de los ejes señalados en el debate, Casullo-Caletti entienden que el posicionamiento socialista en relación con la construcción de un sujeto político capaz de una hegemonía pluralista ignora la propia historia del socialismo en la Argentina, más aún la del pasado reciente:

*Fue, como socialismo, amplia y mayoritariamente guerrillero, antiperonista y empedernido anti cualquier modelo de estado democrático (“farsa”) elegido por el pueblo en los marcos de la intelectualidad burguesa [...] Consideró a partir del sectarismo político que produjo la experiencia obrera de Sitrac-Sitram el seguro quiebre histórico del peronismo*<sup>508</sup>.

Pero más allá de este pase de facturas a la aludida experiencia de *Pasado y Presente*, de algún modo inserta en la más amplia del sindicalismo clasista de Córdoba y en las luchas populares que desembocaran en el *Cordobazo*, se imputa el complementar esta “ausencia

507 Una revisión del mismo, en el marco de un retorno de esta categoría política en Casullo, Nicolás, *Las cuestiones*, op. cit., pp. 125-228.

508 Casullo, Nicolás y Rubén S. Caletti, “El socialismo que cayó del cielo”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 14, México, 1981, p. 7.

de análisis nacional con la traslación de la crisis del marxismo que despierta en Europa occidental desde los últimos años”. Desde allí, sostienen Casullo-Caletti, se demanda la crítica del peronismo, su autoritarismo, su corporativismo y populismo, etc. “El socialismo, mientras tanto, luego de las derrotas, vuelve en cambio a su *ciudad de dios*: al plano de las ideas, como si únicamente ahí reconociese su existencia”<sup>509</sup>. Ambas cuestiones están profundamente entrelazadas:

*Una suplantación de los datos precisos de nuestra historia, como si las abstracciones socialistas pudieran pasarla por alto y armar hoy los nuevos preciosismos de la crisis. Un insistente renunciamiento a la creación de un discurso teórico propio que de cuenta de las especificidades de nuestro proceso*<sup>510</sup>.

Desde la perspectiva peronista como la que representan Casullo-Caletti, la relación entre intelectuales y sectores subalternos es presentada como la “procurada armonía entre pueblo político e intelectual popular”<sup>511</sup>, siendo el primero el depositario de una memoria y conciencia históricas que excede a las determinaciones de clase en la teoría y a las especificaciones de una supuesta “ciencia peronista”<sup>512</sup>. La metáfora alude a las distinciones de Althusser entre ciencia e ideología y la construcción de la “práctica teórica” como intervención autorizada en el ámbito político. El título del ensayo es, por demás contundente: *El socialismo que cayó del cielo*.

Por su parte, la intervención de Portantiero y De Ípola, mediada por categorías de análisis provenientes en su mayoría de la tradición marxista, sobre todo de Gramsci, se dirige a sostener “La única tesis de estas notas: ideológica y políticamente no hay continuidad sino ruptura entre populismo y socialismo”<sup>513</sup>. Esta posición es bien diferente a la sustentada por Aricó, como vimos, quien parte de un enfoque que privilegia la conformación de un sujeto político desde una agregación social subalterna en tanto construcción de una voluntad

---

509      Ibíd., p. 8.

510      Ibíd., p. 9.

511      Ibíd., p. 10.

512      Ibíd., p. 9.

513      Portantiero, Juan Carlos y Emilio De Ípola, “Lo nacional popular y los populismos realmente existentes”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 14, México, 1981, p. 11.

nacional popular; algo que implica aproximar tradiciones que aun con una historia de desencuentros, conocieron –tal su formulación– un origen común. El problema de la continuidad / discontinuidad entre socialismo y populismo no admite esa respuesta por parte de Aricó, puesto que el problema ocupará sus intervenciones casi hasta el final del sus días. Esta ruptura es manifiesta para Portantiero-De Ípola en la cuestión referida a la democracia política y en el modo de plantear los antagonismos desde lo nacional-popular:

*El populismo construye al pueblo sobre la base de supuestos organicistas que lo reifican en el estado y que niegan su despliegue pluralista, transformando en oposición frontal las diferencias que existen en su seno, escindiendo el campo popular en base a la distinción entre “amigo” y “enemigo”<sup>514</sup>.*

La cuestión relativa al modo de trazar los antagonismos remite al concepto de *hegemonía* y al modo en que las clases se constituyen políticamente y se convierten en “sujetos de acción histórica”, nivel que sólo pueden alcanzar “en la medida en que un proceso de identidad, que comenzando en el plano corporativo, es capaz de negarse a sí mismo, progresivamente, hasta llegar a la descorporativización”<sup>515</sup>. Para Portantiero-De Ípola, es al interior de este proceso que la problemática de lo nacional popular debe ser planteada a partir de los desenlaces que tuvo en América Latina, en los intentos de superar dialécticamente lo nacional popular en una construcción socialista. Esto supone desagregar una serie de problemas teóricos e históricos: las distinciones arriba mencionadas en relación con los tipos de hegemonía, la necesidad de definir lo nacional popular como problema teórico e histórico, la necesidad de discutir el papel de la intervención externa de la cultura crítica y de sus portadores –los intelectuales– en el mismo proceso.

La respuesta de los intelectuales socialistas de *Controversia* a estas cuestiones se deduce de la premisa fundamental mencionada más arriba. Analíticamente, desde una lectura *marxista* de Gramsci, lo nacional popular se construye en oposición dialéctica a lo nacional estatal, forma hegemónica de lo nacional en el orden capitalista. For-

---

514      Ibíd.

515      Ibíd.



ma “ilusoria” en la perspectiva de Marx de “englobar y superar las parcialidades del cuerpo social fragmentado”<sup>516</sup>. En la medida en que el Estado Nación se muestra incapaz de seguir corporativizando lo político, manteniéndolo como un choque de intereses al interior de un orden hegemónico dotado de legitimidad

*...estamos en presencia de un proceso de desagregación de lo nacional popular en tensión con lo nacional estatal [...] Así debe ser entendido el sentido profundo de la producción de contrahegemonía. Las masas intentan el difícil camino de recuperar para sí, desestatizándolo, el sentido de lo nacional*<sup>517</sup>.

Para Gramsci, lo nacional popular es el lugar central de la relación entre intelectuales y masas como eje de la política; su articulación permite escindir y diferenciar, en la lectura de Portantiero-De Ípola, una realidad sociocultural nueva respecto de la hegemonía nacional estatal. Si el antagonismo es posible, es porque las clases se disputan un campo común en la lucha hegemónica; tanto lo nacional estatal, como lo nacional popular son “producciones sociales”<sup>518</sup>: una, hecha estado; la otra, hecha pueblo. Y aquí introducen estos autores una diferencia decisiva respecto del planteo de Casullo-Caletti: así como no hay transparencia entre clases dominantes y estado, tampoco la hay entre clases subalternas y pueblo. Esto significa que “lo nacional popular no es ni un espacio homogéneo ni un dato metasocial”<sup>519</sup> dado de una vez y para siempre. Lo nacional popular es, más bien, la articulación producida entre intelectuales y pueblo en el contexto de un “conflicto secular” en el que ambos están involucrados. Si esto es así, el populismo realmente existente, en este caso el peronismo, no pasó de ser una ideología nacional estatal, aun a pesar de todos los momentos de “autonomía del pueblo” que puedan encontrarse a lo largo de su historia pero que fueron cercenados sistemáticamente por el mismo Perón<sup>520</sup>. El estado y la figura del líder son fetichizados y lo que sucede es que se reemplaza una hegemonía organicista estatal por otra, minando y ocluyendo cualquier impulso hacia la autonomía de la base social. Por supuesto que Portantiero y De Ípola

---

516      Ibíd.

517      Ibíd.

518      Ibíd., p. 12.

519      Ibíd.

520      Ibíd., p. 13.

saben que tal fetichización está a la orden del día en los socialismos realmente existentes, sólo que, en este caso, se trataría de una desviación que, en nombre del mismo proyecto que la sustenta, debe ser denunciada, aspecto este último que no forma parte del programa de ninguno de los populismos realmente existentes.

Revisemos algunos aspectos de estas intervenciones. En el caso de Casullo-Caletti, su reconstrucción de lo nacional popular es anclada en categorías de análisis crítico culturales; lo nacional popular está hecho de “mitos, religiosidades, memorias, y aspiraciones complejas”<sup>521</sup> que impiden “violentar” su comprensión “desde el estrecho rol del intelectual”<sup>522</sup>. Es decir: hay una sedimentación o configuración cultural no esencial, pero si histórica de efectos de sentido “incontaminados” que hay que preservar como memoria popular; una *estructura de sentimiento*, podría decirse, que se traduce en una percepción cargada de un saber sapiencial diferente y en muchos casos opuesto al saber de la ciencia social. Este enfoque de la relación entre intelectuales y pueblo, permeaba formaciones discursivas muy heterogéneas de la época, desde algunos documentos de la Iglesia Católica y de la militancia en ámbitos del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, como en círculos vinculados a la teología y filosofía de la liberación<sup>523</sup>, hasta documentos del archivo Montonero<sup>524</sup>. Es indudable, por otra parte, que se saldan viejos desacuerdos en torno a la continuidad o discontinuidad entre populismo y socialismo.

Para Portantiero-De Ípola no existe tal cosa, precisamente porque las formaciones nacional populares no son homogéneas y su relación con la cultura crítica no es un dato. Dicho en términos de los mismos autores: en el campo popular existen “numerosas estratificaciones culturales que forman un todo contradictorio”<sup>525</sup> y que, con Gramsci, pueden ser llamadas “moral del pueblo”.

---

521 Casullo, Nicolás y Rubén S. Caletti, “El socialismo que cayó del cielo”, op. cit., p. 9.

522 Ibíd.

523 Cf. Scannone, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990. Una evaluación crítica de estas perspectivas en Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 2010.

524 Cf. Nadra, Giselle y Yamilé Nadra, *Montoneros: ideología y política en El Descamisado*, Corregidor, Buenos Aires, 2012, pp. 33-35.

525 Portantiero, Juan Carlos y Emilio de Ípola, “Lo nacional popular y los populismos realmente existentes”, op. cit., p. 12.

*Esa moral expresa a la vez estratos fosilizados que reflejan condiciones de vida pasadas y que son por lo tanto, conservadores y reaccionarios, y estratos que constituyen una serie de innovaciones frecuentemente progresivas [...] que están en contradicción o en relación diversa con la moral de los estratos dirigentes*<sup>526</sup>.

Por otro lado, en términos políticos, lo nacional popular es una construcción hegemónica (pluralista) y popular desde la base social frente a formas de agregación corporativa con “arbitraje” estatal. Es indudable que el análisis de Portantiero-De Ípola obtiene réditos en términos analíticos en relación con un enfoque culturalista. Una atenta lectura de Gramsci impide adscribir teleologías o mistificaciones de lo popular al modo de una monolítica “fe en el pueblo”. Pero también, toda hegemonía, y éste sea quizá el aporte más original de Gramsci, es una estructuración de elementos heterogéneos y contradictorios entre sí, dispuestos de tal modo que producen un efecto de sentido que puede llamarse *común* porque *circula* con menos obstáculos que otros. Sin embargo, para el propio Gramsci el papel del Estado en la estructuración de esos elementos no es en sí constitutivamente antagónico respecto de una voluntad nacional popular. Es el propio Gramsci quien en la nota metódica para el estudio de las clases subalternas advierte que los grupos sociales subalternos *no pueden* escribir su historia, no pueden articular su memoria ni hacer común su sentido de la experiencia, sino cuando se han convertido en Estado. La lectura sociológica de Portantiero-De Ípola los lleva a objetivar y a estructurar dimensiones que en realidad corresponden a algunos momentos de la historia peronista y a leer la forma Estado desde una mirada menos anclada en Gramsci y más clásicamente marxista. El estado no es sólo coacción. No es sólo policía. El estado también *hace sujeto*, no es sólo el enajenador que inmoviliza toda autonomía, muchas veces es el Estado quien produce y estimula los agenciamientos en procesos de *revolución pasiva*. En América Latina, esas *muchas veces* casi coinciden con la historia misma del movimiento popular, aún con todas las diferencias del caso que impone una realidad estructuralmente heterogénea como la latinoamericana.

Ernesto Laclau había comenzado ya por esa época otro tipo de reflexión en torno al populismo. No por la vía de los contenidos, incapaz de dar con la lógica política subyacente a la práctica populis-

---

526      *Ibíd.*

ta, sino por la forma de su articulación. Eso permitiría, en opinión de Laclau, resolver algunos aspectos paradójicos como el referido a la existencia de populismos de variado signo ideológico. Desde una perspectiva que combina elementos teóricos de la cantera de Althusser y de Gramsci, Laclau ofrece una primera definición del fenómeno populista: “la presentación de las interpelaciones popular-democráticas como conjunto sintético-antagónico respecto de la ideología dominante”<sup>527</sup>. Dicho de otro modo, como la actualización del potencial antagonismo político pueblo / bloque de poder contenido en dichas interpelaciones ideológicas. Portantiero-De Ípola retoman en su ensayo el trabajo de Laclau y proponen que “bloque de poder” sea reemplazado por “principio general de la dominación (estado)”<sup>528</sup>. Una señal más del alejamiento de la perspectiva gramsciana.

Si bien los socialistas de *Controversia* comparten la contingencia del vínculo entre lo nacional popular y la constitución *político hegemónica* del pueblo como agente histórico, de ahí el lugar crítico de los intelectuales, la forma de concebir estructuralmente la historia, el antagonismo y la dominación es en ellos, esencialmente marxista. Es decir, aquella teleología que no se le adscribe a la cultura sí se le adscribe a una hegemonía nacional popular “desde abajo”<sup>529</sup>. Y, si bien en trabajos posteriores los mismos autores retoman la cuestión de la subjetividad inherente a los procesos de identificación política

---

527 Laclau, Ernesto, *Política e Ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1977, p. 201.

528 Portantiero, Juan Carlos y Emilio de Ípola, “Lo nacional popular y los populismos realmente existentes”, op. cit., p. 13.

529 Los debates en torno al Estado fueron intensos en este período, sobre todo al interior de las corrientes marxistas. El principal referente de los debates en torno a la concepción marxista del Estado por esos años es Nicos Poulantzas. No podemos desarrollar aquí este tema, pero baste anotar esta observación de Poulantzas, próxima a la conceptualización del Estado capitalista que, por ese entonces, sostienen Portantiero-De Ípola: “El Estado capitalista y las características especiales de la lucha de clases en una formación capitalista hacen posible el funcionamiento de un bloque en el poder, compuesto de varias clases o fracciones *políticamente dominantes*. Entre estas clases y fracciones *dominantes*, una de ellas detenta un *papel predominante* particular que puede ser caracterizado como papel hegemónico. El concepto de hegemonía permite precisamente descifrar la relación entre esas dos características del tipo de dominio político de clase que representan las formaciones capitalistas (Poulantzas, Nicos, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México, p. 175). Para una discusión en torno a la teoría del Estado capitalista de Nicos Poulantzas, véase: Laclau, Ernesto, “Teorías marxistas del Estado: debates y perspectivas”, en Lechner, Norbert (ed.), *Estado y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1981, pp. 25-59.

para decir que “todo lo constituido socialmente es siempre contingente”<sup>530</sup> y que las crisis de integración social imponen la necesidad de “redefinir el sentido de la acción y de las identidades colectivas”<sup>531</sup> ya que “operan haciendo estallar la percepción reificada de las relaciones sociales”<sup>532</sup>, esa contingencia es pensada como efecto histórico dislocador de la misma crisis y no como constitutiva de las mismas identidades y de todo orden social, aun cuando, a partir de Cacciari, se conciba la crisis no como un bloqueo externo al sistema sino como una especie de “continuo *memento mori* del mismo”<sup>533</sup>.

El resultado es que lo social es pensado como totalidad positivamente autosustentada, la historia como un devenir evolutivo - racional del cual las crisis son una anomalía o patología y las formas de dominación un suplemento del conflicto por la hegemonía. Quizás es allí donde se manifiestan más claramente los límites y las aporías para pensar una hegemonía pluralista desde categorías clásicas del pensamiento social y político moderno: el pluralismo de sujetos que las crisis producen demanda, para Portantiero-De Ípola, un nuevo tipo de *pacto democrático* que reclama una ética: una normatividad constitutiva que reconozca “el derecho a la existencia de una pluralidad de reglas normativas específicas”<sup>534</sup>. Las referencias al Estado como garante de ese orden y de ese pacto marcan otra diferencia con las nociones introducidas por Aricó en su intervención en *Controversia*. Portantiero deslizará hacia el Estado, concebido como Estado de derecho, al sujeto capaz de hegemonizar el proceso democrático. Desplazamientos posteriores de Portantiero hacia conceptos como los de *ciudadano*, en reemplazo de *sujeto popular*, unido esto a sus reparos respecto de la categoría gramsciana de Hegemonía, le llevan a enfatizar la dificultad de la relación entre democracia y socialismo y a revalorizar los aportes de la tradición liberal:

*Es obvio que la democracia no es identificable con el estado liberal, pero ya parece también evidente que el socialismo no podrá prescindir de la acumulación cultural y política que implican ciertas*

---

530 Portantiero, Juan Carlos y Emilio de Ípola, “Crisis social y pacto democrático”, en Portantiero, Juan Carlos, *La producción de un orden, ensayos sobre la democracia, entre el estado y la sociedad*, op. cit., p. 174.

531 Ibid., p. 173.

532 Ibid.

533 Ibid., p. 174.

534 Ibid., p. 185.

*adquisiciones del liberalismo. A la teoría política del socialismo le ha sobrado Rosseau y le ha faltado Locke. Por ese exceso y por ese defecto le ha nacido la tentación de Hobbes*<sup>535</sup>.

Es imposible encontrar una afirmación equivalente en las intervenciones de Aricó relativas a la democracia. Una democracia asumida en su mera forma política, no es para Aricó sólo el resultado de un pacto orientado a la gobernabilidad que volvería peligrosa cualquier presencia de un sujeto colectivo. De manera tal que se observan dos diferencias o distancias en el abordaje de la cuestión democrática por parte de Aricó en relación con sus amigos y compañeros de itinerario político cultural. No sólo que para Aricó no hay discontinuidad constitutiva entre populismo y socialismo, sino también que entre democracia y socialismo no hay, tampoco, tal discontinuidad.

## **Hegemonía: de Lenin a Gramsci o las condiciones de una *Democracia social avanzada***

El concepto de Hegemonía y los debates que se habilitaron en torno a esta categoría tomaron el relevo de la relación democracia / socialismo planteada por Aricó tempranamente desde las páginas de *Controversia*. El seminario de Morelia, en Michoacán, en 1980, convocó a un nutrido número de intelectuales latinoamericanos provenientes de la teoría política y de la sociología con el objeto de debatir, a partir de esa categoría gramsciana, alternativas políticas para la región. El libro que reúne las ponencias del seminario fue compilado por Julio Labastida y prologado por el propio Aricó. El volumen colecciona aportes de Ernesto Laclau, Emilio de Ípola, Juan Carlos Portantiero, Pablo Gonzalez Casanova, Francisco Delich, entre otros científicos sociales y politólogos<sup>536</sup>.

El contexto político mexicano, en el que sus fuerzas de izquierda experimentaban un proceso de enorme transformación, contribuyó

---

535 Portantiero, Juan Carlos, *La producción de un orden, ensayos sobre la democracia, entre el estado y la sociedad*, op. cit., p. 104.

536 Un resumen con los datos correspondientes a autores y ponencias en Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos*, op. cit., p. 295.

sobremana al desarrollo de encuentros como el de Morelia. El Partido Comunista Mexicano profundizaba un giro de aproximación a las vertientes del eurocomunismo desde posiciones teóricas muy permeadas por las ideas de Gramsci<sup>537</sup>. El seminario de Morelia es una suerte de mojón en el pensamiento de izquierdas de América Latina; no sólo por la relevancia de los intelectuales que en él participaron sino también porque posibilitó recuperar desde la tradición marxista el concepto de democracia que desde posiciones revolucionarias concebidas como asalto al poder del estado había sido desechado en el sentido que Aricó expusiera en su intervención en *Controversia*.

Las reflexiones en torno al concepto de Hegemonía y sus vínculos con una opción democrática que para Aricó no puede resolverse desde viejos “ismos” sino que debe ser “inédito” si desea cumplir un cometido regenerador de las sociedades latinoamericanas, pueden ser consideradas como parte de la autocrítica de sectores otrora enrolados en la *Nueva Izquierda* revolucionaria. En este sentido, la contribución de Aricó desde el Prólogo a *Hegemonías y alternativas políticas en América Latina*, no deja de tomar nota de la compleja relación que vincula en este concepto continuidades y rupturas entre Lenin y Gramsci. Tres aspectos son abordados en este breve texto de Aricó y su entramado da cuenta del *work in progress* de su propio concepto de una política marxista. En primer lugar, una crítica a la brecha entre teoría social y política y proyecto político de transformación; en segunda instancia, se configura como reflexión crítica sobre las tensiones entre el componente leninista de la reflexión de Gramsci y aquello que efectivamente introduce como novedad el dirigente e intelectual marxista italiano; por último, la necesidad de repensar el problema de los sujetos sociales de transformación, de superar posiciones economicistas y corporativas.

La crítica de Aricó respecto del primer punto que señalamos se orienta a que la mayoría de las intervenciones del seminario dan cuenta de un análisis de lo dado,

*...de lo que finalmente ha acabado por imponerse [...], buena parte de la reflexión teórica e histórica estuvo dedicada más al análisis*

---

537 Cf. Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos*, op. cit., p. 233.

*de los vencedores que a la indagación de las alternativas que no pudieron resolver a su favor los vencidos*<sup>538</sup>.

Esta insistencia sociológica e historiográfica termina instituyendo para Aricó una forma de ver la realidad según la cual

*...detenerse en las vicisitudes de las derrotas de las clases populares pareciera ser un indebido desplazamiento al terreno de la política, plano que debería ser evitado si se desea permanecer en el ámbito “académico”*<sup>539</sup>.

Esta crítica debe ser enmarcada, por una parte, en su concepción de la teoría como perteneciente al propio movimiento de las clases subalternas y, por otra, como una crítica a posiciones deudoras de cierta matriz funcionalista que terminan resolviéndose en una variante de aquel cinismo que Aricó advirtiera como riesgo a evitar en su intervención en el número diez de *Controversia* en torno al tema de la democracia<sup>540</sup>. En este sentido, uno de los objetivos del seminario era “romper esa suerte de brecha abierta entre análisis de la realidad y propuestas teóricas y políticas de transformación”<sup>541</sup> en el que las “fronteras demasiado rígidas entre lo académico y lo político se desdibujaran”<sup>542</sup>. Esta brecha entre teoría y movimiento político es caracterizada por Aricó como un interrogante “sobre cuyas razones históricas de constitución bien valdría la pena reflexionar”<sup>543</sup>. En

---

538 Aricó, José, “Prólogo”, en Labastida Martín del Campo, Julio, *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México, 1980, p. 11.

539 *Ibid.*, p. 1

540 El problema de la neutralidad valorativa en el ámbito de las ciencias sociales ha sido largamente debatido en diferentes contextos. La bibliografía es prácticamente inabarcable. Pero puede citarse como referencia de ese debate la discusión metodológica en torno a la Sociología alemana, llevada adelante por Adorno, Habermas, Karl Popper y Hans Albert: Cf. Adorno, Theodor y Karl Popper, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Madrid, 1971; como así también el posterior trabajo de Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1999. Un balance de ese debate y una conclusión en buena medida coincidente con la crítica de Aricó en Peter Sloterdijk: “En las teorías metodológicas del positivismo y del nuevo funcionalismo social encuentran su *Organon* aquellos teóricos que con brutalidad acrisolada, indirecta y fríamente, defienden los sistemas existentes contra los que se estrellan los individuos” (Sloterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Barcelona, 1999, p. 441).

541 Aricó, José, “Prólogo”, op. cit., p. 12.

542 *Ibid.*

543 *Ibid.*



gran medida, como hemos visto hasta aquí, el mismo expresa para Aricó, una de las dimensiones concretas del problema latinoamericano: la brecha entre intelectuales y clases subalternas es uno de los nervios de sus naciones irrealizadas. El esfuerzo reconstructivo y reflexivo que intentamos desde aquí en el capítulo III de nuestra investigación se orientó en esa dirección; el de mostrar cómo el camino abierto por una de las ideologías de la modernidad —el marxismo— en las formas concretas que asumió en los “años incandescentes” no encontró canales institucionales desde los cuales incidir en la vida política, sino que terminó siendo eso que Aricó denomina aquí “ideología legitimadora”<sup>544</sup>. La pretensión de acortar esa brecha se traduce para Aricó en la centralidad de un debate: “la relación entre proyecto transformador y sujeto político de transformación”<sup>545</sup>. Otro nombre, en realidad, para aludir la relación entre intelectuales, en el sentido gramsciano del término, y clases populares o grupos sociales subalternos.

Respecto del segundo elemento presente en la reflexión del cordobés, relativa a las continuidades y rupturas entre Lenin y Gramsci, al parecer el tema que más encendió y polarizó los debates en el seminario, Aricó se sitúa desde la perspectiva que venimos reconstruyendo en nuestra investigación: el de la imposibilidad de desgajar la teoría del proceso histórico en el que está inmersa. La lectura de los vínculos entre Lenin y Gramsci por parte de Aricó, impugna las lecturas teoricitas de Gramsci. Pero, a la vez, hace lo propio con las lecturas economicistas de Lenin. Un aspecto central que rescata esta lectura es que las reflexiones de Gramsci sobre la hegemonía son reflexiones desde la derrota de una estrategia: la de universalizar el modelo de los soviets. En este sentido, Aricó recuerda que Gramsci siempre fue “un militante comunista convicto y confeso, es decir, un militante revolucionario que admitía como punto de partida ciertos paradigmas esenciales de la interpretación leninista de Marx”<sup>546</sup>. Muchos de los elementos introducidos por la reflexión de Gramsci, tales como la centralidad proletaria, la necesidad del partido como supuesto para la hegemonización de las clases subalternas, la conquista del poder del Estado como iniciador de un nuevo orden social, la reforma intelectual y moral de la que debía ser animador ese

---

544      Ibíd.

545      Ibíd.

546      Ibíd., p. 13.

sujeto “fueron principios que Gramsci reconoció como propios de un Lenin” que en el terreno de la política, aunque no en el de la teoría, el bolchevique contribuyó más que nadie a configurar. Es en ese Lenin “que privilegia la conquista de las masas” en el que Gramsci reconoce “in *nuce* la formulación de una teoría de la hegemonía que habrá de representar su aporte aún inagotado a una comprensión moderna de la política, del estado y de la transformación”<sup>547</sup>. Estos presupuestos son asumidos por Gramsci desde una perspectiva asentada sobre la derrota del movimiento obrero, la crisis del estado liberal y los fuertes límites de la experiencia soviética, lo cual coloca toda la reflexión, desde la perspectiva de Aricó, en el derrotero de la pregunta por el sujeto del proceso de transformación.

El carácter deductivista y abstracto del postulado de la clase obrera como clase universal es una constante que alienta en la crítica de Aricó desde las primeras intervenciones en *Pasado y Presente*. La centralidad del proletariado como sujeto social preconstituido supone un tipo de enfoque economicista que también Aricó se encargó de combatir tempranamente. En este aspecto, la novedad que introduce el concepto de Hegemonía en Gramsci es que desplaza el referente del movimiento real desde la alianza de clases leninista hacia el terreno de constitución de sujetos sociales en el mismo “proceso de devenir estado”<sup>548</sup>. Aquello que enfatiza este desplazamiento es la superación de posiciones económico corporativas hacia el terreno más amplio de las relaciones sociales mismas en las que los sujetos se recomponen “de manera inédita”<sup>549</sup>. El proceso hegemónico no *expresa* políticamente a sujetos previamente constituidos socialmente, sino que los constituye como tales, políticamente. Esta inflexión permite a Aricó introducir un aspecto que se manifiesta como consecuente con el punto de partida planteado oportunamente en *Marx y América Latina*. En esa dirección deben ser interpretadas sus afirmaciones acerca del carácter externo de la relación entre clase obrera y marxismo en América Latina. En la “eterna querrela entre marxismo y movimiento social latinoamericano”<sup>550</sup>, todo invita a la traducción cauta y nada a la traducción puntual. Por esto mismo, si el concepto gramsciano de hegemonía es, a la vez irreductible a la categoría leni-

---

547      Ibíd.

548      Ibíd., p. 14.

549      Ibíd.

550      Ibíd.

nista de alianza de clases y, sin embargo, la presupone, no obstante, Aricó considera que la filiación leninista de las ideas de Gramsci es menos importante para el debate actual que la visión que abre su enfoque en relación con las fuerzas capaces de hegemonizar el proceso social para transformarse así en sujetos políticos del mismo.

El debate en torno al concepto de Hegemonía vuelve a poner en primer plano que Aricó sigue pensando lo político desde una perspectiva heredera de la tradición marxiana y gramsciana; esto es, como un movimiento “desde abajo”, desde un lugar de agregación que no es cualquier lugar, sino aquel que compromete la fuerza de las clases subalternas para transformar y reconfigurar a la sociedad toda. Democracia, desde esta concepción de la hegemonía, es democracia social y no sólo la adscripción al orden jurídico de la democracia política. Si bien Aricó reafirma su crítica del economicismo como una lectura ingenua de Marx, los sujetos de la política son sujetos sociales, tramados en el plexo social, en sus relaciones materiales de producción, en sus visiones de mundo y formas de vida dadas por una historia práctica que es insuprimible. Este anclaje le permite por entonces dar cierta continuidad a una relación que ya empezaba a vislumbrarse como problemática desde otras perspectivas: la relación entre socialismo y democracia.

Otras reflexiones sobre el concepto de Hegemonía se abrían camino desde la teoría política. La primera contribución del libro prologado por Aricó pertenece a Ernesto Laclau<sup>551</sup>. En su intervención Laclau perfila algunas de las categorías que constituirán el nervio de su argumentación en *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, en colaboración con Chantal Mouffe y posteriormente, en *La razón populista*<sup>552</sup>. El núcleo central de la argumentación de Laclau, referido a la crítica del economicismo marxista, a la concepción esencialista del sujeto político como sujeto preconstituido por la misma estructura social puede considerarse como compartido por Aricó, como así también la incapacidad de una posición social meramente corporativa para constituirse en

---

551 Laclau, Ernesto, “Tesis acerca de la forma hegemónica de la política”, en Labastida Martín del Campo, Julio, *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, op. cit., pp. 19-34.

552 Laclau, Ernesto, *La razón populista*, op. cit.

sujeto de una agregación política, es decir, hegemónica<sup>553</sup>. No así la impronta formalista que asume su teoría desde una perspectiva filosófica, de herencia post althusseriana. Si bien en Aricó la crítica del economicismo de las concepciones marxistas de la II y III Internacional es una constante de sus intervenciones, los sujetos capaces de “devenir estado” se manifiestan como parte de una historia social inderogable y situada, no apta para ecuaciones trascendentales. Si, como ha afirmado Laclau, “el sujeto es la distancia entre la indecidibilidad de la estructura y la decisión”<sup>554</sup>, esa distancia para Aricó nunca es vacía, sino que se da pavimentada por las sedimentaciones de una historia concreta, de unas formaciones económico sociales determinadas que, en América Latina, pueden ser localizadas a partir de la categoría gramsciana de *clases subalternas* o *mundo popular subalterno*, como gustará decir Aricó. Laclau no niega la existencia de lo social como “conjunto sedimentado de relaciones sociales”<sup>555</sup>. Pero el *uso* de la deconstrucción derrideana le permite, desde la teoría, “ampliar el área de indecidibilidad estructural” y poner de relieve el carácter constitutivamente no fundado de esa sedimentación. Sin embargo, la dimensión ontológicamente no fundada de esas sedimentaciones nada dice sobre su peso histórico cultural específico en la configuración de identidades políticas.

Podría decirse que los puntos de partida de Aricó y de Laclau son en un punto inconmensurables, no comparables. El punto de partida de Aricó es la filosofía de la praxis. En consonancia con la herencia humanista de Gramsci y del joven Marx, la política parece constituirse para Aricó como una intensidad de ciertas prácticas y la reflexión desde ellas, como su forma teórica. En esta línea deben ser interpretadas, desde la perspectiva de nuestra lectura, sus demandas en torno a la necesidad de acortar la brecha entre teoría y práctica política de transformación que hemos recorrido en el Prólogo al libro que recoge las ponencias del Seminario de Morelia. Otro aspecto de esa inconmensurabilidad es que Aricó reflexiona desde presupues-

---

553 Esta coincidencia es identificable en el Prólogo que venimos analizando y en un texto fundamental de Laclau. Cf. Laclau, Ernesto, “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”, en Laclau, Ernesto, *Emancipación y diferencia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996, p. 82.

554 Laclau, Ernesto, “Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía”, en Mouffe, Chantal (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 111.

555 Laclau, Ernesto, “El tiempo está dislocado”, en Laclau, Ernesto, *Emancipación y diferencia*, op. cit., p. 142.

tos fuertemente anclados en uno de los idearios de la modernidad política, a saber el marxismo. Algo que también puede reconocerse en Laclau pero con una atención centrada especialmente en los momentos en que esa modernidad política es sucesivamente dislocada en el mismo marxismo hasta dejarlo atrás. Es por ello que para Aricó el conflicto central que atraviesa a las sociedades latinoamericanas, es el conflicto irresuelto entre modernidad y tradición, expresado en la distancia entre capas intelectuales y sectores populares y en el carácter irrealizado de las naciones latinoamericanas, en la recurrencia popular de aspectos o dimensiones de la pertenencia nacional. En cambio, para Laclau, el problema central de la democracia es la configuración política del pluralismo desde sujetos que ya no pueden pensarse desde una lógica sustancialista previa al momento de lo político. Sin embargo, no todo está resuelto con estas observaciones.

No es caprichoso que Aricó reorientara sus indagaciones en el exilio hacia el terreno de las imposibilidades del marxismo para constituir una identidad política perdurable para las fuerzas sociales que intentaron encarnar proyectos de emancipación y liberación en América Latina. Una indagación de ese carácter tiende a enfatizar aquello que, desde lo social sedimentado, resiste a los momentos de institución política. *Contrario sensu* del voluntarismo de los años sesenta / setenta, Aricó parece decirnos desde sus últimas investigaciones que la indecidibilidad estructural no es, en el terreno de la historia concreta de nuestras formas sociales, un territorio histórico desbrozado para la emergencia de decisiones y articulaciones capaces de constituir sujetos *tal* como se muestra en la diafanidad de la ontología política. Como manifestara Norbert Lechner, “la sociedad contemporánea se caracteriza por un nuevo impulso de secularización”<sup>556</sup> que pone en entredicho los viejos mapas ideológicos y sus orientaciones de la acción, algo que Ernesto Laclau ha tematizado mejor que nadie. Sin embargo, tal secularización *no elimina la demanda de esos mapas* —o de otros— como horizonte de una sociedad mejor, a partir del cual cobren sentido las decisiones que se toman en el presente. La crítica que Laclau dirige al modo como Derrida se propone mantener viva la herencia de Marx, como promesa *mesianica* de Justicia, alcanzaría así, si se nos permite trazar esta diagonal, su punto de intersección con las formulaciones de Aricó:

---

556 Lechner, Norbert, “Los nuevos perfiles de la política, un bosquejo”, en *Nueva Sociedad*, N° 130, Caracas, 1994, p. 41.

*La democracia no necesita –y no puede– ser fundada radicalmente. Sólo podemos encaminarnos hacia una sociedad más democrática a través de una pluralidad de actos de democratización. La consumación de los tiempos –como Derrida sabe muy bien– nunca llega. Ni siquiera como idea reguladora<sup>557</sup>.*

Aricó puede acordar en la imposibilidad de consumación comunista / escatológica de los tiempos, pero no con que eso signifique la eliminación lisa y llana de *otra* sociedad, sin gobernantes ni gobernados como idea reguladora o, mejor, como operación capaz de anudar una subjetividad política con la historia, es decir, con el presente:

*Si acepto incorporar las dimensiones de lo utópico, me niego a aceptar el pasivo doblegamiento del pensar. Porque además estoy persuadido de que, a diferencia de lo que intenta imponerse, cuanto más dramático es el presente, más necesario es que el mañana aparezca en el horizonte<sup>558</sup>.*

Sin embargo, un elemento nuevo, no del todo desvinculado –en términos comparativos, claro está, no de influencia– a los aportes de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe entrará en escena a partir de la apertura democrática en Argentina y el retorno del exilio. El problema de lo político aparecerá en su desnudez, vinculado a otros temas, como el del Estado, el del *lugar de la decisión* como momento configurador de una transformación social, aún en el sentido propuesto por Gramsci, a saber: el del inicio de un proceso de reforma intelectual y moral de la sociedad, inicio inseparable de un mito capaz de ponerlo en movimiento para un sujeto colectivo. Todas estas problemáticas llevan por entonces a Aricó a asumir algunas posiciones teórico políticas provenientes de su lectura de Carl Schmitt que se traducirán como una *dislocación* de la centralidad del sujeto popular para la construcción de una opción democrática no sólo de derecho, sino *social avanzada*. La entrevista con Waldo Ansaldi que citamos en el párrafo anterior abunda en consideraciones en esa di-

---

557 Laclau, Ernesto, *Emancipación y diferencia*, op. cit., p. 143.

558 Aricó, José, “Debemos reinventar América Latina, pero... ¿desde qué conceptos pensar América?”, en *Entrevistas 1974-1991*, op. cit., p. 172. Expresiones similares de Aricó pueden encontrarse en *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit., como así también en los textos que dan cuenta de su lectura de Walter Benjamin, hacia el final de su trayectoria.

rección que serán en gran medida una de las marcas insistentes de las intervenciones de Aricó en torno a la democracia que, no obstante, deben ser cotejadas con sus reformulaciones del problema nacional popular y la izquierda latinoamericana, tema que no desaparece de sus intervenciones.

## **Democracia y *decisión*: el interrogante por el sujeto político**

En 1984 Aricó retorna a la Argentina. Entre muchas de sus actividades, como la fundación, organización y dirección del Club de Cultura Socialista, en el mismo año, hay que contar la actividad editorial, una de las pasiones político culturales de Aricó que no se vería menoscabada por el final de la experiencia de los *Cuadernos de Pasado y Presente*. El Club de Cultura Socialista será en gran medida el núcleo vital de esa actividad, expresada desde las páginas de *La Ciudad Futura*. Nos ocuparemos en lo que sigue de reconstruir brevemente la historia del Club, para pasar luego a otra experiencia editorial que tiene a Aricó como protagonista.

El Club de Cultura Socialista abre sus puertas en 1984 y las cierra en 2008. En gran medida, su constitución manifiesta la continuidad con la Mesa de discusión socialista abierta en México, pero sumando a intelectuales que estaban en la misma sintonía del grupo mexicano y que no habían compartido la experiencia del exilio. Este último grupo se nucleaba en torno a la revista *Punto de Vista* que dirigía Beatriz Sarlo. Según recuerda Sarlo,

*Confluimos de manera exacta ambos grupos, lo cual no quiere decir que no tuviéramos contradicciones, porque en ese momento Emilio de Ípola y Juan Carlos Portantiero eran parte del Grupo Esmeralda [...] yo tenía la idea de que había que hacer un trabajo para la fundación de una socialdemocracia en la Argentina y que había que trabajar con otras organizaciones políticas. Aricó estaba en medio de esas dos posiciones: por un lado tenía profundas simpatías con Alfonsín, no era del Grupo Esmeralda; por otro, era una de las*

*figuras con las cuales yo iba a hablar con los dos partidos socialistas, que estaban separados*<sup>559</sup>.

La centralidad de Aricó para la vida del Club es testimoniada por muchas voces, entre ellas la de Claudia Hilb: “Yo creo que ahí la figura, la verdadera figura era Pancho (Aricó), era el gran erudito pero era una figura de bajísimo perfil y jugaba de atrás”<sup>560</sup>. En el mismo sentido se expresa Carlos Altamirano:

*Fui miembro activo y permací tras varias crisis que conoció el Club en el transcurso de su vida, sobre todo después de la muerte de Aricó que operaba como un aglutinante respecto del conjunto de miembros*<sup>561</sup>.

El Club interactuaba con espacios que se habían constituido de manera agonística en relación con las publicaciones que en él se referenciaban. La revista *Unidos* nucleaba al sector del nacionalismo popular de izquierda que no tenía cabida en el Club; desde sus páginas se alentaba la Renovación Peronista y contaba con intelectuales de la talla de Nicolás Casullo, Eduardo Jozami y Horacio González, entre otros; el proyecto era en cierta manera animado por Chacho Álvarez. Desde el mismo Club la relación con el Grupo Esmeralda era vivida como externa, pero desde los sectores más próximos a la tendencia de izquierda del peronismo, no había diferencias entre un grupo y otro. En este sentido, Claudia Hilb señala que

*...no había peleas institucionalizadas del tipo el Club contra Unidos, porque lo que había en el Club era heterogeneidad. Por ejemplo, con respecto a Alfonsín no pensaban lo mismo Altamirano que Emilio de Ípola o Portantiero que Sarlo*<sup>562</sup>.

El Club pasó por varias crisis que se reflejaron en las páginas de *La Ciudad Futura*. Una de ellas, en relación con las leyes de Obediencia Debida y Punto Final, otra en relación con el triunfo de Me-

---

559 Sarlo, Beatriz, en Pavón, Héctor, *Los intelectuales y la política en Argentina, el combate por las ideas, 1983-2012*, Mondadori, Buenos Aires, 2012, p. 145.

560 *Ibid.*, p. 147.

561 *Ibid.*, p. 148.

562 *Ibid.*, p. 151.



nem en 1989 y la tercera y última estuvo en gran medida vinculada a la divisoria de aguas entre el apoyo y rechazo al proyecto político kirchnerista.

Respecto de la primera de esas crisis, y los complejos vínculos de Aricó con el proyecto alfonsinista, nos referiremos más abajo, cuando tengamos oportunidad de analizar algunas de sus intervenciones desde las páginas de *La Ciudad Futura*. En relación con la segunda, el triunfo de Menem en las elecciones de 1989, unido al deceso de Aricó en 1991, provocarán la renuncia de Beatriz Sarlo al Club y de un nutrido grupo que se irá con ella: Adrián Gorelik, Jorge Dotti, Rafael Filipelli y Hugo Vezzetti. Del grupo de *Punto de Vista* quedaron en el Club: Carlos Altamirano, María Teresa Gramuglio e Hilda Sábato. Respecto de la última de esas crisis y de su cierre final en 2008, refiere Claudia Hilb:

*Con el correr de los primeros meses y años del gobierno de Néstor Kirchner creció la adhesión a su gobierno dentro del Club. Había algunas cosas que a muchos nos parecían interesantes, sobre todo la manera de retomar las riendas de la política nos parecía muy interesante después del gobierno de la Alianza, que había caído en el posibilismo del nada se puede<sup>563</sup>.*

---

563                   Ibíd., p. 157. Este clima que refiere Claudia Hilb es confirmado por esta nota de Juan Carlos Portantiero: “Sumada a la muy fresca experiencia fallida del Frepaso (y por añadidura, de la Alianza con la caricaturesca figura de De la Rúa al frente), la presencia del señor K en el Gobierno ha puesto en cuestión, y de manera dramática, las oportunidades de recrear una fuerza de izquierda democrática en nuestro país. En verdad, Kirchner, que en un principio parecía ser sólo el candidato que podía incomodar el patético retorno de Menem al Gobierno, transformó esa pura negatividad en una dinámica de realizaciones positivas. Poco a poco fue superando el vacío de sociedad que vivió la política desde los tiempos finales de la Alianza, y a partir de una firme reconstrucción de la autoridad presidencial, rehabilitó valores que el colapso de 2001-2002 había desteñido. Y esa restitución de autoridad (que a la vez le permitía superar el temor colectivo de que sólo fuera un títere de los caciques que le habían prestado sus votos) se basó en el énfasis sobre temas que podrían calificarse como republicanos, esto es, atentos a la recuperación del valor de las instituciones en la construcción de una democracia “normal”. Hacia el pasado, tratando de concluir con las deudas que había dejado el terrorismo de Estado; hacia adelante, con medidas tan reclamadas por la sociedad como el enjuiciamiento y el reemplazo de los jueces emblemáticos de la Corte Suprema menemista. A lo que habría que agregar la dignidad con que enfrentó las primeras discusiones con los acreedores externos e internos de la deuda pública [...] Ese camino ideológico y también político que puede combinar autonomía para proponer agendas de reforma (y realizarlas cuando se controlan poderes locales), junto con acompañamiento en los grandes temas que el Gobierno Kirchner parece decidido a

En 2008 fallecieron Juan Carlos Portantiero, Oscar Terán y Jorge Tula, cerrando así el intenso ciclo que el Club había iniciado en 1984.

Volvamos a nuestra *lectura*. En 1984, Aricó asume la dirección de una colección de textos en la editorial Folios titulado “El Tiempo de la Política”, un emprendimiento ligado a la labor de animación cultural de la Librería Foro Gandhi, fundada por Elvio Vitali, ex militante de la Juventud Peronista y de Montoneros que también había compartido el exilio mexicano. Allí Vitali se vinculó con Mauricio Achar, dueño de librería Gandhi en el DF. Trabajó en la librería como empleado y trabó amistad con él. La librería mexicana es el antecedente directo de lo que luego sería la Librería Foro Gandhi en Buenos Aires: un espacio intenso de animación cultural y política que reunía a intelectuales retornados del exilio, a otros que habían permanecido en el país y a una nueva generación de intelectuales en ascenso<sup>564</sup>.

En esa colección, Aricó introdujo *El concepto de lo político* de Carl Schmitt. El volumen incluye, además, la “Teoría del partisano” y las “Notas complementarias al concepto de lo político”. En la *Presentación* Aricó da cuenta de un giro que pondrá a toda su reflexión sobre la democracia más allá de las condiciones en que ésta venía dándose desde la época de *Controversia*. En primer lugar, la presentación toma nota de cierta sorpresa con la que los lectores pueden recibir el aporte y, en este sentido, la misma funcionará como “expresión de motivos”<sup>565</sup> de la propuesta. Se trata de una operación de recu-

---

plantear, puede resultar un objetivo plausible para reiniciar el camino hacia una izquierda democrática. No es fácil. Llevará tiempo. Necesitará imprescindiblemente ser ampliado en su convocatoria. Pero es posible y, sobre todo, es necesario. A muchos, creo, nos gustaría participar de ese proceso (Portantiero, Juan Carlos, “¿Es necesaria (y posible) una izquierda democrática?”, en *La Ciudad Futura*, N° 55, Buenos Aires, 2004, pp. 3-4).

564 Elvio Vitali fue uno de los primeros animadores de la candidatura presidencial de Néstor Kirchner. Fue director de la Biblioteca Nacional bajo su presidencia y diputado por el Frente para la Victoria en la legislatura porteña. Falleció en el año 2005, a los cincuenta y tres años. Una semblanza de su trayectoria en Moreno, María, “El andariego” en Radar, suplemento de cultura de *Página/12*, Buenos Aires, 15 de febrero de 2009. [En línea] Extraído el 10/05/2013 de <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-5109-2009-02-15.html>

565 Aricó, José, “Presentación”, op. cit., p. IX.

peración para la izquierda de alguien “cuyas ideas excluyen de tal operación”<sup>566</sup> para una visión maniquea y reduccionista que traslada al terreno de las ideas una lógica unidimensional: “la responsabilidad editorial debiera extenderse, quiérase o no, a los autores que publica”<sup>567</sup> y a sus puntos de vista, según tal visión.

Aricó explicita el punto de vista desde el cual asume su tarea como editor: “empresa de cultura o, para decirlo con mayor precisión de cultura “crítica”. El adjetivo enfatiza la necesidad que acucia al pensamiento transformador de instalarse siempre en el punto de vista de la “deconstrucción”, en ese contradictorio terreno donde el carácter destructivo de un pensamiento que no se cierra sobre sí mismo es capaz de transformarse en constructor de nuevas maneras de abordar realidades cargadas de tensiones y de provocar a la vez tensiones productivas de un sentido nuevo”<sup>568</sup>. Esta determinación con la que Aricó cualifica su propio trabajo como editor, revela huellas de la lectura de Walter Benjamin y de Gramsci y es un índice de su modo de leer, de su comprensión de los vínculos entre cultura crítica y política. El uso del término *deconstrucción* para referirla expresa también un modo de tratar con los textos.

Como es sabido, para Gramsci, el sentido común, la hegemonía hecha *sentido*, no es un todo orgánico, sino un relato con el poder de ser verosímil y por tanto ampliamente aceptado –no libre de contradicciones– en el cual la literatura cumple una función estructurante fundamental de la cultura, de ahí su interés por la relación entre *literatura y vida nacional*. Podría decirse que siempre funciona un *interpretante final* en una época y que no es, en modo primario, *alguien* sino un proceso, un modo de organizar el sentido. Esa potencia heurística para articular el *sentido* en una extensión *común*, Gramsci la atribuye a la literatura, que para él no es un arte particular, sino un tipo de escritura con alcance popular, capaz de estructurar la cultura, de volverla *natural*, o al menos, de darle esa apariencia. Casi podría decirse que el primer procedimiento de la hegemonía es naturalizar la ideología, borrar las huellas de las contradicciones que habitan el relato.

---

566      Ibíd.

567      Ibíd., p. X.

568      Ibíd.

Ahora bien, ante esto, ¿qué le cabe a la crítica? La crítica opera o interviene de manera deconstructiva porque por más *eterna* que sea la ideología, por más hegemónica que se pretenda, es impotente para borrar todas las huellas y marcas de las contradicciones que la habitan. Como afirma Hugo Mancuso: “El crítico social es quien debe detectar, señalar, explotar las contradicciones (presentes en el sentido común) para producir la modificación cualitativa de la estructura discursiva”<sup>569</sup>. El trabajo de una contra hegemonía popular, o de una alternativa real de poder al poder de los grupos y clases dominantes demanda este trabajo que no se realiza de manera espontánea ni que es cubierto por una simple *estructura de rebelión*. De ahí la lucidez de Aricó en no abandonar el problema de las relaciones entre intelectuales y pueblo como un mero problema de culpabilidad *gorila*, propio de la década del sesenta, sino de entenderlo como un problema específico a resolver en orden a explicitar las contradicciones del sentido común para re organizar el sentido de otra manera, de manera alternativa e instituyente, en este caso, de manera socialista.

Sólo asumiendo esta necesidad de proceder de manera deconstructiva es posible “admitir la riqueza inaudita de lo real y medirnos con el espesor resistente de la experiencia sin perder ese obstinado rigor con que pretendemos –o deberíamos pretender– construir sentidos en un mundo sin ilusiones. Sólo así la interpretación puede abrirse a la historia y configurarse como saber crítico, *cultura de la crisis*, o, en fin, *cultura crítica*”<sup>570</sup>. En esta síntesis notable es posible localizar el derrotero último de la trayectoria que dibuja la práctica discursiva de Aricó. El mismo pugnará por inscribirse una vez más en la herencia de Marx, de un Marx atópico y solitario, *no marxista* y, por esa misma razón, en la crítica de todo lo cristalizado y desechable que hay en el marxismo. La crítica demoledora en el propio Marx es presentada aquí como “deconstrucción de la Economía Política como verdadera ciencia del poder de su época”<sup>571</sup>, punto de máxima tensión que “mantiene abierto el modelo allí donde precisamente tendía a cerrarse”<sup>572</sup>. Digamos que esta lectura de Aricó encuentra consenso hoy en la denominada *Nueva lectura de Marx* que

---

569 Mancuso, Hugo, *De lo decible, entre semiótica y filosofía*, Sb, Buenos Aires, 2010, p. 197.

570 *Ibíd.*, p. X.

571 *Ibíd.*, p. XI.

572 *Ibíd.*

se desarrolla en Alemania, a partir de la obra de George Bakhaus y de Michel Heinrich<sup>573</sup>, entre otros autores. Por caso, tampoco es arbitrario vincularla a la lectura de Marx que el propio Jacques Derrida acometerá en el apogeo de la *hora de los sepultureros*, a comienzos de la década del noventa<sup>574</sup>.

Esta crítica, en opinión de Aricó, no tuvo continuadores en el marxismo. La propuesta polémica es leer a Schmitt como un *proseguidor* de Marx. Schmitt fue ideológicamente un reaccionario, crítico del liberalismo y del parlamentarismo, como así también de todos los efectos que la Ilustración descargó sobre la política. En este sentido, Aricó no hace más que reconocer que Schmitt está en las antípodas de Marx. Sin embargo, hay algo en lo que Marx y Schmitt estarían de acuerdo: en la determinación esencialmente *política* de la economía. Esa crítica de Marx a la *ciencia* del poder de su tiempo,

*...al carácter neutralizante que desempeñaba la abstracción del cambio. En aquello que la Economía Política se empeñaba en presentar como no político, en la neutralidad del cambio entre capital y fuerza de trabajo, Marx descubría la emergencia de lo político: la antítesis de clase y la consiguiente lucha*<sup>575</sup>.

Aspecto equivalente al carácter neutralizante de lo político que asume para Schmitt el universalismo liberal, fundado en premisas morales y humanitarias, es decir, no políticas. Después de Marx, el marxismo habría quedado atrapado en la centralidad que el ordenamiento burgués otorgó a lo económico como expresión de su propia conquista del mundo, sostiene Aricó. En este sentido, “el desmedido apego de sus discípulos al terreno en que se situó su crítica y la transformación de su visión del mundo en una filosofía de la historia de matriz hegeliana, condujo a acentuar ciertos límites subyacentes en

---

573 Cf. Heinrich, Michel, *Crítica de la economía política, una introducción a El Capital de Marx*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008.

574 “Quizá ya no se tenga miedo a los marxistas, pero se teme aún a ciertos no marxistas que no han renunciado a la herencia de Marx, criptomarxistas, seudo o para marxistas, que estarían dispuestos a tomar el relevo, bajo unos rasgos o entre unas comillas que los angustiados expertos del anticomunismo no están preparados para desenmascarar” (Derrida, Jacques, *Espéctros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, op. cit., p. 64).

575 Aricó, José, “Presentación”, op. cit., p. XI.

la empresa marxiana”<sup>576</sup>. Como afirma Jorge Dotti, éste es el núcleo de la interpretación de Aricó: desenganchado Marx del marxismo, la relación con Schmitt puede ser planteada en términos de crítica política<sup>577</sup>. Anotemos brevemente que, en esta lectura encuentran continuidad las líneas metapolíticas ya transitadas por Aricó en los años sesenta: la resistencia a la clausura objetivante propia de la teoría social moderna y el carácter constitutivo de los procesos culturales en la política. Dicho de otro modo, la relevancia incontestable del elemento subjetivo en toda política de emancipación.

El aporte de Schmitt en el que Aricó está interesado es el que permite dotar a lo político de autonomía en relación con filosofías de la historia universal y de cualquier otra justificación normativa externa, como la que identifica sin más lo político con la esfera estatal burocrática o el orden liberal. De allí al nihilismo apolítico que hace de la técnica el sustituto de la política, hay nada más que un paso, como bien saben los cultores de la vulgata neoliberal y de la restauración conservadora que es su motivo. Es sabido que la lógica que sustenta esa autonomía para Schmitt es el criterio conceptual amigo / enemigo; tal criterio es fundante de la política en cuanto tal. Pero esta condición que se ha prestado a numerosos malentendidos, no hace referencia al *inimicus* individual sino al *hostis* público; esto significa que “sólo es enemigo el enemigo público”<sup>578</sup>, esto es: “un conjunto de hombres que siquiera eventualmente, de acuerdo con una posibilidad real se opone combativamente a otro análogo”<sup>579</sup>. Aricó señala que Schmitt es testigo epocal del paso de las contraposiciones interestatales europeas al conflicto social interno, con lo cual

*...participa plenamente del diagnóstico de Lenin que afirmaba que con la finalización de la primera guerra mundial había concluido también de manera irreversible toda una época y comenzaba una nueva cuyo signo distintivo era la guerra civil a escala mundial*<sup>580</sup>.

---

576      Ibíd., p. XII.

577      Cf. Dotti, Jorge Eugenio, *Carl Schmitt en Argentina*, Homo Sapiens, Rosario, 2000, p. 699.

578      Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, op. cit., p. 4.

579      Ibíd.

580      Aricó, José, “Presentación”, op. cit., p. XIV-XV.

La lógica amigo / enemigo se hace patente y manifiesta en la guerra. Pero ése no es su fin ni su meta, sino tan sólo el horizonte existencial del cual toma su sentido. Respecto de esto, Jorge Dotti identifica un énfasis demasiado belicista en la interpretación de Aricó; amigo / enemigo no es una metáfora, esto es verdad; debe ser interpretada en su alcance existencial concreto: esto es, en el ámbito de antagonismos reales, pero no se presupone de ninguna manera con esto la eliminación siquiera física del enemigo, sino tan sólo como posibilidad *latente* y extrema en el conflicto que constituye a lo social y que antecede a la decisión soberana.

Schmitt es deudor en esto del pesimismo antropológico de Hobbes, compartido aun más radicalmente por Spinoza: nada en la naturaleza humana predispone hacia la *civitas*; ésta es construcción, ética, éxodo de esa situación inicial nada favorable. Como muestra José Luis Villacañas, en gran medida, aquello que está en la base de la ontología política moderna, al menos desde 1648, es el enunciado que dice que todo ente busca, ante todo, perseverar en su ser<sup>581</sup>. El modo como Schmitt asume este principio ontológico, como configurador de su concepto de lo político, implica la posibilidad cierta de su intensificación: “El otro se puede intensificar en extraño, y éste a su vez en enemigo, si es visto y presentado como aquel que en caso de conflicto puede llevar a nuestra anulación”<sup>582</sup>, lo cual postula otro aspecto medular de lo político: el carácter o no constitutivo de cierta violencia, de una fuerza de autoafirmación en la cual no es que se *identifique* al enemigo, sino que se lo construye como tal. Desde estas perspectivas, la violencia es constitutiva, pero por eso mismo, sólo una política capaz de asumir esa condición puede ser, al mismo tiempo eficaz para conjurarla<sup>583</sup>, para transformar el antago-

---

581 Este principio, localizable en lo medular de las filosofías de Hobbes y Spinoza, como bien muestra el filósofo español, “es tanto el axioma básico del tratado de Westfalia de 1648 como la divisa que por entonces enunció Cromwell como reguladora de la revolución” (Villacañas Berlanga, José Luis, *Poder y Conflicto, ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, p. 172).

582 Ibíd.

583 “No existe vía pacífica. Digamos que hay maneras no violentas. Pero diría que una cosa es la violencia que surge naturalmente en una sociedad conflictuada, dividida, y otra cosa es trabajar sobre la base de la violencia. Es muy difícil pensar que la violencia pueda ser extirpada del mundo. Una fuerza social de transformación tiene que hacerse cargo de los problemas de una sociedad [...] Una apuesta de transformación puede llevara a ‘impasses’ que solamente puedan ser resueltos por la violencia. Hay que tratar de evitar ese

nismo social en *agonismo* político. Aricó no adscribe a una visión de la política propia de *almas bellas*, al decir de Hegel. No asumir esta condición es el equivalente a condenar a la sociedad a una “cultura de la negatividad”<sup>584</sup>:

*...La violencia larvada en una sociedad que no encuentra canales de participación en la política o a través de movimientos se expresa como violencia sin sentido y una cultura de la negatividad, una cultura de la disuasión, una cultura de la ineficacia de la política*<sup>585</sup>.

Lúcidamente, Aricó entiende que debe asumirse el conflicto como elemento constitutivo de la política, lo cual no implica necesariamente asumir las conclusiones que el propio Schmitt extrae de sus propias premisas: la inviabilidad de la democracia representativa parlamentaria.

Como acertadamente afirma Aricó, la pregunta central de Schmitt es

*¿Cómo evitar la guerra civil? Dicho de otro modo, ¿cuál es el nexo entre la dialéctica histórica y el orden que la controla en una época signada por la crisis de la representación estatal clásica?*<sup>586</sup>;

como muestra el ensayo de Villacañas que mencionamos más arriba, la eficacia de la técnica del “doble desarme” se ve comprometida cuando los fenómenos de autoafirmación adquieren dimensiones de masas: “Sin ninguna duda, una de esas situaciones fue la época que se inició tras 1918 y acabó en 1945”<sup>587</sup>, claro está, si excluimos las luchas de liberación nacional que jalonan la entera historia latinoamericana, asiática y africana del siglo XX. Esa historia europea y el modo como fue considerada, desde Max Weber a Helmut Plessner,

---

camino [...] El capitalismo no cederá sin violencia” (Aricó, José, “La teoría es como el búho de Minerva”, entrevista para la revista ecuatoriana *Ciudad alternativa*, 1989, en *Entrevistas 1974-1991*, op. cit., p. 226).

584 Ibid., p. 210.

585 Ibid.

586 Aricó, José, “Presentación”, op. cit., p. XV.

587 Villacañas Berlanga, José Luis, *Poder y Conflicto, ensayos sobre Carl Schmitt*, op. cit., p. 174.



permite “adscribir verosimilitud a un proyecto constituyente según el modelo decisionista y conflictivo de Schmitt”<sup>588</sup>.

La reflexión de Aricó es índice de una lectura marginal de la política en el marco de la democracia a construir, desde la historia de las imposibilidades latinoamericanas, desde una mirada atenta a las derrotas del sujeto transformador que viene caracterizando su enfoque crítico. Aricó advierte, a partir de su lectura de Schmitt, el riesgo que acecha al Estado de derecho: resolverse como neutralización de lo político y como mera legitimación fáctica de un orden dado de cosas: el orden de la mercancía y de las corporaciones que se la reparten; es decir, resolverse en la legitimidad liberal clásica que deja intocado el problema relativo a cómo imaginar una transformación de la cultura política en un sentido social avanzado. Esta cita algo extensa, da cuenta, a nuestro criterio, de esa perspectiva:

*El estado de derecho, en cuanto mero custodio y garante del ordenamiento institucional dado, acaba finalmente por quedar prisionero de éste. El equilibrio sobre el que se sustenta el automatismo normativo ya no está en condiciones de admitir innovaciones y transformaciones: cuando más, podrá apenas ser reajustado. Pero una vez que se alcanza este último extremo de la neutralización que Schmitt identifica con la era de la técnica, el equilibrio se resquebraja comprometiendo al estado en su conjunto. Al extenderse a la política la forma de contrato, la dinámica pluralista del conflicto y del cambio entre los diversos grupos de presión y cuerpos institucionales conduce inexorablemente a la disolución de la unidad soberana del estado*<sup>589</sup>.

Estas advertencias de Aricó, se traducirán como una crítica concreta del riesgo de posibilismo que acecha a las democracias a construir después de las dictaduras.

La contracara de esta neutralización de la política es un concepto de lo político que se orienta a recuperar los alcances de la decisión soberana que el estado liberal ha perdido: “La acción política para Scmitt es sobre todo opción, riesgo, decisión: ‘producción de un mito’ que no deja espacio libre y que compromete al sujeto impo-

---

588      Ibíd.

589      Aricó, José, “Presentación”, op. cit., p. XV.

niéndole la elección”<sup>590</sup>. Esta interpretación de la intensificación, en la que se revelan marcas de la lectura de Gramsci –la referencia a la *producción de un mito*– como forma que adopta la decisión soberana, debe buscarse en las consideraciones de Gramsci sobre el Moderno Príncipe en el cuaderno especial que contiene las *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno* que oportunamente el propio Aricó tradujera para las ediciones de Lautaro a comienzos de los años sesenta. Dice allí Gramsci:

*El Príncipe de Maquiavelo podría ser estudiado como una ejemplificación histórica del “mito” soreliano, es decir, de una ideología política que no se presenta como una fría utopía, ni como una argumentación doctrinaria, sino como la creación de una fantasía concreta que actúa sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar una voluntad colectiva*<sup>591</sup>.

La decisión soberana trae al ámbito de la política el antagonismo ya existente en el plexo social y pone a todos los partícipes ante la alternativa de tener que tomar partido.

Esta reformulación del enfoque de Aricó sobre la política tendrá consecuencias concretas que se tornarán visibles en sus intervenciones en *La Ciudad Futura* y en otros ámbitos. Como puede verse claramente, la revalorización que Aricó hace del decisionismo schmittiano mantiene claras diferencias con la concepción de “pacto democrático”<sup>592</sup> que avanzan algunos de sus compañeros del Club de

---

590      Ibíd., p. XIII.

591      Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984, p. 10.

592      Aquella pregunta central de Schmitt que Aricó identifica como la búsqueda del camino más eficaz para evitar la guerra civil, Emilio de Ípola y Juan Carlos Portantiero la enuncian del modo siguiente: “¿Por qué y en qué condiciones es preferible el orden a la anarquía?” A la que califican como “pregunta central de la filosofía política” que siempre aparece en épocas de crisis. Para estos amigos de Aricó, la única respuesta a esta pregunta, una vez supuesta la producción de subjetividades plurales que surge de la crisis, es la noción clásica de *pacto*. Desde esta noción, la política se presenta como “juego colectivo basado en un sistema de reglas constitutivas”. Si bien el concepto clásico de Pacto puede remontarse a la misma raíz hobbesiana a la que remite el pensamiento de Schmitt, el acento está puesto en el carácter intersubjetivamente reglado del mismo, en la dirección de una concepción deliberativa de la política. (Cf. Portantiero, Juan Carlos y Emilio de Ípola, “Crisis social y pacto democrático”, op. cit., p. 175-177). Desde enfoques más próximos a Schmitt, se ha señalado que, precisamente, *política* es la lucha por re definir esas reglas, además de señalar

Cultura Socialista, como mediaciones para pensar el orden democrático a construir y las nuevas subjetividades –plurales– sobre las que ese nuevo orden puede constituirse.

La lectura de Aricó es permeada por la recuperación de Schmitt hecha por algunos intelectuales italianos del ámbito de la izquierda, como Giacomo Marramao, Angelo Bolaffi y Carlo Galli, entre otros<sup>593</sup>. En estos autores que también se ven ante el desafío de pensar la política después de una época de convulsiones profundas e intensificación armada, Aricó encuentra interlocutores que le permiten continuar una conversación largamente sostenida con el pensamiento italiano de herencia marxiana, conversación que se expresa en sus intervenciones con la modalidad crítica de una *traducción*. Desde allí Aricó reconstruye su lectura del estado liberal apolítico y tecnocrático como antesala de la crisis que conduce al estado total fascista, eliminador de cualquier pluralismo. A diferencia de los críticos liberales de Schmitt, Aricó considera que la adhesión del filósofo y jurista alemán al nacionalsocialismo es contradictoria para alguien que fue un crítico agudo de una concepción *ocasionalista* de la política:

*...no pudiendo eludir el riesgo de confundir la “gran oportunidad” con la occasio, implícito en su indiferencia hacia la realidad empírica, Schmitt incurrió con su adhesión al nazismo en ese mismo ocasionalismo contra el que combatió con tanta firmeza*<sup>594</sup>.

Asimismo distingue Aricó entre el carácter ideológicamente conservador del pensamiento de Schmitt y “la filosofía de la vida y la subcultura *völkisch* que conformaron filones ideológicos sustanciales del nacionalsocialismo”<sup>595</sup> que no deben ser, sin más, identificados. Un detalle a tener en cuenta es la remarcada “indiferencia hacia la realidad empírica” que Aricó destaca como parte del error ocasionalista de Schmitt. Esta interpretación es deficitaria. Schmitt no fue un

---

que la visión deliberativa de la política, asume una perspectiva externa, de observador que discute, y no la perspectiva agonística del que se encuentra implicado en un antagonismo real (Cf. Dotti, Jorge Eugenio, *Carl Schmitt en Argentina*, op. cit., p. 871 [ver especialmente la crítica de Dotti al liberalismo deliberativo de Hannah Arendt]).

593 Cf. Dotti, Jorge Eugenio, *Carl Schmitt en Argentina*, op. cit., p. 698 y nota 770.

594 Aricó, José, “Presentación”, op. cit., p. XVII.

595 *Ibíd.*, p. XV.

nazi por ocasión. En realidad, la intensificación de la política frente a la técnica, del ardiente seguidor frente al burócrata, avanzaba en la exaltación de la figura del trabajador propuesta por intelectuales como Ernst Jünger, algo que estuvo en la médula del proyecto nazi.

Pero éste no es el único texto de Aricó sobre Schmitt. En la revista *Punto de Vista*, con el pseudónimo de *Albino Zeni*, el propio Aricó reseña una serie de publicaciones de Carl Schmitt en español que incluye ¡la que él mismo acaba de editar por entonces en la editorial Folios! Es manifiesta la estrategia de Aricó: generar reconocimiento ante cierto retorno de la atención por el filósofo político y jurista alemán; hacer de él una de las voces a intervenir en un debate que, a la vez es una intervención: *qué democracia desde cuáles sujetos*. En este texto se torna más visible aún en Aricó la marca de la relectura italiana de Schmitt, a la vez que una respuesta a las críticas que recibiera la edición de *El concepto de lo político*. Respecto de la pertinencia del aporte schmittiano, dice Albino Zeni:

*...no porque debamos establecer una relación de continuidad entre las categorías que él diseñó en los años veinte y las que el pensamiento político debe imaginar hoy para dar cuenta y contribuir a transformar un mundo ingobernable, sino por el hecho de que sigue siendo nuestro el campo de problemas que sus reflexiones permitieron abrir y que sólo la caducidad de una forma histórica de lo político permitirá cerrar<sup>596</sup>.*

Esa forma de lo político que Aricó ve declinar no refiere sólo las formas leninistas de la guerra civil como guerra de clases, sino que alcanza también al estado liberal despolitizado, como puede concluirse de sus intervenciones del período que venimos reconstruyendo, incluidas las que se refieren a Carl Schmitt.

Respecto de la huella italiana en la reflexión de Aricó, el artículo de *Punto de Vista* destaca el carácter de consulta obligada que adquiere el libro que reúne las actas de coloquio de Padua sobre Carl Schmitt, alentado y financiado por el Instituto Gramsci, en 1980, con el sugestivo título de *La política oltre lo Stato*, con trabajos de Giuseppe Duso, Giacomo Marramao y Mario Tronti, entre otros, al

---

596 Zeni, Albino, "Un clásico de la derecha", en *Punto de Vista*, N° 23, Buenos Aires, 1985, p. 43.

tiempo que se recomienda la nota de Pietro Ingrao sobre el alemán publicada en una edición anterior de la revista, muy probablemente, una contribución del propio Aricó desde su oficio de traductor. Respecto de la resistencia de la izquierda para aceptar la necesidad de medirse con un pensamiento como el de Schmitt, dirá Albino Zeni que, precisamente, porque la categoría de lo político asume en Schmitt “un agónico fundamento existencial y trágico sólo podemos pensar más allá de él”<sup>597</sup>. Pensar más allá de Schmitt, sin embargo, no es negarlo, o ignorarlo, sino, precisamente, medirse con su pensamiento y con las problemáticas que abre:

*Es esto sin duda lo que nos ha querido indicar el prologuista de la versión de El concepto de lo político ofrecida por Folios, cuando defiende la conveniencia y la necesidad de que un público de izquierda aprenda a leer con inteligencia a un gran teórico de la derecha*<sup>598</sup>.

No deja de ser una ironía el modo como Zeni pone en cuestión la eficacia de las razones de Aricó, para señalar que “el mismo hecho de que se sienta obligado a exponerlas indica la presencia de un rechazo, yo diría más bien de un prejuicio que las razones bienintencionadas no alcanzan a eclipsar”<sup>599</sup>. Esta necesidad de medirse con Schmitt para pensar las determinaciones de una democracia social avanzada, es reclamada hoy por Chantal Mouffe en el marco de las mismas democracias liberales. No podemos más que mencionar aquí el núcleo de su argumento y algunas consecuencias que se siguen del mismo, de manera próxima con las demandas de Aricó.

El núcleo central de la crítica de Schmitt al liberalismo político, desde la perspectiva de Mouffe, es el concebir la igualdad de los seres humanos en términos abstractos y no políticos. Para que haya igualdad real, ésta debe ser algún tipo de igualdad substancial, esto es: los ciudadanos deben compartir una sustancia común. Esa sustancia común no está dada de antemano; es el resultado de una tensión ineliminable entre dos lógicas en conflicto: el universalismo liberal abstracto y el igualitarismo político en el que se construye concretamente el *demos*, como sujeto político instituyente:

---

597      Ibíd., p. 42.

598      Ibíd.

599      Ibíd.

*Nunca es posible lograr una resolución o un equilibrio final entre esas dos lógicas en conflicto, y sólo pueden existir negociaciones temporales, pragmáticas, inestables y precarias de la tensión que se da entre ellas*<sup>600</sup>,

tal, según la filósofa belga, el núcleo constitutivo de la “paradoja democrática”.

Como muestra Jorge Dotti en su investigación sobre Carl Schmitt en Argentina, en los comentarios bibliográficos sobre la edición de *El concepto de lo político* prologada por Aricó “prevalece el tono crítico motivado por el *nazismo* de Schmitt”<sup>601</sup>; pero no sólo. Las críticas apuntan también al decisionismo soberano como opuesto a la deliberación pacificadora, considerada ésta como consubstancial con la democracia, y a la *estadolatría* de la posición schmittiana que obstruye, según esta crítica, la reconstrucción de la sociedad civil. La primera de estas críticas es formulada por Carlos Strasser y la segunda por Juan Carlos Portantiero. Ambas alcanzan el sentido de la propuesta de Aricó. Sin embargo, Dotti señala a propósito de la crítica de Strasser que “Hablar de un schmittianismo de Aricó es exagerado”<sup>602</sup>, en todo caso, puede pensarse en

*...la extemporaneidad del gesto de alguna manera vanguardista de Aricó, en una Argentina que está saliendo de la dictadura, el terror y la violencia y que se esfuerza por construir una democracia, con una opinión pública esperanzada en que ciertos motivos ético políticos de la tradición liberal sean incorporados al imaginario colectivo, a las normas e institutos jurídicos y a las prácticas convivenciales, como paso necesario para evitar los males del pasado*<sup>603</sup>.

Sin embargo, la concepción decisionista de la política democrática, no es episódica en Aricó.

Más que un gesto extemporáneo, Aricó parece considerar que es oportuno y necesario no identificar democracia con orden liberal,

---

600 Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática, el peligro del consenso en la política contemporánea*, Gedisa, Buenos Aires, 2012, p. 61.

601 Dotti, Jorge Eugenio, *Carl Schmitt en Argentina*, op. cit., p. 707.

602 *Ibíd.*, p. 722.

603 *Ibíd.*, p. 705.

para no repetir la catástrofe *weimariana* que está en el centro de la reflexión de Schmitt. Si, como señala Dotti, el “nervio” de la presentación de Aricó es la “crítica al liberalismo”<sup>604</sup>, lo es en el marco en el que se incrusta su reflexión sobre la democracia, en una posición que rechaza tanto el cinismo como la utopía, pero sin renunciar a la necesidad de transformar un orden social que ya por entonces es percibido por el propio Aricó como *crisis de civilización*. Como tendremos oportunidad de ver, los motivos que Aricó esgrime teóricamente en su presentación del texto de Carl Schmitt, se traducirán en análisis concretos en su crítica política del derrotero del proyecto político alfonsinista.

Las lecturas sobre *La Ciudad Futura* tienden a solapar en bloque las posiciones ideológicas del comité editor integrado por Aricó, Juan Carlos Portantiero y Jorge Tula<sup>605</sup>. Sin embargo, ni Aricó formó parte del Grupo Esmeralda, ni sus intervenciones en torno a la democracia en esos años pueden ser englobadas en un resumen crítico en torno a la categoría de *ciudadano*, como adscripción a una democracia política sin atributos. Aricó mantuvo cierta distancia, puntualmente crítica respecto del proyecto de Alfonsín, aun cuando esa situación, como bien ha señalado Beatriz Sarlo le implicara estar en “el medio” de posiciones políticas que tensionaban la vida del Club de Cultura Socialista. Hemos visto, a lo largo de esta indagación que esa posición tensionada no le era extraña a Aricó y que, a diferencia de otras constelaciones conceptuales, la de Aricó hace de la crisis un lugar productivo y no meramente una instancia incómoda a ser superada, ni siquiera en nombre de la tranquilidad apaciguadora que otorga el esclarecimiento conceptual. Algo que se hace explícito y adquiere cierto tono deconstructivo en la presentación del texto de Carl Schmitt que visitamos más arriba, pero que constituye el largo aliento de su trayectoria.

La revista *La Ciudad Futura*, que retoma el nombre del periódico que Gramsci editara en Turín en 1917, fue un proyecto de un grupo de miembros del Club de Cultura Socialista que pronto fue identificada como órgano de expresión del mismo. En el editorial del

---

604      Ibíd.

605      Cf. Galende, Federico, “Los 80 de Alfonsín. Un recuerdo crítico resumido”, en *Pensamiento de los confines*, N° 23/24, Buenos Aires, 2009; Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos*, op. cit., pp. 321-322.

primer número, sus editores se identifican como alentadores de una opción *democrática y socialista* cuya concepción apunta a ser “una de las formas de organización de una presencia cultural de izquierda”<sup>606</sup>. El editorial identifica a los contradestinatarios del proyecto: “la izquierda argentina en sus variantes comunistas y socialistas – también aquella de origen nacionalista o populista–, los militares cavernícolas, la Iglesia y los polizontes, los gremialistas amnésicos y los fascistas...”<sup>607</sup>. Para los editores de la revista, lo que une a todos estos grupos es la resistencia al cambio y a la consolidación política del proyecto surgido de la voluntad popular en 1983. Sin embargo, el editorial se cierra con esta afirmación contundente: “No somos alfonsinistas, ni radicales, ni socialdemócratas. Somos simplemente socialistas que tenemos una convicción compartida”<sup>608</sup>. Un lugar de enunciación difícil de imaginar en la actualidad, y a la vez necesario. En el editorial se explicita la voluntad de disputar un espacio específico en la política de izquierda:

*Procuraremos ser un elemento activo en la construcción de una democracia social avanzada no porque hayamos renunciado a nuestros ideales socialistas sino porque es la única forma de ser fieles a ellos*<sup>609</sup>.

Otro índice o marca que se hace explícito en estas declaraciones es la que avanza cierto diagnóstico, de raíz gramsciana, de largo aliento en Aricó, en torno al conflicto constitutivo de las sociedades latinoamericanas: el conflicto entre tradición y modernidad.

Ya en el número dos de la revista, Aricó advierte los riesgos que acechan a la construcción alfonsinista expresada en el Suplemento del número uno bajo la pregunta “¿Una nueva República?”. En su intervención en torno a las formulaciones allí vertidas, titulada “Una oportunidad de ponernos al día”, hay señales que dan cuenta de aquella dislocación del sujeto popular como lugar de agregación, de la crítica política del presente que Aricó acomete desde su lectura del decisionismo schmittiano y desde una concepción de la democracia como democracia social avanzada. La crítica de Aricó tiene un doble

---

606 *La Ciudad Futura*, N° 1, Buenos Aires, 1986, p. 3.

607 *Ibíd.*

608 *Ibíd.*

609 *Ibíd.*



destinatario: por un lado, la ausencia de iniciativa política, de la necesaria decisión soberana que debería acompañar al discurso político oficial en orden a alentar la construcción de una nueva subjetividad política; por otro, la indiferencia de las formaciones de izquierda en torno a la necesidad de una reforma política capaz de crear canales reales de participación en la toma de esas decisiones; capaces de reconfigurar la vida social y política del país y de imprimirle un horizonte político a esas reformas.

Respecto de lo primero, Aricó infiere con razón que nadie, salvo el arco de la derecha reaccionaria, puede dudar acerca de “la *necesidad* de la conquista de un orden político sustentado en una democracia social avanzada, con formas de intervención de más amplia participación social y política, con una profunda democratización del poder y una mayor socialización de la vida económica”<sup>610</sup>. Pero esta necesidad no llega a constituirse como voluntad, ni como decisión política:

*No creo que exista en la sociedad, en sus instituciones representativas, en sus estamentos políticos y profesionales, en sus dimensiones ideológicas y culturales, el suficiente consenso, la necesaria voluntad reformadora, el perdurable compromiso político que torne viables las reformas institucionales que el país requiere*<sup>611</sup>.

Este déficit se manifiesta claramente como una concreción analítica de aquella necesidad que Aricó vislumbraba teóricamente en su *traducción* de Schmitt.

La misma se reiterará en otra intervención de Aricó de la misma época, en Lima, también en torno a la democracia, que deja traslucir más aún esta marca *decisionista*. A pesar de su extensión, vale la cita, no siempre tenida en cuenta, cuando se refiere el tema de la democracia en Aricó:

*La democracia no es asimilable a la forma liberal de derecho; vale decir, a la norma liberal democrática. Tampoco es una forma débil de procedimiento. Es un hecho nuevo, y hay que entenderlo como un hecho nuevo. Es un producto de la modernidad, es la única po-*

610 Aricó, José, “Una oportunidad de ponernos al día”, op. cit., p. 36.

611 Ibíd.

*sible verdad en nombre de la cual se puede poner en cuestión la decisión que preside este artificio normativo [...] Alcanzar el lugar de quien decide, ser el que decide. El nuevo tiempo de la democracia, entonces, no es sólo el tiempo de la forma jurídica cristalizada de la igualdad de derechos sino el tiempo de la posibilidad, en adelante, de poder alcanzar el puesto de quien decide, y la democracia crea los mecanismos por los cuales esto está siempre en discusión*<sup>612</sup>.

Este concepto de democracia, como *lugar vacío* del poder a ser disputado, avanzaba por los mismos tiempos en que Aricó producía estas intervenciones, desde algunos textos seminales de Claude Lefort y será fecunda en las elaboraciones posteriores de Chantal Mouffe.

La falta de decisión soberana y de fuerzas sociales y culturales en las cuales ésta pueda tomar carnadura, se alimentan para Aricó

*...de un pasado consolidado como creencia y de un presente plegado pasivamente a la presión de las cosas. Se quiere lo que no se tiene, pero se descreo de poder lograrlo. El presente subvertido se proyecta fantasiadamente al futuro y se desencadena así todo lo reprimido, pero nada se hace para comprender la realidad del presente y transformarlo [...] Se sueña con los ojos abiertos y se soporta con rabia lo que existe*<sup>613</sup>.

Este déficit condena al régimen democrático a la forma vacua del posibilismo, y lo cristaliza en una identificación formal sin más con el derecho instituido. Quedan así sin respuesta “las demandas de intervención colectiva que *desbordan los límites y flaquezas de las instituciones del constitucionalismo liberal clásico*”<sup>614</sup>. La plasticidad de la crítica aricociana es por demás elocuente:

*Cuando se afirma que los cambios son necesarios, pero que es preciso esperar momentos de mayor tranquilidad para hacerlos, se supone que se puede alcanzar la “tranquilidad” sin el cambio. En mi opi-*

---

612 Aricó, José, “El difícil camino de la reforma democrática”, en Adrianzen, Alberto, *Lo popular en América Latina ¿Una visión en crisis?*, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, 1992, p. 306. (Cursivas: GR).

613 Aricó, José, “Una oportunidad de ponernos al día”, op. cit., p. 36.

614 Ibíd. (Cursivas: GR).

*nión ésta es una de las formas de soñar con los ojos abiertos porque se afirma en una creencia que rechaza las lecciones de los hechos y desplaza a un futuro imprevisible una necesidad del presente*<sup>615</sup>.

Esta *flaqueza de lo político* es el problema de fondo sobre el que pivotea la ausencia de una tradición democrática representativa como forma de gobierno en Argentina:

*Se imaginaba una República posible cuando efectivizarla significaba de hecho burlar la soberanía popular. Pero cuando ésta encontraba el camino de abrirse paso, la ingeniería política cedía el puesto a la defensa del statu quo*<sup>616</sup>.

Para alguien como Aricó, afilado lector de Gramsci, las consecuencias políticas de identificar democracia con orden liberal, se traducen en los alcances deficitarios del significado de la democracia y de la política para quienes son solicitados como sujetos activos del mismo proceso. Una democracia posibilista, deflaciona el mismo significado político de la democracia y abre puertas insospechadas a la tentativa autoritaria.

Apuntemos brevemente dos cuestiones que retomaremos en nuestras conclusiones. La primera referida a la distancia entre derecho y política en la concepción de Aricó. Democracia no es para Aricó un simple ajustarse a las instituciones republicanas como si éstas fueran una entelequia sin historia; tampoco es la sustitución de las “normas para reglar el conflicto”<sup>617</sup> por la plaza en la que se oculta la “corporativización de los actores sociales”<sup>618</sup>. Es, más bien, positivamente, la decisión soberana de transformar esas normas en la dirección de las demandas de las mayorías para dar forma a aquello que hasta ese momento sólo encuentra su expresión en el desborde de las demandas respecto de los límites del constitucionalismo liberal. Aricó está pensando en una forma instituyente de democracia –“forma nueva”– dice en su intervención en Lima, “inérita” –repetirá en otras intervenciones– capaz de asumir el conflicto y de canalizarlo en un proceso de reformas sustantivas. Algo que aún hoy enloquece

---

615      Ibíd.

616      Ibíd.

617      Ibíd.

618      Ibíd.

a los cultores del derecho en una perspectiva institucional clásica. La política *asedia* al derecho, como “derecho a tener derechos” y no se somete al arbitrio de lo meramente dado. Por eso las formas jurídicas no son mera “apariencia” como supone cierto discurso de izquierda pretendidamente revolucionaria –para Aricó más “anacrónico” que transformador– sino que son constitutivas de lo político como *forma* sustantiva de las reformas. Y es en esta dirección que avanza la segunda cuestión que retomaremos en nuestras conclusiones y que confluye con la crítica de Aricó a las izquierdas realmente existentes.

Así como la política no es sólo proyecto sino también decisión, acción, producción de un mito capaz de convocar a la transformación de la sociedad, en una dirección capaz de conjugar las demandas de libertad y de igualdad, la política implica también algo más que un posicionamiento puramente ideológico. Concretamente para Aricó, esto tiene consecuencias en dos planos: el de los alcances de la democracia en su determinación de “social” y de “avanzada” y, en el de la pluralidad de los sujetos capaces de hacerla posible. En otras palabras, aquello que plantea esta dislocación en el discurso de Aricó puede sintetizarse en la pregunta que acomete desde muchas de sus intervenciones de mediados de los ochenta: ¿Que significa *reforma* democrática?

En la citada intervención en Lima, Aricó se posiciona dando cuenta de esa dislocación:

*Me resulta difícil hacer una exposición formal porque, como ustedes saben, yo soy sapo de otro pozo. Vengo de otro lugar; no vengo estrictamente de las ciencias sociales, ni me ubico con facilidad en ese plano. Mi pretensión ahora es, más bien, la de historiar ciertas partes, ciertos capítulos, de una historia que ya pereció [...] tengo el dejo de un viejo cominternista, que tal vez aparezca aquí, pero ante ustedes me quisiera colocar en el plano de un buen reformista, de un cabal reformista democrata<sup>619</sup>.*

Este posicionamiento, a nuestro criterio, no debe ser leído en términos evolutivos, sino en el escenario más complejo de las constelaciones teóricas y políticas en las que Aricó construye la tensión de su discurso. Un año antes, en referencia a la historia del movimiento

---

619 Aricó, José, “El difícil camino de la reforma democrática”, op. cit, p. 297.

popular en América Latina, en línea con la crítica de Walter Benjamin a la historiografía positivista, en línea tal vez con las consideraciones intempestivas de Nietzsche, Aricó demandaba “no dar por perdido lo que alguna vez aconteció”; un año después, en 1987, en su clase sobre el populismo ruso en un aula de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, dirá que “nunca nada está perdido, nunca nada desaparece del todo”<sup>620</sup>. En este sentido deben ser interpretadas, a nuestro criterio, sus apelaciones al término deconstrucción que hace su irrupción en la presentación del texto de Carl Schmitt y que Aricó reitera en términos más conceptuales en su intervención en Lima: “...podemos ser más críticos con las viejas categorías; ser más distantes, comprender que cuando afirmamos algo debemos tener la actitud intelectual de negarlo al mismo tiempo”<sup>621</sup>. No pensar estas afirmaciones en términos de evolución de un discurso, o en términos de evolución de una historia social en la cual Aricó estaría estructuralmente anclado, es devolverles el carácter políticamente crítico y teóricamente constructivo que parece decidir su articulación.

Si la demanda del presente es construir un régimen democrático capaz de producir reformas sociales y culturales, el problema aparece a la mirada del cordobés en los términos de

*...cómo compatibilizar la legalidad del movimiento popular, la legalidad de las luchas del pueblo —sin definir al pueblo genéricamente—, la legalidad de las luchas sociales con la gobernabilidad del sistema político*<sup>622</sup>.

Este problema, identificado como el nudo de la democracia a construir, es puesto por Aricó en el centro mismo de otra problemática: el de la modernidad latinoamericana, el de su carácter fragmentario y discontinuo; pero más aún, el de su destino, por esa misma razón, inédito, lleno de posibilidades. Aricó refiere la situación del Perú de los años ochenta como una suerte de “Galápagos donde todo está en formación, donde nada está claramente definido, donde los conceptos no pueden aprehender realidades porque nada corresponde a esos conceptos”<sup>623</sup>. Situación en gran medida extensible a

620 Aricó, José, “El populismo ruso”, op. cit., p. 51.

621 Aricó, José, “El difícil camino de la reforma democrática”, op. cit., p. 297.

622 Ibíd., p. 298.

623 Ibíd.

las incipientes democracias del cono Sur. Esta reflexión, de acuciante vigencia y en gran medida olvidada, algo debería decir a las pretensiones de análisis y de aplicación de teorías sistémicas, funcionalistas y neoinstitucionalistas sobre la democracia en nuestros contextos: si la exigencia de traducción fue para Aricó un imperativo, no lo es menos para las teorías que normativizan el discurso sobre la democracia en nuestras sociedades y que permean ampliamente el territorio de las industrias culturales, con su peso específico sobredeterminante de la opinión pública y sobre los autoerigidos custodios de la institucionalidad. Dicho de manera simple: para la reproducción de la ideología.

Es desde este presupuesto que Aricó considera una vez más “la reconstitución de una teoría de la hegemonía” en el sentido

*...de si una fuerza de transformación es capaz de imprimir una dirección política determinada que opere a modo de organizadora o sintetizadora de un mundo en sí mismo fragmentario, comprendiendo que no hay nada en la propia lógica económica, social y política que lleve a la superación de esa fragmentación; que la fragmentación es, esencialmente, una construcción cultural y política<sup>624</sup>.*

En estas afirmaciones de Aricó pueden verse continuidades varias de la trayectoria que dibuja su práctica discursiva: con su lectura del decisionismo político y con su percepción, de largo aliento, de la necesidad, para cualquier grupo social, de superar posiciones corporativas para constituirse en sujeto político:

*Pensando de esta manera la hegemonía, dejamos de lado los reduccionismos, dejamos de lado la consideración de las clases privilegiadas que están condenadas por un signo de Lucifer o de Dios, a cumplir una tarea inexorable en la tierra<sup>625</sup>.*

Hasta aquí, el discurso de Aricó sobre reforma democrática hilvana el problema de la legitimidad de la lucha social con el de la decisión soberana a partir de la constitución posible de un proceso

---

624      Ibíd.

625      Ibíd.

hegemónico en una cultura democrática. Se trata, a todas luces, de un proceso instituyente, desde abajo, que no puede ignorar el otro polo del problema: el de la gobernabilidad, el de la sustentación del régimen democrático en el tiempo. La respuesta a este problema, la respuesta a la fragmentación constatada como dato de una modernidad discontinua pero a la vez, y por eso mismo, susceptible de resolverse de un modo diferente al de las sociedades nordatlánticas, es decir, no apelando a la neutralidad valorativa de la técnica ni despolitizando el régimen, para Aricó no sólo adquiere una forma sino un contenido político preciso que él denomina *socialismo*. A la serie argumentativa que encadena sujeto social, democracia, hegemonía, Aricó no la concibe sólo como forma, o como modelo ontológico, sino también como un contenido que, por otra parte, a diferencia de lo que sucedía en la tradición de la II y III Internacional, no cuenta ya con ningún reaseguro asentado en la dirección de la historia que un sujeto sustantivo, universalmente destinado, aseguraría.

No hay evolución histórica ni social, más allá de la dirección que los propios sujetos políticos puedan imprimirle a esa historia en términos de construcción de una opción de gobierno:

*En este sentido, pensamos que la construcción del socialismo es una opción que se nos plantea y que esa opción puede ser llevada a cabo o no, y que esto depende, fundamentalmente, de que existan fuerzas políticas, sociales, culturales que estén convencidas de la necesidad de esta tarea, que sean capaces de organizar un discurso verosímil ante la sociedad; que sean capaces de atraer esos sectores a esas propuestas; que sean capaces de pensar alternativas políticas viables y que sean capaces de gobernar.<sup>626</sup>*

Para Aricó, el socialismo es la respuesta a la crisis de modernidad y de civilización en que se encuentra América Latina en el umbral del fin de las dictaduras institucionales de las Fuerzas Armadas, como siniestra síntesis de las derrotas del campo popular. Pero esa respuesta es *opción* y no *destino*; por lo tanto, no admite sujetos previamente destinados a realizarla. El sujeto de esa opción debe ser construido políticamente en el marco de un régimen democrático que para Aricó no se identifica, sin más, como ya hemos dicho pero merece repetirse, con el institucionalismo liberal.

---

626    Ibid.

Dicho esto, la conclusión se impone:

*La posibilidad de un proyecto socialista en América Latina se abre en el instante mismo en que una izquierda es una fuerza de gobierno. En tanto no sea fuerza de gobierno, puede ser apenas una fuerza de contestación*<sup>627</sup>.

Para Aricó, como puede observarse, la gobernabilidad no es un problema en sí mismo, como sucede en la mayor parte de los análisis sistémicos; es un problema fundamentalmente político, inescindible de la legitimidad de las demandas sociales, pero que asedia también a las mismas a constituirse como fuerza política; algo que más allá de cualquier concesión socializante o culturalista, demanda la tarea *activa* de los intelectuales. La lectura de la crisis latinoamericana por parte de Aricó da cuenta, sin embargo, de un “corte entre lo social y lo político”<sup>628</sup>, para advertir que “quizás haya que profundizar en la indagación de ese corte, porque en esa indagación podemos ver los límites de lo social y la incapacidad de la política”<sup>629</sup>. Esos límites, hacia el final de la trayectoria de Aricó, revisitarán el tema intelectuales-sujeto popular, desde una perspectiva altamente vigente, aunque soterrada, para el pensamiento social latinoamericano.

En la nota de *La Ciudad Futura*, advertencia que, lamentablemente, se terminaría cumpliendo en la fallida socialdemocracia alfonsinista, este diagnóstico se reitera y alcanza a las izquierdas realmente existentes, a su incapacidad para sortear esa brecha abierta entre lo social y lo político; incapacidad que para Aricó se asienta sobre ataduras a viejos esquemas interpretativos que le llevan a colocar de manera esquemática todo el terreno de lo político en el campo de la superestructura, como mera apariencia que oculta lo que en verdad acontece en la estructura de lo social, determinada por las fuerzas de producción y las relaciones que ellas instituyen. En aquella intervención Aricó descalifica ese esquema como “una mera tontería”<sup>630</sup> que impide a los marxistas implicarse en el proceso de autocreación de una sociedad nueva, por considerar a la política

---

627      Ibíd.

628      Ibíd., p. 299.

629      Ibíd.

630      Aricó, José, “Una oportunidad de ponernos al día”, op. cit., p. 36.



nada más que como “simulación”<sup>631</sup>; en suma: “La izquierda y su cultura están instalados en la ideología y no en la política”<sup>632</sup>, puesto que colocar toda forma de institucionalidad bajo el apelativo de “burguesa” implica desconocer que “la democracia es un régimen político que no necesariamente prescribe una forma de sociedad”<sup>633</sup>. Para un pensamiento político de izquierda “la profundización de la democracia debe necesariamente incorporar el problema de la reforma democrática del estado y del sistema político como un campo privilegiado de su acción política”<sup>634</sup>. Situar todo el campo de las formas jurídicas en el terreno del poder burgués es, además, para Aricó, una falsedad histórica producto del mismo posicionamiento ideológico:

*Es muy difícil que exista una sociedad burguesa en estado puro. Existe una sociedad sobre la que el capitalismo fija su impronta, pero la sociedad es más que esa definición estrecha que nos impide vislumbrar lo que está creciendo*<sup>635</sup>.

La atención fija en un sujeto dado (clase obrera) impide a las formaciones de izquierda vislumbrar la emergencia de otros sujetos sociales y de nuevas demandas.

Si los sujetos sociales no están destinados a cumplir una misión histórica, como pensó básicamente el marxismo de la II y la III Internacional, si para hacerlo, necesitan constituirse como sujetos políticos e interpelar a la sociedad toda desde posiciones que no pueden ser meramente corporativas, acotadas a intereses sectoriales, la reflexión sobre los mismos se abre a otro componente de la constelación conceptual sobre *reforma democrática* tal como se vislumbra en las intervenciones de Aricó en este período: la cuestión del pluralismo.

Aricó despeja, en primer lugar, la reducción liberal que dice que el sujeto de la democracia es el ciudadano, aun cuando la aceptación del régimen político democrático implique asumir el Estado de

---

631 Ibíd.

632 Ibíd.

633 Ibíd.

634 Ibíd.

635 Aricó, José, “El difícil camino de la reforma democrática”, op. cit., p. 300.

derecho, la democracia no se identifica con la mera aceptación de una serie de convenciones que reglan formalmente la participación ciudadana. Democracia política es el nombre de una serie de condiciones mismas de ejercicio de la democracia y esas condiciones no constituyen su identidad última:

*...no hay continuidad entre el formalismo jurídico del Estado de derecho y la propia democracia. Como tampoco hay un pacto de solidaridad entre democracia y capitalismo. Son dos cosas diferentes y son cosas que pueden ser contradictorias*<sup>636</sup>.

Esta discontinuidad había sido señalada en el exilio por Juan Carlos Portantiero desde las páginas de *Controversia*. El artículo de Portantiero señala con precisión histórica que la identificación entre liberalismo y democracia es tardía, como lo muestran las luchas en torno al voto universal en los mismos países europeos; es decir, sin siquiera rozar el debate entre democracia formal y democracia sustantiva que jalonó los años de la “guerra fría”. Sin embargo, Aricó toma nota, de un problema por entonces emergente y prácticamente invisible para las ciencias sociales, que hoy está en el centro mismo del debate democrático y de las luchas en torno a la democratización de diversas áreas o campos de la experiencia social:

*Me parece que hay una tendencia a afectar el discurso democrático, mostrando como un elemento de su limitación algo que es conatural al proceso democrático mismo: la necesidad de conciliar la simulación de que todos los hombres son iguales con el hecho de que hay una diversidad implícita de razas, edades, de épocas, de sexo, de ingresos, de clases*<sup>637</sup>.

Democracia, lejos de ser la reducción formal de un igualitarismo neutralizante, “es la única posible verdad en nombre de la cual se puede continuamente poner en cuestión la decisión que preside ese artificio normativo”<sup>638</sup>. Como se desprende de estas afirmaciones, democracia para Aricó designa un proceso político no reductible a su forma instituida que tiene lugar desde luchas diversas por alcan-

---

636      Ibíd., p. 302.

637      Ibíd.

638      Ibíd.

zar el *ethos* propio de una sociedad sin gobernantes ni gobernados; luchas en las que la igualdad pugna por inscribirse como *diferencia*, esto es: no luchas en las que la diferencia busca inscribirse como diferencia en un mosaico de particularidades inconmensurables –tal la versión liberal del multiculturalismo–, dimensión ésta que no es expresión de una limitación de la democracia sino de su potencia instituyente. A eso se refiere, a nuestro criterio, la insistencia con que Aricó desestima la identificación de la democracia como “una forma débil de procedimiento”<sup>639</sup>. Más bien, al contrario: “En este sentido, es esencialmente un valor [...] por eso la democracia es inseparable del conflicto. El conflicto es connatural a la democracia”<sup>640</sup>. Y lo es porque los lugares desde los cuales puede avanzar un proyecto de transformación no están prefigurados en el terreno social:

*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 [...] la política en definitiva, produce los sujetos transformadores y no, como se tiende a pensar, los expresa, los representa. Tiendo a pensar que las posibilidades de transformación [...] se alojan en los intersticios de la sociedad o no están situadas en ninguna clase en particular*<sup>641</sup>,

lo cual no significa que “un proceso de transformación pueda hacerse sin las fuerzas del trabajo o contra ellas”<sup>642</sup>. Para que los sujetos sociales devengan sujetos políticos

*...deben encontrar formas de articularse en torno de un diseño, de un proyecto, de un esquema –como se ve, trato de evitar la palabra “modelo”– en singular o en plural, que permita colocar en el horizonte un futuro verosímil*<sup>643</sup>.

El discurso de Aricó compone un concepto de democracia en el que ésta no encuentra garantías en la inercia de un sistema político

---

639 Ibíd.

640 Ibíd.

641 Aricó, José, *Entrevistas. 1974-1991*, op. cit., p. 174.

642 Ibíd.

643 Ibíd.

radicalmente secularizado e iconoclasta. Toma nota de la ausencia de fundamento en el que nos ha colocado cierta radicalización de la modernidad, pero no se resuelve en beneficio de un artificio capaz de contenerla de manera neutralizante, técnico burocrática. El agotamiento de los relatos no elimina su demanda para que haya política. Aun política democrática. Por eso su discurso articula la posibilidad de la democracia como una hegemonía pluralista y socialista<sup>644</sup>. En relación con esta necesidad del discurso para articular una política, Aricó señalará que el propio neoliberalismo se ha construido un mito a medida que le lleva borrar los logros del Estado de bienestar, o peor aún, a identificarlos falsamente como un desvío, cuando en realidad fue la forma efectiva que encontró el capitalismo para resolver la crisis y evitar la expansión de la revolución:

*El neoliberalismo necesita construir una especie de historia mítica donde hay un mercado que asegura la plena libertad de bienes y la expansión de la capacidad de cada uno, pero que ha sido permanentemente desnaturalizada por la intervención estatal. Levanta esta construcción falsa porque deja de lado lo que es una formación económica capitalista. Dato éste que formaba parte en cierto sentido del pensamiento clásico<sup>645</sup>,*

lo cual coloca en otra perspectiva la vieja dialéctica de la polémica revisionista: reforma o revolución. Al asumir lo político densidad propia y una autonomía en relación con los lugares de su constitución en el plexo social, al ser el conflicto, no una posibilidad excepcional que escapa a los márgenes normativos del derecho instituido, sino un elemento constitutivo / instituyente del mismo proceso democrático, la opción entre reforma gradual y transformación radical es decidida por la fáctica correlación de las fuerzas que interactúan en el mismo terreno político:

*No es cierto que haya objetivos reformistas y objetivos revolucionarios, porque los objetivos se convierten en uno o en otro, en virtud de*

---

644 Conjugación que implica que “se plantee aun imaginariamente la liquidación del mercado” (Aricó, José, “El difícil camino de la reforma democrática”, op. cit., p. 303), o como dirá en una entrevista del período: “El socialismo no es un estado ideal sino un concepto ideal para referirnos a todas aquellas formas económicas, sociales, políticas y culturales que apuntan a la construcción de una nueva igualdad, de una forma distinta de producir y de vivir” (Aricó, José, *Entrevistas. 1974-1991*, op. cit., p. 184).

645 Aricó, José, “La teoría es como el Búho de Minerva”, op. cit., p. 227.

*las fuerzas que contradicen la necesidad de alcanzarlos. En países con fuerte represión, el objetivo de sacar un periódico libre es revolucionario, porque sufre restricciones tan grandes que para lograr imponer una prensa libre hay que transformar toda la sociedad en su conjunto*<sup>646</sup>.

Del mismo modo se referirá Aricó a la necesidad de reformar el Estado y el sistema de partidos políticos, no en el sentido neoliberal de reducirlos a una expresión mínima e inocua, administrativa, sino en el sentido socialista de abrir canales y espacios de participación efectiva en el control de las decisiones de gobierno:

*El proyecto de forjar un destino para esta sociedad, de reformar una constitución a la que se reverencia y de la que se desprecia, de construir un ordenamiento institucional y político que posibilite corregir los males que nos llevaron al desastre [...] es en realidad una tarea ciclópea*<sup>647</sup>,

pero al mismo tiempo, una oportunidad.

Se ha señalado que Aricó, en función de su posicionamiento como reformista democrático, habría adoptado hacia fines de la década del ochenta, cierto diagnóstico relativo al declive de la influencia de Gramsci, no sólo en América Latina sino en el mundo, declive que alcanzaría a la misma categoría de hegemonía<sup>648</sup>. Parte de este diagnóstico sería patente desde las páginas de *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*. Sin embargo, como bien interpreta Raúl Burgos en su reconstrucción, tal lectura procede de tomar afirmaciones de Aricó sobre el declive del Comunismo de manera aislada y fragmentaria. En todo caso, lo que sí adquiere relieve son las diferencias entre Aricó y Portantiero a la hora de otorgar validez al concepto gramsciano de hegemonía para pensar la democracia. Aricó considerará hasta el final de su trayectoria que

*...la frecuentación de los textos de Gramsci [...] demuestra ser fructífera para encarar los complejíssimos problemas de democratización*

646 Aricó, José, *Entrevistas. 1974-1991*, op. cit., p. 148.

647 Aricó, José, "Una oportunidad de ponernos al día", op. cit., p. 36.

648 Cf. Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos*, op. cit., p. 365.

*en la región y pensar al mismo tiempo proyectos alternativos de transformación, en una perspectiva genérica de socialismo*<sup>649</sup>.

Portantiero, en cambio, por los mismos años, afirma que “Gramsci no sirve para pensar la transición democrática [...] Para esta etapa son más útiles Rawls o Bobbio”<sup>650</sup>. Como se desprende de las afirmaciones de Portantiero en la entrevista que Raúl Burgos consigna en su libro *Los gramscianos argentinos*, la diferencia más notable entre ambos es que éste distingue entre procesos de transición democrática y procesos de profundización democrática. Algo que, como vimos, Aricó impugna desde su crítica a la falta de decisión política que cede ante la presión de un estado de cosas o, dicho con sus palabras, a que se puede lograr la tranquilidad sin el cambio. El proceso que Portantiero se representa como una secuencia en etapas –primero la democracia formal contra la dictadura, luego el proyecto transformador– Aricó lo considera parte de un mismo proceso de transformación que debe ser orientado en una dirección política precisa, puesto que lo que está en juego es el significado mismo de la democracia<sup>651</sup>.

Pero, además, se sigue de aquí una conclusión que aún busca su espacio en el agonístico debate en torno a la democracia en América Latina. Si la democracia se identifica sin más con el régimen jurídico formal que la regula, su sujeto no es otro que el sujeto que instituye ese régimen. Salvo que se suponga vivir en un reino de la igualdad en el que no tiene lugar ninguna lucha por instituir una diferencia como derecho, es decir, como una igualdad *más*, ese sujeto sigue siendo una parte dominante de la estructura social y no puede ser identificado ingenuamente con el conjunto de la ciudadanía o con el interés general. Ese sujeto es denominado como *burguesía* por el pensamiento social y político clásico. Como ha mostrado Waldo Ansaldi en muchas de sus investigaciones sociohistóricas sobre el tema, en América Latina la burguesía nunca fue el sujeto de la democracia, ni siquiera en el sentido formalista del término:

---

649 Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit., p. 117.

650 Portantiero, Juan Carlos, en Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos*, op. cit., p. 368.

651 Cf. Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos*, op. cit., pp. 366-369.

...es tanto sujeto como actor de la democracia capitalista. Más la evidencia empírica, histórica, muestra que en la mayoría de las sociedades latinoamericanas no es hoy —ni lo ha sido antes— ni lo uno ni lo otro. Por el contrario, su acción es, en el pasado y en el presente, antidemocrática, en primer lugar, en relación a la propia democracia liberal<sup>652</sup>.

A lo que quizás habría que agregar que ni siquiera ha sido como tal el sujeto del capitalismo en la región, sino de su deformación prebendaria, rentista y parasitaria respecto del Estado. Ansaldi señala también que “La democracia social aparece hoy, para algunos, como un elemento del pasado y, en el caso de América Latina, como una utopía desechable (sino desechada), casi tanto como la revolución”<sup>653</sup>, lo cual se traduce, para el mismo Ansaldi, en una situación de “precariedad para la misma democracia política entendida de esta manera, vale decir, reductiva y minimalista”<sup>654</sup>.

La restauración conservadora que tuvo en Argentina su propia concreción como un grotesco populismo de derecha con la llegada de Carlos Menem al gobierno, pulverizó el proyecto de democracia social avanzada que alentaba desde la práctica intelectual de Aricó y desde las páginas de *La Ciudad Futura*. Aricó había expresado su pesimismo en relación con el proceso alfonsinista pero albergaba expectativas en una reconstitución del socialismo argentino<sup>655</sup> y alentó junto a otros miembros del Club de Cultura Socialista la conformación de un espacio político capaz de expresar esa opción. El triunfo de Menem provocó también una autocrítica sobre la confianza *politicista* depositada en el proceso iniciado en 1983<sup>656</sup>.

Un texto publicado en la revista peruana *Pretextos*, en febrero de 1991<sup>657</sup>, reafirma nuestra opinión en torno a la pertinencia de no

652 Ansaldi, Waldo, “No es que la democracia esté perdida, está bien guardada y mal buscada”, en *Crítica y emancipación*, N° 3, CLACSO, Buenos Aires, pp. 190-216.

653 Ansaldi, Waldo, *La democracia en América Latina, un barco a la deriva*, op. cit., p. 93.

654 *Ibíd.*, p. 115.

655 Cf. Aricó, José, “Imaginar hoy el socialismo en la Argentina”, en *La Ciudad Futura*, N° 8/9, Buenos Aires, 1987, pp. 8-10. Ver también “Asedio al socialismo argentino, un intento de recreación”, en *Nueva Sociedad*, N° 92, Caracas, 1987, pp. 54-65.

656 Cf. Aricó, José, “¿Y ahora qué?”, en *La Ciudad Futura*, Buenos Aires, 1989, p. 3.

657 Aricó, José, “1917 y América Latina”, en *Pretextos*, N° 2, Lima, febrero de 1991,

interpretar evolutivamente el pensamiento de Aricó sobre la democracia, sino que éste debe ser situado en el marco más amplio de cuestiones que impulsaron su reflexión desde el giro latinoamericano operado en su producción desde el exilio. Este texto, uno de los últimos textos publicados en vida por el autor, vuelve a entamar sus conceptos sobre la democracia en la constelación más amplia que ocupó por años el pensamiento de Aricó, al menos, desde su estancia en México: las corrientes de la izquierda surgidas al calor de la expansión del leninismo e identificadas por Aricó como marxistas y populistas. La ocasión para tal reflexión es el ocaso del camino transitado por el Comunismo soviético<sup>658</sup>.

Aricó retoma una sentencia de Octavio Paz: “La herencia de 1917 está en liquidación”<sup>659</sup> y coincide con el ensayista mexicano en que “éste es un hecho irrefutable”<sup>660</sup>. Sin embargo, descrece que el derrumbe del comunismo soviético y de un tipo de interpretación del marxismo que él mismo combatió en varios frentes, pueda “disiparse sin dejar rastros”<sup>661</sup>, como jovialmente se pensó desde ámbitos identificados con la tradición liberal. Aricó repasa esa historia, que no reconstruiremos aquí, ya que ha sido objeto de análisis a lo largo de todo nuestro trabajo desde diferentes aspectos puestos de relieve por los textos de nuestro autor. Aricó se propone comparar la experiencia rusa con la historia de las sociedades del último siglo latinoamericano, especialmente la que se abre para estas sociedades desde la década del veinte, al calor de la expansión del leninismo. Aricó lee la Reforma Universitaria como una corriente deudora del proceso soviético y a las dos corrientes de la izquierda latinoamericana –populista y marxista– como maneras singulares del “hacer como en Rusia” que impregnaron la marcha de los intelectuales latinoamericanos hacia el pueblo. Ya vimos como Aricó describe este proceso en sus textos sobre Mariátegui, como un verdadero redescubrimiento de América

---

pp. 42-54. Otra edición del mismo en *Nueva Sociedad*, N° 111, Caracas, 1991. El mismo texto fue publicado en *La Ciudad Futura* meses después de la muerte de Aricó en un suplemento en su homenaje.

658 Sobre el proceso de disolución de la URSS véase, Crespo, Horacio, *Revolución en tiempo nublado, del socialismo real al “Nuevo Orden”*, Libros de la Fundación, Córdoba, 1993.

659 Aricó, José, “1917 y América Latina”, op. cit., p. 42.

660 *Ibíd.*

661 *Ibíd.*



que, por primera vez, enfrentaba a los proyectos de las élites criollas y a su concepción oligárquica de la modernidad. Para Aricó

*...se produce en los años veinte un debate en el que fueron planteados los grandes temas del movimiento social latinoamericano. Un debate que, por su ejemplaridad, permanecerá inmodificado hasta la desintegración del Estado de compromiso populista en los años ochenta<sup>662</sup>.*

La lectura que hace Aricó de este proceso puntualiza que la polémica entre populistas y socialistas está en el núcleo mismo de

*...las elaboraciones hechas por la Internacional Comunista sobre las revoluciones en los países dependientes y coloniales y les da un sesgo particular merced al cual se privilegia la cuestión nacional respecto a una perspectiva exclusivamente clasista<sup>663</sup>.*

De allí concluye Aricó que “América Latina es, o por lo menos lo fue por largo tiempo, un continente leninista”<sup>664</sup>.

El ciclo que se cierra a fines de la década del ochenta, también abarca a los estados nacionales antiimperialistas que se constituyeron políticamente como expresiones singulares de ese proceso. Para Aricó,

*...el camino que ha emprendido América Latina ya no admite retornos al modelo de estado nacional antiimperialista, pero la izquierda no ha demostrado todavía ser capaz de imaginar una alternativa progresista a las orientaciones neoliberales que se imponen en la región<sup>665</sup>.*

Frente a este estado de cosas, queda en pie para Aricó, un interrogante: las soluciones imaginadas por el movimiento social latinoamericano han caducado pero los problemas persisten

---

662      Ibíd., p. 46.

663      Ibíd., p. 48.

664      Ibíd., p. 49.

665      Ibíd., p. 50.

*¿Quién y cómo se plantea resolverlos? La universalización del principio de democracia política que está detrás de los traumáticos cambios políticos e institucionales que presentamos la coloca frente a la gran responsabilidad de demostrar su capacidad para hacerse cargo de este problema. De la democracia no se puede ni se debe salir, nos dice Norberto Bobbio. Y estamos convencidos de esta verdad que asumimos como un valor universal ¿Pero cómo hacer para que sus reglas fundamentales sirvan para estimular, y no obstaculizar el impulso también universal hacia la emancipación humana?<sup>666</sup>*

Como se desprende de esta afirmación, que puede ser colocada como el corolario de una trayectoria intelectual y política singularísima, asumir la democracia como valor universal no implica abandonar para un futuro improbable “el impulso también universal hacia la emancipación humana”, expresión en la que resuenan ecos del joven Marx y de una cultura política que no renuncia a su apuesta contrafáctica.

Este recuerdo del significado de la emancipación política a secas desde el joven Marx, a partir de la afirmación de Aricó en torno a la emancipación humana, no es ocioso. Puede decirse que está en el centro de la dialéctica entre modernidad y tradición en el pensamiento europeo del siglo XIX; para Aricó, la herencia populista latinoamericana es un síntoma de la misma dialéctica, con las notas constitutivas que adquiere desde la singularidad social y cultural de América Latina. Volviendo a la pregunta de Aricó, desde este marco, el mismo dirá que “para responder a esta pregunta no es suficiente rechazar el pasado”<sup>667</sup>. Su visión, de largo aliento para repensar el presente de nuestras democracias, dice que

*...los populismos latinoamericanos entraron en crisis, pero permanecen como ideologías porque en el pasado dieron una solución política y cultural a demandas concretas de la sociedad y del Estado. Su fuerza residió en elaborar desde arriba, desde el Estado, una voluntad nacional-popular, fusionando cultura de masas con política moderna [...] fue una respuesta al problema de la relación de*

---

666      *Ibíd.*, p. 51.

667      Aricó, José, “1917 y América Latina”, op. cit., p. 51.

*la tradición con la innovación, que recogía la herencia paternalista y caudillista de la concepción tradicional de la política*<sup>668</sup>.

En relación con esta reflexión de Aricó, es necesario recordar que en “Examen de conciencia” el editorial de *Pasado y Presente* en el que Aricó ajusta cuentas con la dirigencia comunista después de su expulsión del Partido, dirige la misma crítica al modo de concebir la relación Partido - masas de la II Internacional: paternalista, evolucionista y racializada, lo cual permite concluir que el paternalismo de los líderes populistas no es un atributo que pertenezca exclusivamente a una concepción antimoderna, tradicional o quietista de la política.

Aricó entiende que los populismos fueron una respuesta a los límites intrínsecos de los proyectos modernizadores en la región, encarnados por

*...élites transformadoras sin capacidad hegemónica para convertir en hechos de masas sus planes fantasiosos. El topos clásico de la separación entre intelectuales y pueblo no es sino la cristalización ideológica de la constante crisis de legitimidad que debieron soportar los propósitos de cambio y quienes pretendieron llevarlos a cabo*<sup>669</sup>.

A párrafo seguido, Aricó reitera sus advertencias sobre los riesgos de *neutralización de la política* para los procesos de democratización en curso, que se traducen en una identificación sin más entre democracia liberal y capitalismo desregulado:

*En un orden esencialmente injusto se soslaya el reconocimiento, caro a la tradición socialista, de que la democracia no está necesariamente vinculada a la economía de mercado y a la forma capitalista de producción. Todo lo contrario, es el obstáculo fundamental para que se imponga a la sociedad las ideologías del éxito económico y del crecimiento sin límites como naturales e inviolables atributos de la condición humana*<sup>670</sup>.

---

668      Ibíd., p. 51-52. (Cursivas: GR).

669      Ibíd., p. 52.

670      Ibíd.

Aricó recordará una vez más, en este contexto de debate, que “la democracia es inseparable del conflicto. De un conflicto que pone constantemente en discusión *quién y cómo decide*”<sup>671</sup>. Una prueba más de las diferencias entre su concepto de democracia y el que avanza, por caso, Juan Carlos Portantiero, es su convicción de que “La realización de la democracia –para no utilizar el término neutralizante ‘consolidación’– significa ponerla a prueba en su potencialidad intrínseca de estimular los procesos de transformación”<sup>672</sup>. El desafío exige para Aricó construir un pensamiento político capaz de recoger las instancias vivas de los tres grandes filones con los que se tejió la trama ideológica típica de nuestras sociedades: “las tradiciones liberales y democráticas, las nacionales populares y las socialistas”<sup>673</sup>, asumiendo el incontrastable acontecer de que todas ellas “hundieron sus raíces en el *humus* constitutivo de una cultura de contrarreforma”<sup>674</sup>. La conclusión apesadumbrada de Aricó recoge las marcas de su propio pensamiento sobre la singularidad latinoamericana, sus procesos de modernidad desigual y la historia fragmentaria y episódica de las luchas de sus grupos sociales subalternos:

*Territorio de frontera, “extremo de Occidente” como la definió Alain Rouquié, América Latina fue el resultado de la gestación de la modernidad, es también una prueba viviente del carácter ambiguo de ésta. Desgarrada por el riesgo de una pérdida de espesor histórico y por el sueño de una identificación imposible con Europa, es un barco sin rumbo que marcha a la deriva*<sup>675</sup>.

El desenlace de la aplicación neoliberal de recetas económicas elaboradas por el FMI, unida a la necesaria limitación de la democracia participativa que las mismas demandaron y que el gobierno menemista ejecutó de la mano de la más rancia tradición conservadora argentina; sumado al posterior *posibilismo de la nada* de la Alianza confirmaría con una catástrofe social que puso en crisis al mismo sistema político y a la misma democracia, una década después, las gra-

---

671      Ibíd.

672      Ibíd.

673      Ibíd., p. 53. Una identificación en gran medida coincidente con la de Aricó, respecto de las corrientes o ideologías de la modernidad en América Latina, en Ortiz, Gustavo, *El vuelo del Búho, textos filosóficos desde América Latina*, op. cit.

674      Aricó, José, “1917 y América Latina”, op. cit., p. 53.

675      Ibíd., p. 54.

ves advertencias de Aricó<sup>676</sup>. El camino trazado por esa limitación de la democracia y por la neutralización de su componente político, se resolvería como una perversión de la herencia moderno republicana: “La libertad así, se transforma en licencia, la fraternidad en clientelismo y espíritu de mafia; la igualdad, a su vez, adopta las formas más plebeyas de un jacobinismo sin freno”<sup>677</sup>. No se trata evidentemente de una aplicación universal del modelo de la Revolución Francesa, sino de la pregunta que él mismo formulara al final de *1917 y América Latina*: “...el problema a resolver es de qué modo queremos los latinoamericanos ser modernos”<sup>678</sup>.

Si esta voz puede ser oída a contrapelo de todas las acechanzas del presente, en tiempos de sospecha y de puesta en cuestión de las *inciertas certezas posmodernas*, la interrogación por el carácter ambiguo de nuestras modernidades y por el problema anudado en cómo resolver las herencias de 1917 y de las intensas y malogradas coyunturas que buscaron encarnar los ideales emancipatorios en nuestras sociedades, abre hoy, quizás, otros pasadizos en los que puedan tener lugar, nuevas *citas secretas entre generaciones*.

---

676 “Una democracia que evidenciara su incapacidad para hacerse cargo y responder a las demandas de enormes masas de hombres sumergidos en la miseria nunca podría subsistir sin transformar sus reglas en *meramente formales*” (Aricó, José, “1917 y América Latina”, op. cit., p. 52). En un sentido similar, aunque desde otros presupuestos teóricos, avanzaba el diagnóstico de Guillermo O’Donnell en torno a las democracias latinoamericanas como democracias delegativas (Cf. O’Donnell, Guillermo, “Ilusiones sobre la consolidación”, en *Nueva Sociedad*, N° 144, Caracas, julio-agosto de 1996, pp. 71-89).

677 Aricó, José, “1917 y América Latina” op. cit., p. 54.

678 *Ibíd.*

## No dar nada por perdido (a modo de no cierre)

*El cronista que hace la relación de los acontecimientos sin distinguir entre los grandes y los pequeños responde con ello a la verdad de que nada de lo que tuvo lugar alguna vez debe darse por perdido para la historia.*

*Walter Benjamin, Tesis III sobre el concepto de Historia*

*Desde esta perspectiva nunca nada se ha perdido para siempre; quien esté dispuesto a hacer saltar el continuum de la historia no puede aceptar la trivial creencia en el progreso de la cultura.*

*José M. Aricó, La cola del diablo*



En esa suerte de montaje de textos, de citas, de paráfrasis y de lecturas que configura el corpus de una intervención crítica, desde el presente, es posible visualizar índices de una dialéctica situada de la modernidad. Aricó recogió tempranamente la lección de Lenin: tomar la palabra, fundar una revista, hacer del marxismo un lenguaje político. También de Gramsci: transformar la crónica de ese itinerario en un momento de la historia nacional. La abigarrada textualidad que reclama a Aricó como autor deviene praxis en el mismo lugar donde las teorías sociológicas de la modernidad anotan su fracaso político. Huella, tal vez, de la lectura de Walter Benjamin, sus intervenciones muestran la no correspondencia entre texto y contexto, la necesidad de dar un paso atrás para remontar lo perdido, lo desechado, aun por la propia historia de las izquierdas. La necesidad de medirse, como un imperativo, para cualquier forma de socialismo con lo más avanzado de la cultura de la época. Si, como oportunamente afirmara Beatriz Sarlo, “Aricó nunca fue ni quiso ser un intelectual a la moda”<sup>679</sup>, ¿de dónde proviene ese rasgo modernista de su socialismo intelectual? A diferencia del esquematismo normalizador de cualquier desviación que exhiben las izquierdas autoproclamadas, Aricó forma parte de una herencia cultural a la vez radical y *babélica*, a un tiempo revolucionaria y *descentrada*, capaz de editar a Marx con Sade, a Mallarmé y a Rosa Luxemburgo. Oscar del Barco refiere que Aricó tenía algo de la *naturaleza amorosa del imán*, una capacidad de afectar y de ser afectado, de integrar hospitalariamente lo que difiere, nosotros decimos (aquí hemos dicho), de *habitar la crisis* y de hacer de ella un lugar, de invertir su inercia disgregadora y convertirla en un espacio común, hospitalario y a la vez agonal.

Se ha caracterizado el lugar de enunciación Aricó con la figura de la *frontera*, metáfora del cronotopo de esa filosofía política entramada en el *rumor del mundo* que trazan sus intervenciones; metáfora que sustituye, en cada caso, las tensiones fecundas que alimentan la cantera arborescente de su pensamiento. Pero también metáfora de los *pasos*, de los pasajes que permiten sortear los límites y traer tesoros custodiados por las llaves de la ciencia o, peor, ignorados por el desprecio y la hostilidad hacia todo lo profano y mundano que hay en la cultura, desprecio propio de los dispositivos de todas las morales disciplinarias. Si José Aricó es un pensador de fronteras, en la ima-

---

679 Sarlo, Beatriz, “El intelectual socialista”, op. cit., p. 28.



gen que él mismo utiliza para referir la práctica cultural y política de Saúl Taborda, lo es en un sentido casi nietzscheano, como aquél que abre pasajes secretos en los muros, que desmonta pacientemente los revoques, deconstruye las argamasas hasta abrir un hueco por donde ir hacia lo desconocido, hacia el *don* que espera en *lo más avanzado de la cultura moderna*. Si hay fronteras del pensamiento, parece decir Aricó, es para hacer contrabando entre ellas, para demolerlas, para poner al alcance de todos aquello que permanece monopolizado por unos pocos, apropiado, injustamente apropiado por los escribas y fariseos de todas las épocas. No es en modo alguno arbitrario que semejante pensamiento sea nombrado, por diferentes voces, con la palabra *socialismo*. Pero como una forma inédita de ese nombre, un uso a la vez terrenal y contagioso –religioso, si se quiere– de esa palabra en la que caben siglos de afección, de teoría y de luchas. Oscar del Barco dirá, en este sentido, que en el exilio

*Creció ese inmenso saber que tenía y con el que nunca abrumó a nadie; ese saber que, en lugar de aislarlo en la soberbia del que “sabe”, lo volvía cada vez más humano, un ser totalmente abierto a la historia del mundo y de los hombres*<sup>680</sup>.

Ese Aricó de los últimos años, dice del Barco,

*...llamó socialismo a todo lo que él era, a todo lo que sabía, a todo lo que amaba; socialismo pasó a ser todo lo iluminado y lo iluminante [...] socialismo era el punto sin lugar, sin concreción, sin límites donde todo se articulaba como luz en él*<sup>681</sup>.

Diego Tatián, en sintonía con lo anterior, refiere de manera análoga el socialismo de Aricó como

*...pluridimensional, inapropiable, que se busca interminablemente a sí mismo y que no se realiza en una toma puntual y súbita del poder, representado ahí justamente como lo que no es: una cosa que se pueda “tomar”, sino que se concreta siempre que alguien hace de su vida una zona liberada*<sup>682</sup>.

---

680 Del Barco, Oscar, “Un socialista empedernido”, op. cit.

681 Ibíd.

682 Tatián, Diego, “Prólogo”, en Roca, Deodoro, *Escritos sobre la universidad*, op.

Hacia el final de esa trayectoria, insiste en Aricó cierta figura de América Latina como territorio de *frontera*, como *extremo* Occidente y, por lo tanto, zona liminar de relaciones agonales e *indecidibles* con tradiciones de diversa procedencia, desde el tradicionalismo católico borbónico hasta las culturas ancestrales andinas y mesoamericanas; desde las tradiciones anarquistas y socialistas, hasta los marxismos en plural y los populismos que surcan el *largo* siglo XX latinoamericano. Lugar no asimilable de manera directa a la relación colonial, tal como se explicita en el *orientalismo*, efecto de la expansión imperial europea, ni identificable sin más con Occidente y su etnocentrismo racializado. Fronteras que son también lugar de pasaje entre leninismo y populismo, entre élites intelectuales y pueblo, entre capas medias y mundo de la fábrica, entre el conflicto político y sus modos de asumirlo o de neutralizarlo. Este modo de enfocar la realidad compleja y diversa de América Latina se revela insistente en Aricó, como una marca indiciaria de su maduración como intelectual socialista. Puede decirse que, si Aricó hubiese intervenido en el debate entre socialistas y populistas en *Controversia*, su posición se hubiese revelado como no convergente con las conclusiones de ninguna de las voces que intervinieron en él. Si algo queda puesto de relieve allí es que tanto Emilio de Ípola y Juan Carlos Portantiero, como Nicolás Casullo y Rubén S. Caletti acuerdan en la discontinuidad política entre corrientes nacional populares y socialistas, aunque por diversos motivos. En tanto Aricó no deja de apostar a la posible continuidad de las dos corrientes de la izquierda latinoamericana toda vez que una democracia social avanzada demanda un sujeto capaz de realizarla en acto. Fronteras, límites, lugares de pasaje, contradicciones a habitar de manera deconstructiva.

Pero como *nunca nada está perdido*, estribillo proveniente de las *Tesis sobre el concepto de Historia* de Walter Benjamin que Aricó gusta repetir en intervenciones tardías, de mediados de los ochenta —entre otras, un ensayo en la revista chilena *Opciones* sobre populismo y socialismo y su clase de la UBA sobre *El populismo Ruso*—, su reflexión sobre este componente fronterizo de la cultura y la política latinoamericana, termina por perfilar los contornos de una figura quizás hoy olvidada en la normalización académica pero de largo aliento en la reflexión de Aricó, y con sustento en el espesor histórico de

lenguajes políticos que, a su criterio, América Latina pone en riesgo en los inicios de la década del noventa. Tal vez por eso Aricó volcó su mirada en las postrimerías de los ochenta, en el umbral de una década que acababa con las ilusiones transformadoras que se habían abierto en sus comienzos, hacia una de las fronteras que su trabajo pugnó incansablemente por atravesar: el de la relación entre intelectuales y movimiento social. Quizás en el mentado fracaso de Aricó como legislador, en su frustrada búsqueda de un sujeto político capaz de encarnar una voluntad de transformación, deba buscarse hoy la fecundidad política de su pensamiento crítico: el señalamiento no dogmático ni doctrinario de una tarea que sigue siendo una tarea pendiente y que, a la vez, es casi la única que justifica el trabajo del intelectual crítico. Si el agotamiento de esa figura es hoy una verdad que ni siquiera merece ser pronunciada en los claustros, es ese mismo y no otro el signo *contrafáctico* de la necesidad de emprender, como señala Boaventura de Souza Santos, una *sociología de las ausencias* en su rescate. Si bien el género *tesis* puede considerarse epigramático, con un carácter casi de texto furtivo, apto para ser transformado en estribillo, esa misma condición lo aproxima al espectro de la *imagen dialéctica*, aquella que interrumpe la continuidad insignificante de lo mismo. A la vez, es capaz de dar cuenta de un resto de experiencia que persiste, que insiste en abrirse paso, como fragmento de memoria cargada de una significación que el presente quisiera esquivar, seguir desechando, para mantener su curso irredento. Una memoria cargada capaz de interrumpir el curso homogéneo y sereno de la violencia del sistema. De interrumpirlo, claro está, de la única manera en que es posible, por la intermitencia emergente, de tanto en tanto, de una *subjetividad* política. *No dar por perdido lo que alguna vez aconteció* puede ser el equivalente a la sobrevida *espectral* de aquello que quiso ser aniquilado y que sobrevivió a la catástrofe. Como ha sugerido Bruno Bosteels,

*Un acontecimiento puede aparecer como fantasma tanto por lo que ya no es como por lo que aún no es [...] el lugar de anclaje para la figura del fantasma es siempre un quiebre en el borde extremo donde lo viejo soporta a lo nuevo. O bien para ceder el paso a lo que allí está gestándose o bien para seguir atándolo a los hilos del pasado*<sup>683</sup>.

---

683 Bosteels, Bruno, “Travesías del fantasma: Pequeña metapolítica del 68 en México”, op. cit., p. 734.

De este modo, melancolía e *hipótesis límite de otra sociedad* ya no pueden pensarse como opciones disyuntivas sino como un modo determinado, aunque en tensión, de habitar la crisis. Quizás, menos que la inconciencia de una pérdida, la melancolía no sea más que un modo aferrar el imaginario de una sociedad *sin gobernantes ni gobernados*, una *asociación de productores libres* que, en cuanto tal, nunca tuvo consistencia histórica alguna, más que en la *subjetividad espectral* que la sobrevive como *subjetividad transtemporal de la emancipación*. De modo tal que, “no dar nada por perdido” es quizá un modo de nombrar esa insistencia que recurre, la historicidad evanescente de un pensamiento que, a la vez, impulsa los recomienzos del mismo a pesar de lo perdido. En palabras de Aricó, crisis es devenir mundo, hacerse presente; aparecer de la manera menos pensada, tal vez no haya diferencias más que perceptuales o de sensibilidad entre *devenir mundo* y *devenir imperceptible*.

En un ensayo muy comentado, quizás uno de los textos más conocidos de Aricó, *Los intelectuales en una ciudad de frontera*<sup>684</sup>, se reconstruyen jalones históricos de diferentes proyectos que pugnaron por un *devenir mundo* de la filosofía. Dicho de otro modo, proyectos que manifiestan una de las notas características del pensamiento latinoamericano: su configuración como praxis, como una modalidad situada de la filosofía práctica. Proyectos enmarcados, en la lectura aricociana, desde una “concepción etnopolítica de la ciudad”<sup>685</sup>. El texto fue publicado en la revista *Plural*, en 1989, en el contexto de un número dedicado a Córdoba.

Aricó define a Córdoba, “más allá de la ambivalencia típica de toda ciudad latinoamericana”<sup>686</sup>, como una “ciudad de frontera” y desde ella se propone presentar “tres momentos emblemáticos del modo en que se planteó históricamente la relación entre intelectua-

---

684 Aricó, José, “Los intelectuales en una ciudad de frontera”, en Suplemento de cultura del diario *Córdoba*, del domingo 9 de abril de 1989. Diego García señala que la publicación en el diario era un adelanto de su edición en la revista *Plural*. En la revista fue publicado con el título “Tradición y modernidad en la cultura cordobesa”; fue reeditado con su título original en la revista *Tramas, para leer la literatura argentina*, vol. III, núm. 7, Córdoba, 1997. Cf. García, Diego, “Tradición, modernidad y frontera. Aricó y dos ideas sobre Córdoba”, ponencia presentada en las Jornadas Internacionales José Aricó, Córdoba, septiembre de 2012. Nosotros citaremos la edición de la revista *Tramas, para leer la literatura argentina*.

685 Aricó, José, “Los intelectuales en una ciudad de frontera”, op. cit., p. 160.

686 *Ibíd.*, p. 155.

les y sociedad”<sup>687</sup>. La marca sobresaliente de la ciudad es aquí ser la parte que refiere al todo; como vimos, Aricó caracteriza a América Latina con la misma categoría: *territorio de fronteras*. Por lo tanto, interesa ver cómo presenta Aricó la inflexión característica de la ciudad en el modo como esos tres momentos emblemáticos intentan resolver el problema del hiato entre intelectuales y sociedad. Horacio Crespo ha notado aquí un desplazamiento; Córdoba ya no es la *Turín latinoamericana* que fuera para Aricó en los años sesenta, sino que deviene la *Trieste latinoamericana*, cambio de figura tal vez animado por las lecturas de Walter Benjamin, Claudio Magris y Karl Schorske que Aricó acomete a fines de los años ochenta<sup>688</sup>. La metáfora alude en realidad a un equilibrio en tensión o, mejor, a una ambigüedad repetida que Córdoba habría ejercido entre su herencia tradicional, clerical conservadora y su mirada hacia Europa “de la que cuestionó sus pretensiones de universalidad”<sup>689</sup>. Asimismo, su posición geográfica la tornó un centro para la formación de las élites latinoamericanas de su norte rural y de una amplia región marginada del puerto.

Los tres momentos que Aricó presenta en su enfoque diacrónico son la Reforma de 1918, la revista *Facundo*, nucleada en torno a Saúl Taborda y su círculo, en los años treinta y, aunque sólo esté aludida, su propia actuación en los años sesenta en la “Córdoba del conflicto”<sup>690</sup>. Como agudamente observa Diego García, esta diacronía en la que se instala la reflexión de Aricó es *esquemática*. Ese esquematismo cumple una función discursiva precisa: la de tornar visible un problema persistente expresado como “el hilo rojo que recorre todas estas experiencias”<sup>691</sup> y que para Aricó se manifiesta como “una idén-

---

687      Ibíd.

688      Crespo, Horacio, “Córdoba, Pasado y Presente y la obra de José Aricó. Una guía de aproximación”, op. cit., p. 145.

689      Aricó, José, “Los intelectuales en una ciudad de frontera”, op. cit., p. 156.

690      Ibíd., p. 160.

691      Ibíd., p. 157. Diego García traza la genealogía de esa metáfora y sitúa su origen en *Las afinidades electivas*, de Goethe. En el diario de Otilia, en la obra de Goethe, la metáfora cumple una función metonímica precisa. Diego entiende que en Aricó sugiere una “aproximación esencialista”: “el hilo rojo permite identificar en una serie heterogénea los elementos que conforman el conjunto ya que expresan aquello más profundo que les confiere unidad” (García, Diego, op. cit., p. 9). Desde aquí consideramos que, menos que esencialista, su uso por parte de Aricó está determinado por opciones crítico políticas del presente. Aquello que el texto de Aricó busca presentar es una demanda del presente, sedimentada en la historia *larga* del *corto* siglo XX: la relación entre intelectuales y masas, la

tica lucha contra lo imposible”<sup>692</sup> que las determinó. En suma, la disrupción moderna, frente al quietismo de la tradición. Esquematismo que puede ser leído en el marco de las estrategias enunciativas de Aricó. Por un lado, sabemos que Aricó es un intelectual crítico que articula el deseo de saber con una problemática política que, desde el exilio, adquiere dimensión continental y que no es un historiador en el sentido académico o cientificista del término. Sabemos también que, como intelectual crítico formado de manera autodidacta en el diálogo con diversas corrientes del marxismo y no sólo del marxismo, especialmente de proveniencia italiana, la crítica se ejerce, para Aricó, *desde* demandas o instancias alojadas en el presente. El tema que ocupa el discurso de Aricó en esta intervención, no es el pasado, es la *persistencia de cierto pasado en el presente*, y el olvido consecuente, por sedimentación, que genera esa persistencia. Una vez más, ciertas marcas dan cuenta de esta estrategia de lectura, si se quiere deconstructiva, destinada a abrir los pliegues del presente, del relato naturalizado del presente. Habría que preguntarse si el esquema diacrónico de Aricó no es, en realidad, otra forma estratégica de anacronismo, semejante a la utilizada en el editorial del primer número de *Pasado y Presente*.

El movimiento reformista significa para Aricó, como lo ha expresado en numerosas intervenciones, una inflexión fundamental en la tradición política argentina y latinoamericana. No por sus alcances –no fue ciertamente, un fenómeno de masas– sino por sus efectos políticos: “La tradición argentina dejaba de ser la compuesta por las clases dirigentes que condujeron a su evolución histórica. Era preciso reconstruirla volviendo los ojos a la singularidad latinoamericana”<sup>693</sup>. Esta inflexión interesa desde “la trama viva de los nexos intelectuales que dieron voz, de manera súbita y acabada, a una filosofía convertida en práctica” que, desde su potencia expansiva, se constituyó en el “humus cultural del sindicalismo sudamericano”<sup>694</sup>. La Reforma es leída por Aricó en este punto, como una ruptura con

---

sutura de ese hiato, no puede ser resuelta “poniendo al intelectual al servicio del Príncipe” (Aricó, José, “Los intelectuales en una ciudad de frontera”, op. cit., p. 158), dirá Aricó. En todo caso, si hay esencialismo, como sugiere Gayatri Spivak, se trataría de un *esencialismo estratégico*.

692      Ibíd., p. 161.

693      Ibíd., p. 158.

694      Ibíd.

el paradigma del intelectual tradicional en el sentido que Gramsci concede a esta categoría: el de una aristocracia escindida, al servicio de las clases dominantes:

*Los intelectuales de la Reforma se sentían llamados a emprender una tarea pedagógica [...] a la que entendían como un proceso de fusión entre intelecto y vida, en el sentido gramsciano del pasaje del saber al comprender*<sup>695</sup>,

llamado que cristalizó de manera emblemática en el aprismo como “frente de trabajadores intelectuales y manuales”<sup>696</sup> y no sólo allí, se tiene en cuenta que los dirigentes revolucionarios del siglo XX latinoamericano se reconocen herederos de la Reforma: desde Mariátegui y Haya de la Torre, hasta Julio Antonio Mella y Fidel Castro. Ese paso del saber al comprender es el hiato abierto por la incapacidad hegemónica de las elites intelectuales en Argentina, como Aricó enuncia de manera repetida en sus textos.

Sin embargo, el paso al segundo momento está marcado por la derrota: “Ha fracasado el sueño imposible de una Reforma hecha política”<sup>697</sup>; el golpe militar de Uriburu impone un orden ilegítimo en un contexto internacional atravesado por la crisis de los liberalismos, la convulsiva experiencia soviética y el ascenso de los fascismos. Frente a esta realidad, Saúl Taborda se propondrá reconstruir doctrinariamente los fundamentos y objetivos de la reforma a través de la revista *Facundo*. Más allá de las vicisitudes de incomprensión y de olvido en que cayó tal intento, “al igual que en los años veinte, la preocupación de Taborda sigue siendo el divorcio del intelectual con las masas”<sup>698</sup>, anota Aricó. Su nominación como un “típico intelectual de frontera” se expresa en la fusión de elementos provenientes del comunismo hispánico, en lecturas del ideario anarquista, de la filosofía alemana y de la experiencia soviética. Al tomar nota de la ausencia de fuerzas sociales capaces de llevar adelante las reformas, el discurso de Taborda se redirecciona hacia quienes lo habían producido: los intelectuales.

---

695      Ibíd.

696      Ibíd.

697      Ibíd., p. 159.

698      Ibíd.

Es muy difícil no vincular esta lectura con la crítica política que Aricó acometiera desde las páginas de *La Ciudad Futura* y que reconstruimos anteriormente. Que esta hermenéutica dista de ser alegórica lo prueba la pregunta vinculada a la imposibilidad de la reforma:

*¿Una tarea imposible? Tal vez lo fuera, pero el hecho paradójico consiste en que habiendo adoptado la historia otro camino seguimos en el laberinto sin poder resolver el problema frente al cual Tabordea ensayó una respuesta<sup>699</sup>.*

Aricó puntualizará, incluso, saliendo al cruce de cualquier acusación de anacronismo, que

*...las grandes cuestiones que quedaron irresueltas [...] son hoy en parte distintas de las que con inteligencia crítica se planteó Tabordea. Pero el diseño de una política de reformas sigue sin encontrar quién pueda llevarlas a cabo<sup>700</sup>.*

Más aun: este señalamiento se convierte en una prospectiva; tareas que Aricó considera en el núcleo mismo de una práctica crítica:

*...no parece existir otro camino para el trabajo intelectual que aquél que en los difíciles años treinta se empeñó en transitar una pléyade de intelectuales cordobeses, hijos todos de la Reforma, erosionando cualquier tipo de especialismo y cruzando los discursos culturales con los políticos, organizando instituciones de resistencia al fascismo, la guerra y el abuso de poder, creando periódicos y revistas que aún hoy nos parecen precursoras<sup>701</sup>.*

Una vez más, como en los años sesenta, la dialéctica es planteada entre la integración tecnocrática de los intelectuales como especialistas en un mercado tardomoderno o en su devenir *filósofos democráticos*. Como en aquel texto sobre Walter Benjamin, titulado “el agua-fiestas”, resuenan en el discurso de Aricó, marcas autobiográficas de

---

699      Ibíd., p. 160.

700      Ibíd.

701      Ibíd.



una trayectoria intelectual<sup>702</sup>. En definitiva, ¿quién estaría dispuesto a negar que él ha sido también un ejemplar de su propia tipología, un *intelectual de fronteras*?

¿Y qué otra metáfora para designar ese cruce de teorías y de prácticas instituyentes, erosionadoras de las tendencias quietistas de un tradicionalismo defensivo, apologético y dogmático que el de *traducción*? Nos interesa aquí poner de relieve su distancia con una concepción académicamente endogámica y cientificista de la teoría; también con cierta característica de la racionalidad imperante en el cientificismo, a saber, como la refiere Souza Santos, su aspiración a lo regular, a la formulación de leyes; su aversión por lo singular, por lo imprevisto, por lo insumiso. En definitiva, por uno de los presupuestos de la crítica en Aricó: el movimiento de lo real que pone en *crisis* a la teoría. Aricó formula esta misma crítica en relación con la invisibilidad de la singularidad latinoamericana por parte del marxismo de la II internacional, del esquematismo eurocéntrico del Comintern y de las ciencias sociales asentadas sobre el concepto evolucionista de modernización, como vimos en los capítulos anteriores. Es ésta, quizá, otra huella *modernista* en el discurso de Aricó que lo emparenta con otras filosofías de la praxis, también enunciadas en Córdoba, por caso, con Deodoro Roca<sup>703</sup>, exponente emblemático de una de las tendencias históricas de las que Aricó se adscribirá como heredero en los años ochenta —el reformismo político cultural—, no sin tensionarla desde su propio pasado *cominternista*.

Pero hay otro aspecto de la traducción de un lenguaje político que se vincula estrechamente con la práctica de Aricó y es su rechazo del teoricismo, o de la simple aplicación dogmático deductivista de visiones de mundo o de teorías, como si la realidad social fuera una materia inerte, sin historia viva, susceptible de ser informada por los

---

702 Sus críticas al “especialismo” y al “intelectual al servicio del príncipe”, críticas de largo aliento entre los motivos de sus intervenciones, pueden ser leídas aquí como una marca de su desencanto con el ascenso de una tecnocracia que determinará prontamente la neutralización de la política que Aricó vislumbraba como el peor enemigo de una democracia social avanzada.

703 “La diseminación crítica y política que convergen en esta ‘filosofía menor’ son parte de una manera de concebir el socialismo que se extiende hacia —o es el antecedente de— el socialismo de José Aricó. Deodoro Roca y Pancho Aricó fueron ambos *uomini di cultura*, universalistas radicales que todo lo integraban en esa palabra encantada, a la vez minimalista y omnicompreensiva” (Tatián, Diego, “Prólogo”, op. cit., p. 12).

productos de la ciencia. Edward Said ha reflexionado largamente sobre esta tendencia, como síntoma persistente en ámbitos académicos, fenómeno al que denomina *Teoría ambulante*<sup>704</sup>. No debe extrañar cierta convergencia entre la crítica de Said y la constelación conceptual que emerge de la práctica de Aricó. Ambos parten de gramáticas de producción discursiva semejantes: la amplia herencia de Marx y de Gramsci, unida al interés activo por los movimientos de liberación popular del tercer mundo.

Si bien, como sostiene Harold Bloom, en un punto todas las lecturas son malas lecturas, necesitamos teoría, pero junto con ella, como sostiene Said, necesitamos “el reconocimiento crítico de que no hay ninguna teoría capaz de abarcar, encerrar y predecir todas las situaciones en las que nos podría ser útil”<sup>705</sup>. Cuando la teoría pierde de vista su anclaje histórico, “se convierte en un trampa ideológica. Petrifica tanto a sus usuarios como a aquellos sobre lo que se aplica. La crítica dejaría de ser posible”<sup>706</sup>. Said advierte que este tipo de concepción de la teoría, puede convertirse fácilmente en “dogma cultural”<sup>707</sup>. Por eso señala una *diferencia* entre *conciencia crítica* y teoría, a nuestro criterio, altamente pertinente para una reconstrucción de la práctica crítica de Aricó:

*...distinguimos la teoría de la conciencia crítica diciendo que la última es una especie de sentido espacial, una especie de facultad sopesadora para localizar o situar la teoría [...] la conciencia crítica es conciencia de las diferencias entre situaciones, también conciencia del hecho de que ningún sistema o teoría agota la situación de la cual emerge o a la cual se traslada. Y, por encima de todo, la conciencia crítica es conciencia de las resistencias a la teoría, de las reacciones a ella provocadas por aquellas experiencias o interpretaciones concretas con las que está en conflicto. De hecho me atrevería a decir que la labor del crítico es ofrecer resistencia a la teoría, abrirla a la realidad histórica, a la sociedad, a las necesidades e intereses humanos...<sup>708</sup>.*

---

704 Said, Edward, “Teoría ambulante”, en *El mundo, el texto y el crítico*, Mondadori, Buenos Aires, 2004, pp. 303-330.

705 *Ibíd.*, p. 322.

706 *Ibíd.*, p. 319.

707 *Ibíd.*, p. 329.

708 *Ibíd.*, p. 322. (Cursivas: GR).

Es notable el *humus gramsciano* de esta formulación. Si la traducibilidad de un lenguaje, de una fraseología, es indispensable para la filosofía de la praxis, según las formulaciones y reformulaciones ensayadas por Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*, lo es como instancia de reforma intelectual y moral, de práctica *sustitutiva* –la traducción y la interpretación comparten ese juego tropológico– capaz de abrir nuevos significados, de afectar con poder instituyente a un lenguaje reificado, literalizado, que ha perdido su potencia heurística.

Este carácter crítico del trabajo de la traducción como una manera de evitar la cristalización de una teoría como dogma aplicable a cualquier situación de tiempo y espacio, fue agudamente señalado por el propio Benjamin en su ensayo seminal *La tarea del traductor*, como bien pone de relieve la lectura de Paul de Man<sup>709</sup>. Una vez establecidas las diferencias entre el poeta y el traductor, De Man se interroga a qué sería semejante, para Benjamin, la tarea del traductor; la respuesta es que una de las construcciones a que se parecería la traducción es a la *filosofía crítica*, ya que la traducción es crítica del mismo modo que lo es la filosofía: no es una imitación del original, del mismo modo que la filosofía no es una imitación de nuestra percepción fenoménica –estandarizada– del mundo. Pero, además, la crítica tiene la capacidad de tornar inteligibles aspectos que en el original no se manifiestan como tales. Con la traducción pasaría algo similar: la traducción desnuda una movilidad, una inestabilidad en el original al ponerlo en relación con otros contextos de significación. Pero ésta no sería la única semejanza; la traducción, dice De Man, es para Benjamin similar a la historia: es un derivado de algo inaprensible: las acciones pasadas, los actos y procesos ocurridos:

*Todas estas actividades, filosofía crítica, teoría literaria, historia se asemejan entre sí en el hecho de que no se asemejan a aquello de lo que derivan. Pero todas ellas son intralingüísticas, se relacionan con lo que, en el original, pertenece al lenguaje y no al sentido como correlativo extralingüístico, susceptible de paráfrasis, de imitación. Desarticulan, deshacen el original, revelan que el original ya estaba desarticulado. Revelan que su fracaso, que parece debido al hecho de que son secundarias en relación con el original, revela una falla esencial, que ya estaba en el original<sup>710</sup>.*

709 De Man, Paul, *La resistencia a la Teoría*, Cátedra, Madrid, 2003, p. 276.

710 *Ibíd.*

El original es pasible de ser traducido porque aquello que está en su origen, es un acontecimiento que torna imposible la clausura del texto. Pero, más aún, aquello que traductores de lenguajes como Gramsci, Mariátegui o Aricó supieron vislumbrar y practicar es el carácter no prerrogativo de ningún origen, incluso, la necesidad de traducción como *pasaje* a la sobrevida de las teorías más allá de las relaciones con *un* contexto de origen. Es por eso que Aricó puede formular la crisis del marxismo en tanto filosofía de la historia como otra forma textual y creativa de su *devenir mundo*. Algo que, lejos de ser una imagen autocomplaciente, tiene anclajes en el mismo carácter inacabado y febrilmente disperso del proyecto del propio Marx, como oportunamente señalaran el propio Aricó y Oscar del Barco.

El marxismo como filosofía de la historia universal es imposible porque es acechado por las resistencias que el capital encuentra en cada formación económico social particular. Como indica Dipesh Chakravarty,

*...la tesis de desarrollo desigual concibe las diferencias como negociadas y contenidas, aunque no siempre superadas, dentro de la estructura del capital [...] cabe considerar que el capital produce y hace proliferar las diferencias*<sup>711</sup>.

El historiador y filósofo indio provee para nosotros más pruebas para pensar el tipo de práctica crítica que perfila la trayectoria de Aricó en relación con el nudo que la coyuntura tradición / modernidad representa para cualquier política de reformas en nuestras sociedades.

El tiempo del capital –temporalidad dominante de la modernidad– no es *homogéneo sino despóticamente*. Por lo tanto, se encuentra permanentemente obligado a enfrentar resistencias, resistencias que, desde el tiempo vacío y homogéneo del capital, pueden verse como *evolutivamente* superadas, esto es, abstractamente, en el terreno de las regularidades o leyes científicas, pero como Marx mismo previene, son “superadas constantemente pero son colocadas [ante él] también constantemente”<sup>712</sup>. Se trata, en definitiva, de tornar visible “la

---

711 Chakrabarty, Dipesh, *Al margen de Europa, ¿estamos al final del predominio cultural europeo?*, Tusquets, Barcelona, 2008, p. 81.

712 Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grun-*

relación necesariamente inestable entre toda idea abstracta y su instanciación concreta”<sup>713</sup>. Para Chakrabarty y, como vimos, también para Aricó, esa relación necesariamente inestable, sobre todo cuando se refiere a los procesos de la modernidad política, no es reductible “a un problema sociológico de transición histórica”<sup>714</sup> sino que ha de ser pensado también “como un problema de *traducción*”<sup>715</sup>.

Puede decirse que, desde estas lecturas de Marx, se introduce en el espacio íntimo del capital, a través de este tipo de metáforas, “un elemento de honda incertidumbre”<sup>716</sup>. Elemento que da lugar a las *otras* historias del capital, historias en las cuales los pasados del capital pueden salirle una y otra vez al encuentro en un sentido disruptivo; o incluso pasados que, contra el propio evolucionismo marxista, se presentan como “superiores” en aspectos decisivos, como sucede con el mundo antiguo en relación con la riqueza<sup>717</sup>. Las conclusiones que puede seguirse de todo esto apuntan en la dirección de una política *decisionista* encaminada a *deconstruir* las pretensiones despóticas del capital; dicho de otro modo, las formas unilineales, eurocéntricas y teleológicas de la modernidad. Es decir, frente al evolucionismo del marxismo ortodoxo que ve en el desarrollo de las fuerzas productivas un avance hacia la destrucción de las relaciones de producción capitalistas o, frente a la colonialidad del saber y del poder la razón neoliberal y sus epígonos, las historias periféricas del capital que también le pertenecen pero de manera indecible, como *diferencia*, pueden oponerse a ese despotismo estructural como *resistencia* o traducción poética, como otras *poéticas* del saber político, por caso la que proclama la creación de un Estado Plurinacional o, aquella más antigua, también revolucionaria, que instaura una República de Iguales como

---

*drisse*), Vol. II, Siglo XXI, México, 2004, p. 421.

713 Ibid., p. 19.

714 Ibid., p. 46.

715 Ibid. (Cursivas: GR).

716 Chakrabarty, Dipesh, *Al margen de Europa, ¿estamos al final del predominio cultural europeo? Al margen de Europa, ¿estamos al final del predominio cultural europeo?*, op. cit., p. 102.

717 “La riqueza sólo aparece como fin en sí mismo entre los pocos pueblos comerciantes –monopolistas del carrying trade– que viven en los poros del mundo antiguo [...] Por eso el infantil mundo antiguo aparece, por un lado, como superior. Por otro lado, lo es en todo aquello en que se busque configuración cerrada, forma y limitación dada. Es satisfacción desde un punto de vista limitado, mientras que el mundo moderno deja insatisfecho o allí donde aparece satisfecho consigo mismo es *vulgar*” (Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, op. cit., p. 448).

una *República de negros*, cuyo nombre es una voz Bantú, o la que demanda, como *creación heroica*, la construcción de un marxismo *indoamericano* como camino hacia el socialismo en tanto regeneración civilizatoria del mundo andino.

Traducción como resistencia que, en Aricó, traza los contornos de un trabajo nunca acabado de la memoria subalterna: de sus intentos, de sus derrotas, de los desencuentros del movimiento popular y, por eso mismo, de todo aquello que, en tanto incumplido, en tanto artificiosa y maníacamente clausurado por la dialéctica histórica y su obsesión del *fin*, emerge como el índice de otra historicidad y de otra política. Es allí y en ninguna otra parte donde José M. Aricó identifica el único criterio marxista para otra historia política latinoamericana, una historia *desde abajo* en la cual las vicisitudes del sujeto popular, sus avances y retrocesos, sus decisiones y opciones han de ser tomados como el único criterio fundante de una política marxista.



## Nota I

### *Obrerismo y democracia socialista (la “Nueva serie” de Pasado y Presente-1973)*

*Y sin embargo, estábamos en el mismo bando [...] en los setenta, algunos más, otros menos, fuimos todos montoneros.*

*José Aricó, 1988*

Una vez agotado el ciclo de la guerrilla castrista, *Pasado y Presente* retoma parte del programa enunciado en el editorial del primer número. Es posible establecer un corpus de textos que se configuran en torno a la centralidad de la cuestión obrera (condición obrera, organización, autonomía, centralidad de la fábrica, etc.) entre el último número de la primera época, abril-septiembre de 1965 y los dos números de la segunda época: abril-junio de 1973 y julio-diciembre de 1973. La “otra lectura” del peronismo es retomada por Aricó en la nota sobre “Algunas consideraciones preliminares sobre la condición obrera” de 1965, escrito al calor de la expansión de la industria metalmeccánica y de la conformación del sindicalismo clasista de Córdoba. En medio, el agotamiento del primer ciclo de la revista había dado lugar a la experiencia de los *Cuadernos de Pasado y Presente* que ya habían publicado, antes de la nueva serie de la revista, treinta y ocho entregas de un vasto corpus de traducciones de lo más diverso de la teoría marxista<sup>718</sup>.

“Algunas consideraciones preliminares...” es un texto a medio camino entre la nota de análisis sociológico y el discurso político. Puede leerse como un texto de *sociología militante*, similar a los pro-

---

718 La serie *Cuadernos de Pasado y Presente* llegó a los noventa y ocho números, muchos de ellos han recibido varias reediciones, tanto en Argentina como en México. La serie completa de títulos puede consultarse en Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos*, op. cit., Apéndice 2.



ducidos por entonces por el obrerismo italiano. El anclaje del texto de Aricó remite al programa manifiesto del número uno de la revista para justificar la centralidad de la fábrica como espacio de intervención y de lucha. El proceso de industrialización que se gestaba en Córdoba modificaba la estructura de la formación económico social de una sociedad tradicional agraria constituida por una cultura con fuertes elementos de contra reforma. Esa modificación no admitía ya aplicaciones deductivistas tomadas de la mecánica evolucionista propia de la filosofía de la historia del marxismo clásico. Hacer foco en la fábrica permitía centralizar el análisis en “los elementos potenciales de ruptura”<sup>719</sup> en el marco de una continuidad estructural básica pero que había recibido modificaciones, en gran medida expuestas en el editorial del primer número. El predominio del modo de producción industrial “tiende a devenir un fenómeno total, que se anexa y subordina el resto de los fenómenos sociales”<sup>720</sup>, sostiene Aricó. No es sólo el carácter determinante de las relaciones de producción, sino su capacidad para modificar formas de vida y visiones de mundo. El recurso de Aricó al trabajo de Mario Tronti, *La fabbrica é la società*, indica un posicionamiento teórico político que disputa la objetividad de las sociologías de la modernización y el cientificismo marxista desde el punto de vista *crítico* abierto por la lucha de clases. “Desde el punto de vista de la clase obrera, significa entonces comenzar por la fábrica”<sup>721</sup>; la posición obrerista, sustentada en la revista italiana *Quaderni Rossi*, cuyo primer número aparece en Turín en 1961, funciona en gran medida como gramática de la propia reflexión de Aricó.

Esta orientación teórica y política de ascendencia marxista fue animada por Raniero Panzieri, militante del ala izquierda del Partido Socialista Italiano. Massimo Modonessi<sup>722</sup> ha expuesto las características centrales del *Obrerismo italiano* en términos de una crítica radical a la izquierda italiana tradicional: a su sistema de partidos, a la confianza de éstos en el progreso tecnológico y al giro reformista de sus fuerzas

---

719 Aricó, José, “Algunas consideraciones preliminares sobre la condición obrera”, en *Pasado y Presente*, N° 9, Córdoba, abril-septiembre de 1965, p. 46.

720 Ibíd.

721 Ibíd.

722 En nuestra descripción de esta corriente seguimos el valioso aporte de Massimo Modonessi. Cf. Modonessi, Massimo, “Teoría y praxis, la experiencia del obrerismo italiano”, en *Bajo el volcán*, Vol. 5, N° 9, 2005, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla (México), pp. 95-108.

principales: el Partido Socialista Italiano (PSI) y el partido Comunista Italiano (PCI), este último, el más grande en cantidad de afiliados en Occidente. Por otra parte, los obreristas fueron los primeros en descubrir la emergencia de otro tipo de obreros a partir de la expansión de lo que llamaron la “sociedad fábrica”, esto es, la extensión del proceso de industrialización de estilo fordista y taylorista cuyo epicentro era Turín y cuyo modelo más acabado era Fiat. El “obrero masa”, diferente del obrero profesional, simple engranaje de la cadena de montaje, es el obrero joven, integrado débilmente a los sindicatos y ubicado en el escalafón más bajo de la jerarquía obrera. Esta mutación en la condición de clase se expresaba en un rechazo a la actitud conciliadora de los sindicatos, a la aristocracia obrera y a las formas de dominación dentro de la fábrica. Estas transformaciones fueron leídas por los obreristas como un “potencial revolucionario anticapitalista”<sup>723</sup>.

A su vez, estas preocupaciones teóricas sentaron las bases de una “atrevida propuesta de inversión metodológica”<sup>724</sup>, que alentó la investigación empírica para una reforma de la perspectiva teórica de manera congruente con la primacía crítica otorgada a la praxis obrerista. La misma consistía en un tipo de “investigación compartida” (*conricerca*) que implicaba “una relación entre investigadores y obreros” que posibilitara un conocimiento preciso y profundo de la condición de clase y posibilitara a su vez una toma de conciencia por parte de estos últimos: “En síntesis, para los obreristas, entender el capital implicaba hacerlo a partir de la lucha de clases y, en particular, de la clase antagonista, la clase obrera”<sup>725</sup>. Esto se traducía en una bifurcación de la perspectiva teórica: por un lado, los procesos objetivos de transformación del capital; por otro, la dimensión subjetiva: “La subjetividad obrera y su expresión más inmediata: el conflicto en la fábrica”<sup>726</sup>. Desde la perspectiva obrerista, la fábrica adquiere un espacio central en la configuración de las formaciones económico sociales bajo el capitalismo industrial; es el lugar de la dominación y, a la vez, del antagonismo. En el programa obrerista, la revolución es un proceso de radicalización de la lucha social hacia la lucha política cuyo epicentro es la fábrica. La lucha por el salario se transforma en un espacio de ruptura, no de negociación. La ga-

---

723      Ibíd., p. 99.

724      Ibíd., p. 100.

725      Ibíd.

726      Ibíd., p. 101.

rantía del salario igualitario apuntaba a la eliminación de jerarquías y divisiones entre obreros, a la vez que neutralizaba las exigencias de aumento de la producción, propias de la integración desarrollista. La crítica de la burocratización sindical y del reformismo de los partidos de izquierda se inscribía en este programa que asignaba a la clase la determinación de la estrategia y al partido la elección de la táctica<sup>727</sup>.

Esta breve reconstrucción del obrerismo no es ociosa. La traducción de Aricó asume características de esta corriente en una suerte de ejercicio práctico de traducibilidad de un lenguaje político, tema que ocupa largamente la reflexión de Gramsci en los *Cuadernos de la cárcel*. En *Algunas reflexiones sobre la condición obrera*, es posible encontrar huellas o marcas del discurso obrerista; al ya citado de la centralidad de la fábrica y de la perspectiva de la clase obrera, se suma la crítica a la izquierda política, sobre todo a la dirigencia del PCA, y un deslinde de las estrategias integracionistas enunciadas en la Alianza para el Progreso:

*Silenciado el hecho de que lo que nos interesaba primordialmente era el conocimiento del proletariado de las grandes empresas, se nos caracterizó como apologetas del neo capitalismo, como “frigeristas” encubiertos: tal era el sentido general de la crítica que nos dirigiera el Partido Comunista<sup>728</sup>.*

La crítica de la idea de progreso y de una visión anacrónica de las formaciones económico sociales en Argentina, sustentada por el PCA, es otra marca de esa traducción:

---

727 El obrerismo se fracturó a partir de estos debates que implicaban conceder un mayor o menor énfasis al espontaneísmo o a la dirección partidaria. En 1964, un grupo de *Quaderni Rossi* integrado por Mario Tronti, Antonio Negri y Alberto Asor Rosa se escinde para fundar *Classe Operaia*, “una revista obrerista de perfil más activista que pretendía vincularse a los núcleos obreros más combativos. *Classe Operaia* dejará de salir en 1967, a raíz de otra ruptura sobre la misma problemática de la organización política (Modonesi, Massimo, “Teoría y praxis, la experiencia del obrerismo italiano”, op. cit., p. 103). En 1969, tendrá lugar una reedición de la avanzada de los Consejos de Fábrica que rebasó a los sindicatos y provocó renovaciones parciales en el sindicalismo. La represión y derechización de los conflictos a través de la “estrategia de la tensión” llevaron a franjas del obrerismo al enfrentamiento directo y a la lucha armada. Muchos de sus militantes se sumaron a las Brigadas Rojas. 1977 representa el cierre del obrerismo como movimiento político específico.

728 Aricó, José, “Algunas consideraciones preliminares sobre la condición obrera”, op. cit., p. 47.

...su atención estaba puesta unilateralmente —y lo sigue estando aún— en los “elementos de continuidad”, en las “rémoras feudales o semif feudales” que es preciso destruir para lograr ‘el progreso económico nacional’ (sic!). De esta preocupación por el pasado deriva su concepción arcaica y anacrónica del arco de las alianzas de clase necesarias para la revolución en Argentina (del proletariado a la burguesía nacional!)<sup>729</sup>.

Para el Aricó de esta etapa, esta “deformación de óptica política”<sup>730</sup> se remonta a la década del treinta. Las transformaciones operadas entre 1935 y 1945 en el ámbito de la realidad económico social nunca fueron captadas en su magnitud por los comunistas argentinos. ¿Cuáles fueron esos “importantes cambios estructurales”?<sup>731</sup> Aricó parece hacer referencia a las alteraciones en la hegemonía del sector agroexportador por la expansión de la industria liviana del modelo ISI<sup>732</sup>. Si este proceso fue invisible, “¿puede sorprender el hecho de que el surgimiento de una nueva clase obrera (nueva porque a diferencia de la anterior ésta derivaba fundamentalmente de migraciones internas) haya sido absolutamente menospreciado?”<sup>733</sup>. La procedencia migratoria se inscribe para Aricó en la secuencia del racialismo abonado por la matriz positivista de los comunistas argentinos expuesta en *Examen de conciencia*. “¿Puede asombrar que las manifestaciones políticas de dicha clase hayan sido deformadas identificando absurdamente peronismo con fascismo? ¿Qué se haya confundido proletariado con lumpen proletariado?”<sup>734</sup>. Que esta secuencia opera como huella en el discurso de Aricó lo atestigua el comentario de la nota (2) del texto que analizamos. Allí Aricó cita una nota de Serge Mallet sobre nueva clase obrera y socialismo para trazar una genealogía: el desinterés marxista entre las décadas del veinte y del cuarenta por la “evolución interna del mundo del trabajo”<sup>735</sup>, con la excepción de Gramsci y sus estudios sobre Americanismo y

---

729     Ibíd.

730     Ibíd.

731     Ibíd.

732     Cf. Murmis, Miguel y Juan Carlos Portantiero, *Estudios sobre los orígenes del peronismo*, op. cit., pp. 7-42.

733     Aricó, José, “Algunas consideraciones preliminares sobre la condición obrera”, op. cit., p. 47.

734     Ibíd.

735     Ibíd., p. 48.

Fordismo, se tradujo en el “éxito de las concepciones positivistas y empiristas, frecuentemente de origen norteamericano, en la joven ciencia de la sociología del trabajo”<sup>736</sup>.

Frente a este diagnóstico, el objetivo de la revista es re enunciado en términos de una búsqueda orientada a “lograr una incidencia política mayor que la casi nula que nos ofrecía nuestra condición de militantes comunistas”<sup>737</sup>. Al mismo tiempo, no deja de ser significativa la especificación que introduce Aricó: “una incidencia que no nos negara en nuestra condición de intelectuales”<sup>738</sup>. La reiteración de la metáfora de los puentes entre el mundo de la fábrica y los intelectuales es una respuesta a la crítica del “sin partidismo” y “frigerismo” enunciada desde las páginas de *Cuadernos de Cultura*, y una reafirmación del programa enunciado en el primer número; programa incumplido en gran medida por el cambio de estrategia plegado a la expansión del foquismo guerrillero. La postulación de una “vasta y sistemática actividad de estudio y de iniciativas prácticas” entre intelectuales y obreros de las fábricas metalmecánicas se cumplió parcialmente con el informe preliminar sobre el conflicto en Fiat y con las entrevistas a delegados fabriles y otros actores para la edición del número diez de la revista que no será publicado<sup>739</sup>. También aquí, en esta *inversión metodológica* que busca hacer de la clase obrera el punto de partida y la base de “una acción cultural, y por tanto ideológico política”<sup>740</sup>, se dejan ver las marcas del obrerismo italiano, traducidas por la lectura de una formación económico social concreta, que hacía de Córdoba un lugar emblemático. El trabajo de traducción de Aricó se mueve en una dirección que tempranamente apunta a re escribir el proceso social “desde abajo”.

---

736      Ibíd.

737      Ibíd.

738      Ibíd.

739      El texto que aquí analizamos puede ser inscripto en una secuencia centrada en gran medida en la experiencia del sindicalismo clasista de Córdoba de mediados de los años sesenta y comienzos de los setenta. El informe preliminar sobre el conflicto Fiat, entre otras cosas, anuncia las conclusiones de una discusión con los actores del conflicto en cuestión para el número de julio de 1966 de *Pasado y Presente* que nunca será editado. Algunos de esos materiales –elaborados después con posterioridad al Cordobazo, y centrados en la experiencia del sindicalismo clasista de Córdoba– fueron publicados en 2009 por Héctor Schmucler, Juan Sebastián Malecki y Mónica Gordillo en el volumen *El obrerismo de Pasado y Presente, documentos para un dossier (no publicado) sobre Sitrac-Sitram*, Al Margen, La Plata, 2009.

740      Ibíd., p 48.

Es necesario remarcar, a su vez, que la práctica cultural e intelectual es aquí para Aricó inescindible de su dimensión política, conforme a tendencias que alentaban en un vasto y diverso horizonte poblado de herencias marxistas. Esta *metapolítica* en acto no deja de enfatizar el carácter intrínseco de las prácticas cotidianas respecto de la lucha política. De ahí que tomen una particular significación las relaciones entre “fábrica y sociedad”<sup>741</sup>. En esas relaciones se manifiesta, a su vez, “el grado superior de desarrollo del capitalismo”, es decir, la industria y, a la vez, el grado máximo de “alienación del trabajo”. El retorno a los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*, es otro índice del intento de retomar el programa enunciado en el primer número de la revista. Aricó propone una definición del materialismo histórico a partir de la categoría de “alienación”:

*¿Qué es el materialismo histórico sino una autocomprensión crítica de una clase que en tanto sujeto universal representa la apertura hacia un mundo verdaderamente “humano” caracterizado por la desaparición de las relaciones alienantes estructuradas a partir del mundo productivo?*<sup>742</sup>

El inicio de esa *Aufhebung* proletaria es el conflicto en la fábrica que “significa ya un comienzo de reflexión política en cuanto contiene los temas centrales a partir de los cuales puede esa reflexión generalizarse y convertirse en eversiva del sistema”<sup>743</sup>. Las reflexiones de Aricó pueden inscribirse en una secuencia de largo aliento que incluye el trabajo de Lukács en *Historia y conciencia de clase*. En aquella obra central, Lukács situaba la emergencia de la conciencia de clase en el terreno mismo de la reificación capitalista: la constatación de una humanidad negada y a la vez compartida, a partir del trabajo de organización obrera. Aricó precisa los alcances de ese potencial insurgente:

*...la proyección inmediata de esta condición a la vida social externa de la fábrica constituye así un punto de partida imprescindible (aunque no suficiente, como veremos luego) para la definición de una acción transformadora del sistema en sentido socialista*<sup>744</sup>.

---

741      Ibíd., p 49.

742      Ibíd.

743      Ibíd.

744      Ibíd.

Aricó cita un trabajo de Vittorio Foa, publicado en el número 1 de *Quaderni Rossi*, que presenta a la lucha obrera en la fábrica como un espacio de aprendizaje fundamental: “El poder, en el capitalismo, está separado de la responsabilidad”<sup>745</sup>; en efecto, las responsabilidades de la democracia representativa son impotentes frente al poder despótico al interior de la fábrica<sup>746</sup>. En la concentración monopólica de las decisiones y del control por parte del capital “reside el verdadero y continuo ataque a la democracia que caracteriza al régimen representativo burgués”<sup>747</sup>. Desde la mirada obrerista que Aricó traduce al contexto de Córdoba, el atentado a la democracia no es sólo la proscripción de la identidad política de los trabajadores (“negar a la clase obrera la posibilidad de elegir periódicamente a sus representantes”) sino que es previo y “deriva de la estructura misma del sistema”<sup>748</sup>: no puede haber democracia mientras esté en manos de un reducido grupo de personas el poder de decidir sobre el hambre, la fatiga, el trabajo; en suma, sobre la vida misma del conjunto de los trabajadores. Es éste quizá el único texto del período que analizamos en el que Aricó refiere el término *democracia*. Decimos término y no concepto, ya que el mismo es utilizado en el marco de una crítica de la ideología destinada a poner de manifiesto la negatividad escondida en la afirmación de la democracia representativa burguesa. Citando a Foa, Aricó completa el argumento: *quien manda dentro de la fábrica, manda afuera*. El Estado no es un *lugar vacío* sobre el cual los diferentes grupos podrían ejercer presión como si tiraran de una cuerda, sino que “es un pleno de decisiones preestablecidas por el capital monopolista”<sup>749</sup>. A renglón seguido, Aricó aclara que esto no quiere decir que cualquier acción en el espacio de la “superestructura” sea inútil: “La conclusión que debe extraerse es una sola

---

745 Foa, Vittorio, “Lotte operaie nello sviluppo capitalistico”, en Aricó, José, “Algunas consideraciones preliminares sobre la condición obrera”, op. cit., p. 50 (traducción de José Aricó).

746 La noción del despotismo del capital ha sido largamente tematizada por Marx. Cf. Marx, Karl, *El capital*, T. I, Vol. III, Siglo XXI, México, 1984. Ver también Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, op. cit.

747 Aricó, José, “Algunas consideraciones preliminares sobre la condición obrera”, op. cit., p. 50.

748 *Ibíd.*

749 *Ibíd.* La vigencia de esta observación en tiempos de democracias representativas impotentes ante el capital financiero global y de incipientes procesos políticos que, en América Latina, reconfiguran unas identidades y dislocan otras, se nos aparece como un signo de la no clausura de algunos de los tópicos frecuentados por la discursividad aricociana.

y consiste en concebir *ambas acciones como una única lucha*<sup>750</sup>. Un signo más del carácter inescindible que tiene para Aricó un proceso social en el que lo político y lo cultural no constituyen esferas separadas. Más aún: Aricó con una agudeza que luego encontraremos en algún filósofo político contemporáneo<sup>751</sup> afirma que “Nadie como el capitalista comprende en toda su magnitud esta verdad”. De ahí la puesta en marcha de todo un aparato de opinión pública y publicidad destinado a

*...desplazar las reivindicaciones obreras del terreno de la producción (fábrica) a la esfera del consumo (sociedad) como forma de impedir la aparición de exigencias de “gestión” en la clase obrera. Para ellos dispone de medios casi ilimitados, en la fábrica y fuera de ella, en la política y en la administración pública, en las propias organizaciones obreras, en la propaganda publicitaria que nubla las conciencias y paraliza las voluntades, en la opinión pública*<sup>752</sup>.

Es decir, si algo sabe el capital es que para mantener a la clase obrera en una situación subalterna debe hegemonizar el proceso social, algo que se consigue por procesos de segmentación y especialización de la fuerza productiva como forma de reconocimiento. De ahí que cualquier acción “espontánea” destinada a poner la lucha por encima de los marcos admitidos por el sistema inmediatamente conjura a los poderes mencionados a “disuadir” por todos los medios al sujeto de la lucha. Tales las coordinadas con las que Aricó lee el conflicto en Fiat Córdoba en 1965: como una acción espontánea que invertía el desplazamiento hegemónico del conflicto desde el territorio del consumo al de la producción<sup>753</sup>.

---

750      Ibíd. (Cursivas: GR).

751      Cf. Žižek, Slavoj, “Capitalismo cultural”, en Žižek, Slavoj, *A propósito de Lenin*, Atuel, Buenos Aires, 2005, pp. 45-71.

752      Aricó, José, “Algunas consideraciones preliminares sobre la condición obrera”, op. cit., p. 51.

753      El “Informe preliminar sobre el conflicto Fiat” es un documento que puede ser identificado como un texto de sociología militante, una forma concreta de la *Comricerca operaria*. En el mismo se informa sobre los orígenes de la empresa en Argentina y las políticas de promoción industrial con las que se beneficiara para su radicación; a su vez, se describe a las plantas y empresas que la conforman: Planta mecánica de automotores y tractores, planta Grandes Motores Diesel, Planta Material Ferroviario (Martefer), Planta de Carrocerías de automóviles, todas emplazadas en Ferreyra. Se describe la situación económico financiera de la empresa con un Anexo que incluye las escalas salariales y una cronología de



Una política revolucionaria de la clase obrera —en otra huella de la gramática obrerista— “sólo puede significar partir de la alienación del productor en el proceso productivo, para relacionarla con la alienación del productor en la sociedad”<sup>754</sup>. De esta manera, la conquista del poder político se presenta como el final de un proceso de autonomía que se inicia espontáneamente contra el despotismo del capital en el seno de la fábrica para atravesar de manera consciente, organizada y dirigida a la sociedad entera, hasta transformarla desde una perspectiva socialista.

El límite antagónico de la autonomía obrera es la “integración” de la clase obrera a través de la Racionalización productiva capitalista. Por eso la lucha en la fábrica es condición necesaria pero no suficiente. La superación del corporativismo sindical que divide a la clase obrera segmentándola y posibilitando que la racionalización capitalista la integre al sistema de manera paternalista sólo es posible asumiendo la unidad de la condición obrera en los elementos que hacen posible su resistencia a dicha integración. Aricó, una vez más, encuentra en la identidad peronista de la clase obrera uno de los factores que cualquier intento de transformación revolucionaria habrá de asumir como punto de partida:

*Cualquiera sean los adjetivos que puedan atribuirse al significado último del peronismo y a la característica de sus grupos dirigentes,*

---

la huelga iniciada el 17 de julio y concluida el 3 de agosto. A la vez se presentan los actores del conflicto. En este punto es notable la introducción de la categoría de “neocapitalismo” con una serie de rasgos que se constituyen como un jalón de la lucha del capital contra la organización obrera a la que se asistirá como hegemónica en la década del noventa (Paternalismo empresarial, anti sindicalismo, represión y persecución de la actividad gremial, etc.). Por parte de los obreros, se hace especial énfasis en su composición etaria y en la procedencia (migraciones del interior de la provincia y del norte del país). El apartado dedicado a la organización sindical y a la estrategia obrera se posiciona claramente en torno a las acciones y conducción del Gremio de Grandes Motores Diesel frente a la pasividad inicial de Sitrac que luego se verá desbordada por las bases. El informe señala el apoyo de Luz y Fuerza, la tibieza de la CGT y del SMATA en particular y por esas mismas razones, la audacia de las bases que toman la fábrica el 23 de julio de 1965, enfrentándose a la represión policial y a la custodia privada de la empresa. La acción se inscribía también en el marco del Plan de Lucha de la CGT que incluía programáticamente la toma de fábricas en todo el territorio nacional. El informe destaca el carácter “espontáneo” de la medida de acción directa. Tema que ocupará la reflexión de Aricó en sus últimas intervenciones en *Pasado y Presente*. (Cf. “Informe preliminar sobre el conflicto Fiat”, en *Pasado y Presente*, N° 9, abril-septiembre de 1965, Córdoba, pp. 56-67).

754 “Informe preliminar sobre el conflicto Fiat”, op. cit., p. 51.

*esa identificación es una realidad indiscutible que tiene una historia necesaria de reconstruir, que muestra una solidez inmovible y una resistencia considerable a los intentos políticos de integración encarados por las clases dominantes argentinas. Es necesario reconocer que es esta resistencia la que crea un amplio campo a una política de izquierda en el país*<sup>755</sup>.

En estas consideraciones analíticas Aricó pone a funcionar sus propias premisas teóricas referidas a la crítica del formalismo en la teoría marxista, a la vez que, de manera inédita en la izquierda de la época, aproxima posiciones que para la ortodoxia comunista eran inconmensurables.

La intervención se cierra con una reformulación de la relación intelectuales - clase obrera desde la traducción de Gramsci: los intelectuales no constituyen una clase, sino que cada grupo social se crea su propia capa de intelectuales específicos. La persistencia de una pregunta que no encuentra respuesta se le presenta a Aricó como el agotamiento del esquema de la izquierda, tanto comunista como vanguardista revolucionaria que sólo ve “males” en el “espontaneísmo peronista”<sup>756</sup>. La respuesta es prometida para una “segunda parte de este trabajo”<sup>757</sup>. Segunda parte que nunca se concretará como tal, sino parcialmente, a partir de la traducción del Gramsci *conciliar*; respuesta, además, que habrá de esperar ocho años para ver la luz.

El editorial del primer número de la Nueva Serie, ocho años después –en el que se dejan ver marcas de la escritura de Portantiero– sostiene:

*Pasado y Presente no pretende transformarse en un sustituto de la práctica política ni colocarse por encima de ella. Reivindica para sí, en cambio, un espacio que considera legítimo, aunque el mismo sea mucho más ideológico político que político a secas: el de la discusión, abierta a sus protagonistas activos, de las iniciativas socialistas en el movimiento de masas, de los problemas que, en la “larga marcha”, plantea cotidianamente la revolución*<sup>758</sup>.

---

755      Ibíd., p. 54. (Cursivas: GR).

756      Ibíd., p. 55.

757      Ibíd.

758      “La ‘larga marcha’ al socialismo en la Argentina”, en *Pasado y Presente*, N° 1,

Planteado de este modo, el lugar de enunciación de esta etapa retoma la voluntad de contribuir a la conformación de aquel bloque histórico anunciado en el editorial del número 9, ocho años antes:

*Esta reaparición actual de Pasado y Presente supone “la segunda parte de nuestro trabajo”, centrada en un objetivo: contribuir, desde nuestro plano, al proceso de discusión que se desarrolla actualmente en la sociedad argentina acerca de las condiciones nacionales de constitución de una fuerza revolucionaria socialista*<sup>759</sup>.

Si, en la primera etapa de *Pasado y Presente*, Aricó identifica uno de los núcleos del problema de constitución de un sujeto popular en la disyunción de corrientes nacional populares y corrientes marxistas, la posibilidad de suturar esa brecha en el marco de la etapa que se abre a partir del 11 de marzo de 1973 reúne en la revista a sectores vinculados al PCR y a otros más próximos a Montoneros. Esos vínculos aunaban la experiencia del clasismo del período 1965-1971 con la identidad política (“unidad de condición”, en palabras de Aricó, en el editorial del número 9 de *Pasado y Presente*) de la clase obrera, potencial sujeto de la revolución. Así lo expone *La ‘larga marcha’...* al referirse a ese sujeto histórico como “una clase situada al interior de un movimiento nacional popular”<sup>760</sup> y al definir las tareas que demanda esa situación: “articular una dialéctica correcta entre movimiento de masas y prácticas socialistas”<sup>761</sup>.

¿Cuáles son los puntos de inflexión entre el obrerismo de la última etapa de la primera época y la que se inicia en 1973? En primer lugar, la suscripción al esquema de la dependencia expuesto de manera sintética en el segundo apartado de *La ‘larga marcha’...*<sup>762</sup>. Otro segundo elemento diferenciador es el componente maoísta, orientación por entonces compartida por el PCR, por Juan Carlos Portantiero y también por el grupo que participaba de la revista *Los libros* que mantenía más de un vínculo con *Pasado y Presente*<sup>763</sup>. Comprende

---

Buenos Aires, abril-septiembre de 1973, p. 29.

759     Ibíd.

760     Ibíd., p. 20.

761     Ibíd., p. 21.

762     Ibíd., p. 4-6. Cf. Cardoso, Fernando H. y Enzo Faletto, *Dependencia y Desarrollo en América Latina, ensayo de interpretación sociológica*, op. cit., 1969.

763     Cf. Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos*, op. cit., p. 158.

dida la relación entre peronismo y clase obrera como una identidad política que no admite “la ‘virginidad’ de la que hablaba Lenin”<sup>764</sup>, todo el proceso de la autonomía obrera se ubica para Aricó en el terreno de las relaciones entre espontaneidad y dirección consciente delineado por las intervenciones de Gramsci en relación con el ciclo de los consejos de fábrica de Turín, en el “bienio rojo” de 1919-1920. La estrategia, como vimos al comienzo de este capítulo, es la misma que en las otras *escenas de escritura*: el uso anacrónico e impropio de la palabra de Gramsci para disputar ideológicamente la condición obrera y sus formas de organización. Las intervenciones desde esta formación discursiva se presentan como un aporte teórico al debate ideológico político que ancla la nueva serie de la revista con los textos anteriores vinculados al obrerismo. “Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci” es una presentación para una sección de la revista en la que se ofrecen traducciones de la tradición marxista de cara a la coyuntura que venimos describiendo, en gran medida en el espíritu de los *Cuadernos de Pasado y Presente*, que para entonces ya habían consolidado más de treinta entregas. Los textos de Gramsci sobre “democracia obrera y socialismo” pertenecen a la etapa del semanario *L’Ordine Nuovo*, que alentó la expansión del modelo de consejos de fábrica irradiado a partir de la revolución de Octubre. Aricó formula la tesis central de la revista turinesa como una consideración acerca del “modelo general del estado socialista a construir, una forma de democracia superior a la liberal burguesa y la única compatible con una efectiva democracia obrera”<sup>765</sup>. Forma democrática considerada como la más óptima para el tránsito hacia el socialismo, entendido como “la paulatina superación de la división de los hombres entre gobernantes y gobernados”<sup>766</sup>. Es notable, en relación con la lectura que aquí proponemos de esta secuencia y de la postulación de su no clausura que, en 1986, en el contexto de una definitiva asunción de la perspectiva democrática, Aricó afirme lo siguiente:

*Creo que pensar una sociedad de nuevo tipo es un horizonte moral de importancia para los hombres. Es una postura intelectual y moral frente a la realidad [...] la idea de la imposibilidad de una*

764 “La ‘larga marcha’ al socialismo en la Argentina”, op. cit., p. 21.

765 Aricó, José, “Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci”, en *Pasado y Presente*, N° 1, Buenos Aires, 1973, p. 87.

766 *Ibíd.*

*sociedad mejor se funda en última instancia en otra filosofía de la historia tan negativa como aquella que se criticaba en el marxismo, filosofía que nos lleva a reconocer la naturalidad de lo existente, que nos impulsa a ser siervos de lo existente, en lugar de hombres libres que pugnan por cambiar lo existente*<sup>767</sup>.

Esta huella no es arbitraria, ya que aquello que postulaba el modelo consejista era una transformación de la sociedad desde abajo, partiendo de un tipo de institución radicalmente transformadora de las relaciones de explotación y alienación en la fábrica. Una democracia obrera con instituciones obreras viene a decir que *nada acaba con la conquista del poder político*, sino que aquello que debe orientar a una construcción socialista es un tipo de organización que “intente superar la división de la realidad social en esferas independientes y autónomas de lo económico y lo político”<sup>768</sup>. El agotamiento del ciclo de los *soviets* y de los consejos se traduce para Aricó en “una monstruosa deformación del objetivo esencial del socialismo en la práctica política y la sustitución del marxismo por una ideología justificadora, en la teoría”<sup>769</sup>. La experiencia de *L'Ordine Nuovo* es descrita aquí como “dialéctica de dirección y espontaneidad fundada en el rechazo de la repetición mecánica de verdades doctrinarias”<sup>770</sup>. Para Aricó, la originalidad del proceso alentado por la revista italiana durante el bienio rojo

*...reside en el corte radical que estableció con la tradición positivista del socialismo italiano, en su capacidad de incorporar a la batalla teórica y política las nuevas experiencias internacionales y las corrientes de ideas que se inspiraban directamente en la revolución proletaria: del sorelismo al leninismo, del sindicalismo “industrial” de Daniel De León al anarquismo*<sup>771</sup>.

Esta perspectiva ecuménica de corrientes y de la traducibilidad de las diferentes perspectivas iba a contramano de la ciencia marxista leninista y de cualquier pretensión unidireccional de partido-van-

---

767 Aricó, José, *Entrevistas 1974-1991*, op. cit., p. 165.

768 Aricó, José, “Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci”, op. cit., p. 88.

769 *Ibíd.*, p. 89.

770 *Ibíd.*, p. 93.

771 *Ibíd.*

guardia de la clase. En opinión de Aricó, hay un factor que recorre el pensamiento de Gramsci desde la experiencia ordinovista hasta los *Cuadernos*... “es su hipótesis (de aliento luxemburguiano) del carácter no jacobino sino de masas, no tanto político como ‘social’ del proceso revolucionario”<sup>772</sup>. Es evidente que, en este énfasis, opera una perspectiva que alienta la autonomía de la lucha obrera en las fábricas respecto de la burocracia sindical y de su verticalismo, límites a franquear en el mismo proceso insurgente que busca ensamblar la tradición nacional popular con el socialismo. Es interesante notar que, en el exilio mexicano, en el marco de un ajuste de cuentas entre socialistas y peronistas, una vez clausurado el proceso por el que apuesta *Pasado y Presente*, Aricó reafirme la opinión de Portantiero de que fue mucho más decisiva para la clausura del movimiento popular iniciado en 1973 la presión corporativa de los sindicatos sobre la tasa de ganancia que el mismo movimiento guerrillero<sup>773</sup>.

Aricó someterá a revisión profunda todo este proceso en la década del ochenta:

*Vinculada al proyecto de formación de una tendencia de izquierda socialista en el interior de un movimiento peronista en recomposición, sucumbe con el fracaso estrepitoso de las ilusiones revolucionarias que el 68 contribuyó como ningún otro momento a despertar*<sup>774</sup>.

En el mismo apartado se reconoce la brevedad de la experiencia y su mayor grado de gravitación política “hasta el fracaso del segundo gobierno peronista”<sup>775</sup>. En la misma línea, se hace explícito el vínculo con Montoneros; aun con las reservas por la creciente militarización de la organización y por la “falta de ética en su accionar político”, Aricó dirá que: “Y sin embargo, estábamos en el mismo bando [...] en los setenta, algunos más, otros menos, fuimos todos montoneros”<sup>776</sup>. Las críticas fueron consideradas de menor importancia frente “al vigor de un movimiento político en ascenso [...] soñábamos con

---

772      Ibíd., p. 99.

773      Aricó, José, “Ni cinismo, ni Utopía”, op. cit., p. 17.

774      Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit., p. 103.

775      Ibíd., p. 104.

776      Ibíd., p. 105.

los ojos abiertos”<sup>777</sup>. Es interesante notar que Aricó utilizará por la misma época la misma expresión para referir sus propias reservas ante la experiencia alfonsinista.

Estudios recientes ponen en perspectiva histórica el alcance de un proyecto de modernidad en clave revolucionaria como el que anclaba en *Pasado y Presente*. La misma necesidad de una dictadura terrorista con un estatuto de *estado de excepción explícita*, como afirma Alejandro Horowicz, destinada a aplastar un creciente proceso de democracia obrera que tenía lugar no de manera aislada, refieren que no todo era condición subjetiva, ni ensoñación imaginaria en los *años incandescentes*. Horowicz menciona un hecho que suele olvidarse en las políticas de la historia del pasado setentista: el triunfo, por primera vez desde su existencia como tal, de una organización guerrillera en la conducción de la UOM de Villa Constitución, histórico bastión del peronismo *verde*. La burocracia sindical comandada por Lorenzo Miguel cerró filas con José Alfredo Martínez de Hoz, presidente de Acindar, en su negativa a reconocer el triunfo y negociar con los flamantes dirigentes electos: “Esa negativa contenía un programa in *nuce*”<sup>778</sup>. El programa que, tras la renuncia de Martínez de Hoz, pondría al frente de la compañía al general López Aufranc, un militar formado en la Escuela Superior de Guerra de París, es decir, un especialista en tortura. Como recuerda Horowicz, un Estado terrorista como el que se gestaba con el golpe del 24 de marzo de 1976 precisa para formarse de

*...una clase dominante aterrada por el aliento en la nuca de una amenaza revolucionaria, imaginaria o real. Y la clara conciencia de que sus pares, en el resto del planeta, comparten su percepción de la situación*<sup>779</sup>.

La fecha marca el fin de las expectativas que alentaba la revista desde la breve primavera camporista y el inicio del largo invierno del exilio para muchos de los pasajeros de ese intenso viaje que fuera *Pasado y Presente*.

---

777      Ibíd.

778      Horowicz, Alejandro, *Las dictaduras argentinas, historia de una frustración nacional*, Edhasa, Buenos Aires, 2012, p. 173.

779      Ibíd., p. 172.

## ¿Aricó revisionista? Repercusiones y polémicas en América Latina

### *Mariátegui por un extranjero*

Como mencionamos en una nota pie de página del Capítulo 3, Carlos Franco pone a disposición de Aricó, por vía epistolar, una serie de publicaciones periodísticas en las que se dejan leer las repercusiones en el Perú de su lectura de Mariátegui y, más tarde, de la publicación en edición del CEDEP, de *Marx y América Latina*. En las cartas que acompañan los recortes, Franco toma nota de manera algo risueña del tono de las intervenciones que polemizan con la interpretación de Aricó. El punto de partida de la polémica, tal como lo refiere el peruano en su carta del 27 de septiembre de 1980, es un reportaje a Aricó publicado en *El Diario de Marka*:

*En el curso de las últimas semanas han aparecido varios comentarios respecto a tu libro y a la entrevista que tuviste con la gente de Marka. Aquel curioso señor que participó en la entrevista y que tu encontraste “duro” aprovechó la oportunidad que le dio el semanario del Partido Comunista para escribir tres violentas críticas contra tu posición<sup>780</sup>.*

El “curioso señor” a quien Franco se refiere es Ricardo Luna Vegas, un reconocido mariáteguista en ámbitos universitarios; el semanario del PC del Perú es *Unidad*, una publicación partidaria semanal y las notas, de página completa, fueron publicadas de manera consecutiva entre el 4 y el 18 de septiembre de 1980. El autor es presentado por el periódico como “el lúcido mariáteguista Dr. Ricardo Luna Vegas,

---

780 Franco, Carlos, Carta a José Aricó, 27/09/1980, en Caja Azul, Biblioteca José María Aricó, Universidad Nacional de Córdoba.



autor de dos libros y muchos artículos sobre el Amauta. Nos felicitamos de volver a contarlo entre nuestros colaboradores<sup>781</sup>.

La primera nota ostenta el nada hospitalario título “Mariátegui no se batió en retirada (Aricó, sí)”. Hay un innegable dejo de fastidio connotado en la referencia a que un “escritor argentino... ahora residente en México, haya visitado Lima dos veces en el curso de un año para ofrecer conferencias y reportajes sobre Mariátegui, nada menos que en la patria del Amauta<sup>782</sup>. Asimismo, no parece gustarle nada a Luna Vegas el carácter *inédito* y a la vez *polémico* con el que *El Diario de Marka* presenta la lectura de Mariátegui propuesta por Aricó. Otro punto que parece abonar la hostilidad de Luna Vegas hacia Aricó es que tanto *El Diario de Marka*, como su suplemento cultural, *El Caballo Rojo* “dedica más de tres páginas a las opiniones de Aricó sobre J.C.M, al tiempo que omite las del autor de esta nota y las de César Lévano y Sinesio López<sup>783</sup>, es decir, una amarga queja por la falta de reconocimiento de esas publicaciones hacia los intelectuales peruanos que habían sido invitados por *El Caballo Rojo* a participar de la conversación con Aricó. Queja que a partir del segundo de los tres artículos se convierte en una encendida denuncia de censura por parte de *El Diario de Marka* hacia los mariáteguistas peruanos. Más allá de estas denuncias algo chovinistas, Luna Vegas cuestiona la lectura de Aricó en un punto concreto: las supuestas malas relaciones entre Mariátegui y la III Internacional. En realidad, el choque se produce por el carácter esquemático de la interpretación de Luna Vegas. El estudioso peruano interpreta de manera disyuntiva la identidad marxista de Mariátegui, esto es, su adscripción a la Internacional y aquello que Aricó enfatiza como el carácter situado, creativo y *nacional* de su leninismo. Mariátegui es un marxista cabal y también es un leninista consecuente, pero su historicismo lo aleja de la dogmática marxista leninista, parece decir Aricó en su lectura. Las palabras de Aricó resuenan *mal* a los comunistas peruanos, en sordina, en gran medida por la polémica latente entre apristas y marxistas. Y resuenan *bien* entre socialistas y marxistas que impulsan algún tipo de socialismo nacional, como es el caso de CEDEP, y de algún sector de *Marka*.

---

781 Luna Vegas, Ricardo, “Mariátegui no se batió en retirada (Aricó, sí)”, en *Unidad*, Lima, 4 al 11 de septiembre de 1980, p. 7.

782 Ibíd.

783 Ibíd.

Las acusaciones encendidas de Luna Vegas semejan un eco de la acusación de *sin partidismo* con las que *Cuadernos de Cultura* buscara disciplinar en su época a *Pasado y Presente*:

*Este ataque sin atenuantes a los partidos marxistas no se debe a la venenosa pluma de los intelectuales de derecha, sino a los autodesignados "pulcros intelectuales de izquierda" que rodean, siguen y citan a Aricó*<sup>784</sup>.

En realidad, la piedra de toque de un posible debate que nunca llegó a darse es la interpretación de la lectura de Aricó como *peligrosamente* próxima al aprismo ("reacercamiento hacia el aprismo", dice César Lévano, a su regreso del seminario de Sinaloa). Luna Vegas ataca también la posición de Sinesio López, quien habría mostrado interés en una unificación de la izquierda peruana en la línea abierta por las reflexiones de Aricó. De paso, también hay palos para Alberto Flores Galindo, por estar "tan influenciado por Aricó"<sup>785</sup>. De todos modos, más allá de la legitimidad de ese desacuerdo que nunca llegó a resolverse en la izquierda peruana y que forma parte de la médula de la indagación de Aricó en torno a la izquierda latinoamericana en su conjunto, nos referimos, claro está, a las complejas relaciones entre populismo y marxismo en América Latina, Luna Vegas dispara munición muy gruesa contra Aricó y no sólo desde el encuentro propiciado (y desafortunado) por *El Caballo Rojo*. Como el mismo Luna Vegas recuerda, en su libro sobre *Los dos últimos años de Mariátegui y sus cartas inéditas*, el primer párrafo del libro es un ataque encendido hacia Aricó y hacia Jorge Abelardo Ramos, donde se califica la lectura de Mariátegui por parte de ambos como "maliciosa" y como "labor distorsionadora"<sup>786</sup>. Por lo demás, el artículo es una larga lamentación por el espacio concedido a Aricó en *El Diario de Marka*, por la publicación de dos capítulos de *Marx y América Latina* en el periódico y la manifiesta publicidad favorable hacia el libro. El tono irritado de estas invectivas da cuenta de un enfrentamiento político de vieja data entre marxismo ortodoxo o izquierda tradicional y una posición más porosa a la experiencia de las masas y de

784 Luna Vegas, Ricardo, "Mariátegui, Marx y los intelectuales de izquierda", en *Unidad*, Lima, 18 al 24 de septiembre de 1980, p. 7.

785 *Ibid.*

786 Luna Vegas, Ricardo, "La verdad histórica sobre Mariátegui y sus tergiversadores", en *Unidad*, Lima, 11 al 17 de septiembre de 1980, p. 7.

su inventiva como la que caracteriza la Izquierda Nacional de Jorge Abelardo Ramos y a la Nueva Izquierda de Aricó.

En la misma carta de Carlos Franco a José Aricó que citamos al comienzo de este apéndice, se sintetiza el desenlace de este episodio. Franco refiere la intervención de un integrante del CEDEP, Jaime Cisneros, quien solicitó a *Unidad* que cesaran los ataques bajo la amenaza de iniciar un debate en torno a las posiciones históricas del PC peruano relativas al APRA en la que los comunistas no quedarían bien parados. Pero, además, Héctor Béjar, en un encuentro con miembros del Comité Central del Partido Comunista, fue informado acerca del cambio de integrantes del Comité y de una revisión de la postura histórica del PC en relación con el APRA, más abierta a convergencias con las posiciones sustentadas por el CEDEP. Además, le informa que *El Caballo Rojo* publicó una respuesta a las notas de Luna Vegas y que también salieron comentarios favorables en otras publicaciones peruanas, como *Equis*.

“Acaba de salir el número de *Socialismo y Participación* dedicado a Mariátegui”, dice Franco en el último párrafo de su carta. El mismo fue proyectado en ocasión de los cincuenta años de la muerte de Mariátegui. Y ese número reavivaría la polémica, aunque en un tono más mesurado y despojado de los ataques *ad hominem* desde las casamatas de la ortodoxia comunista y desde el chovinismo herido de Luna Vegas. César Lévano, uno de los invitados a la conversación con Aricó en la redacción de *El Caballo Rojo*, que había participado también en el Coloquio de Sinaloa en Culiacán (México), publica una crítica del número 11 de la revista del CEDEP en *El Diario de Marka* del 23 de octubre de 1980: “A propósito de *Socialismo y Participación* N° 11. Aricó revisa a Mariátegui”. La estrategia de aplicar a Aricó el calificativo de *revisionista* no es un detalle menor; tiene cierta connotación infamante en el universo comunista, lindante con la de *renegado* o *reformista*. Aun así, la nota de Lévano es la más sólida desde el punto de vista crítico e historiográfico. No así la conjetura que la anima:

*Aricó se esfuerza desde hace años por elaborar una visión de Mariátegui para que pueda servir de argamasa ideológica para una alianza entre la socialdemocracia y movimientos marxistas de la América Latina*<sup>787</sup>.

787 Lévano, César, “A propósito de *Socialismo y Participación* N° 11. Aricó revisa a

En la copia de este artículo que le enviara Franco, más precisamente al costado derecho de este párrafo subrayado, Aricó estampó un signo de preguntas. Y es que no era ésa la búsqueda de Aricó por entonces, sino, más bien, el proseguir la indagación en torno a las posibles continuidades entre movimiento nacional popular y socialismo en América Latina, remontando esa posibilidad hacia los orígenes mismos del movimiento social latinoamericano, en los comienzos del siglo XX. Lévano parece subrayar la elección del título de la nota cuando afirma que, en todo caso, “No se trata de ninguna conjura criminal. Es una tendencia o, si se quiere, una desviación con respecto al marxismo”<sup>788</sup>.

Si bien no le quita a Aricó el reconocimiento a su vasto conocimiento del cosmos marxista, de hecho la nota es crítica de los mariáteguistas que se refugian en el purismo del texto y que pretenden callar a Aricó con la muletilla del “Mariátegui dijo”. Otra vez, el punto del desacuerdo se enmarca en las posibles continuidades entre Mariátegui y el APRA, pero Lévano precisa muy finamente su argumento. La versión del APRA que expone Aricó es una versión “amparada en texto”; es decir, “tiende el manto teórico del silencio sobre esa realidad dramática”<sup>789</sup> que constituye también la historia del movimiento fundado por Haya de La Torre. Lévano determina con precisión la referencia de su crítica: “Ahora bien, al aludir a las hazañas de los ‘búfalos’ estamos refiriéndonos fundamentalmente a un período que arranca en 1945 y aún no concluye”<sup>790</sup>. El período en cuestión incluye represión y golpizas a los trabajadores y vínculos sindicales con la CIA. “El APRA no ha abjurado hasta hoy de su contubernio con la International Petroleum, la Cerro de Pasco Corporation o los Gildemeister y la Grace”<sup>791</sup>, concluye Lévano. Hacer del APRA tan sólo su doctrina y dejar en el silencio las matanzas de obreros, campesinos y estudiantes de las que fue cómplice y responsable “contribuye de hecho a sofocar cualquier proceso autocrítico en el interior mismo del APRA”<sup>792</sup>.

---

Mariátegui”, en *Marka*, 23 de octubre de 1980, p. 40.

788     Ibíd.

789     Ibíd.

790     Ibíd.

791     Ibíd.

792     Ibíd.

Sin embargo, el peruano reconoce a Aricó que antes de ese período, sensible a la hora de pensar las continuidades entre socialismo y aprismo, la actitud sectaria del PC, inspirada en la línea seguidista de Eudocio Ravines, no contribuyó a hacer del comunismo una opción de masas sino que lo aisló en un marxismo *repetitivo y acatador*, “fatal para el movimiento comunista peruano”<sup>793</sup>. La segunda crítica de Lévano se aleja de la discusión en torno a las posibilidades de suturar la fragmentación histórica del movimiento social latinoamericano para hacer foco en la cuestión del partido, la otra hipótesis polémica de Aricó, como vimos en nuestra lectura. El disenso del comunista peruano remite a una concepción leninista del partido como vanguardia de la clase, algo que Aricó viene cuestionando desde la década del sesenta. Si el partido es la expresión de una voluntad nacional popular en el sentido de Gramsci, no puede estar dado en estructura hasta el detalle *antes* de la formación de esa voluntad colectiva ni tampoco ser su *forma superior*. Lévano identifica como *espontaneísta* la posición de Aricó y de sus amigos del CEDEP y la califica como *peligrosa* de cara a los desafíos que se presentarán a las sociedades latinoamericanas en el ocaso de las dictaduras. Aricó ve, por el contrario, en la postulación socialista del partido de Mariátegui una intuición que le lleva a evitar toda reificación de la clase que lucha y toda cristalización de la forma partido. Lévano considera que hay suficiente evidencia historiográfica para demostrar que Mariátegui quería fundar un *partido de clase* y no un movimiento popular en sentido amplio.

Eduardo Cáceres también publica una nota crítica del voluminoso número 11 de la publicación del CEDEP (trescientas doce páginas) en la que toma posición contra el enfoque “externo” de la revista (“Los equívocos de la una lectura externa”<sup>794</sup>, dice Cáceres). Externa, claro está, a la lectura doctrinaria del PC. La objeción de Cáceres hace foco en el supuesto desconocimiento de la realidad peruana por parte de Aricó, de Robert París y del propio Franco, por la valoración inadecuada de la acción política de Mariátegui y de su “maduración” en términos ideológicos. Hacia el final de la nota, Cáceres evalúa negativamente la propuesta y plantea, a su entender, la clave errada de la lectura de Franco y de Aricó:

---

793      Ibíd.

794      Cáceres, Eduardo, “Mariátegui, nuestro contemporáneo”, en *Marka*, Lima, 27 de noviembre de 1980.

*Creemos que la forma incompleta de entender a Mariátegui de Aricó, de Franco y otros, parte de un equívoco que se refleja muy claramente en las proposiciones centrales del número: el papel de los intelectuales en el movimiento revolucionario. Sobre dicho tema, volveremos más adelante*<sup>795</sup>.

Esa vuelta a la temática no ocurrió y los registros de la polémica suscitada por las intervenciones de Aricó en torno a Mariátegui se agotan allí. Como hemos tenido oportunidad de ver, la cuestión del papel de los intelectuales en el movimiento popular es una problemática que insiste en Aricó, como uno de los bordes inmanentes de su pensamiento.

## **Escollos, desencuentros, malentendidos... *Marx y América Latina***

Entre 1980 y 1983, entre la edición de CEDEP y las ediciones en México y Brasil de *Marx y América Latina*, se publicaron reseñas en revistas y en diarios de gran tirada, como la de Ludolfo Paramio en *El País*, de España. Entre otras, caben destacarse la de José B. Adolph en *El Diario de Marka*, “Latinoamérica: escollo de Marx”, las dos de Emilio de Ípola: “Encuentros y desencuentros de don Karl en América” en *Nexo*, y “Bolívar según Marx: aportes para la polémica” en *El Diario de Caracas*; la de Arnaldo Córdova, “Análisis de una incompresión”, la de Pedro Galin en el *Diario de Marka*, “Aricó, Marx y América Latina”. En este breve apéndice, para finalizar, repasaremos algunas de ellas.

Un rasgo común de todas las lecturas que acometen la crítica del libro de Aricó es la necesidad de reconstruir toda la secuencia argumental del libro. Es quizá un índice de la trama abigarrada del ensayo de Aricó que hilvana argumentos y documentos para enfrentar las endebles razones aducidas para justificar, sucesivamente, por parte del marxismo, el menosprecio o malentendido de Marx respecto de América Latina. Emilio de Ípola destaca la imposibilidad por

---

795      *Ibíd.*, p. 9.

parte de Marx, mostrada por el libro de Aricó, para ver realidades débiles y embrionarias como las de las emancipaciones americanas. En un ensayo memorable que hemos citado, De Ípola le da más alas a este énfasis quizá poniendo de manifiesto el carácter en cierto modo trágico de esos *espejos desplazados* que no permitieron a Marx ver la realidad latinoamericana, pero que también impidieron a ésta tornarse visible para una ciencia de la revolución.

Arnaldo Córdova, *contrario sensu* de quienes vieron en el libro de Aricó una defección de su marxismo, califica al ensayo de “magnífico”, a la vez que afirma que “Aricó no hace sino cumplir con lo que es, un marxista” que “enjuicia a Marx y a quienes se han ocupado de sus escritos sobre América Latina, como dice él mismo en jerga althusseriana, ‘aplicándoles el marxismo’”. Claro que el resultado es un tono iconoclasta y Córdova coincide en el rechazo de Aricó respecto del supuesto eurocentrismo de Marx; no así con el argumento que sostiene la falta de información de Marx respecto de América Latina. Córdova cree que Marx ignoraba fuentes fundamentales para el abordaje de la problemática.

Un párrafo aparte merece la disputa peruana en torno al libro de Aricó. Una nota de Mario Castro Arenas, periodista peruano de filiación con el APRA, no desaprovecha la oportunidad para realizar una lectura en esa clave identificando el libro de Aricó con el discurso de Haya de La Torre y con el ideario aprista:

*Ahora que algunos sectores del aprismo propician una taimada aproximación al marxismo es recomendable que conozcan este refrescante trabajo de Aricó. Si leyeran Marx y América Latina hasta los más perezosos repetidores de slogans advertirían la confirmación de la tesis raigal que diferencia conceptualmente al aprismo del marxismo: mientras el marxismo –repetía Haya de la Torre–, es una interpretación europeísta del mundo y por tanto deformaba las realidades históricas y sociales diferentes a la europea, el aprismo es una interpretación americana para América<sup>796</sup>.*

Por otra parte, desde *El Diario de Marka*, Pedro Galin hace foco sobre el carácter polémico del *método* en el ensayo de Aricó y en

---

796 Castro Arenas, Mario, “El antibolivarismo de Marx”, s/d en Caja azul, sin clasificar, Biblioteca José M. Aricó.

algunos pasajes que refuerzan la *ambigüedad* del texto, como la insistencia en lo no dicho por Marx; así, Galin llama la atención sobre el silenciamiento del prólogo de 1882 a una nueva edición del *Manifiesto Comunista*

*...en virtud de su oposición con las conclusiones de la carta de Vera Zasúlich (que Marx rebízo cuatro veces y nunca envió: Engels la rescató de un cajón después de su muerte)*<sup>797</sup>.

Galin ve en estas omisiones el auténtico *punto de fuga* del ensayo de Aricó, un punto de fuga que lo extraviaría hacia un *afuera* del marxismo, a quien se reconoce como “el más importante editor marxista de América Latina”<sup>798</sup>. Puede leerse entre líneas, en la crítica de Galin, el riesgo de que, ese afuera, merodee en las cercanías del populismo, tensión en la que oscilan las salidas por izquierda de la dictadura en Perú.

Entre las muchas otras reseñas y menciones de *Marx y América Latina*, merecen ser mencionadas aquí, al menos, dos. La de José B. Adolph, anunciada en carta de Carlos Franco a Aricó, y la de Ludolfo Paramio, a propósito de la reedición del libro por editorial Alianza.

La lectura de Adolph introduce una pregunta que bien podría ser tema de un amplio debate para una política marxista y es en algún punto coincidente con la intervención de Paramio. El periodista peruano se interroga si no hay algo de “necesidad hecha virtud” en el ensayo de Aricó, toda vez que el “volteretazo” de Marx señalado con justeza por el argentino, no habría de ser visto quizá como un *flaqueamiento* ante la defeción histórica del proletariado europeo.

*¿Cuánto de necesidad hecha virtud hay en esta socioantropología de izquierda última, en este ya antiguo traslado teórico de la revolución al Tercer Mundo? [...] ¿No estaremos bajo la guía del profesor Aricó y otros, avanzando por un sendero de desesperación conceptual y analítica ante la ya secular incapacidad natal del socialismo?*<sup>799</sup>

797 Galin, Pedro, “Aricó, Marx y América Latina”, en *El Diario de Marka*, 6 de noviembre de 1980.

798 *Ibíd.*

799 Adolph, José B., “Latinoamérica: escollo de Marx”, en *Equis*, Lima, 1980, p. 42.



La pregunta que Adolph coloca tímidamente en la última nota al pie de su artículo, reviste una actualidad insospechada si atendemos al lugar de China en el actual mapa de los medios de producción:

*Y sí, sencillamente, fuera cierto que el socialismo sólo puede surgir – si de alguna parte– de un capitalismo o de un estatismo económicamente desarrollados, arrastrando tras sí a las regiones “marginales”? La ortodoxia se vuelve, así, herejía<sup>800</sup>.*

Tal perspectiva, lejos de cualquier herejía, es ortodoxamente economicista, despolitizada y eurocéntrica, toda vez que naturaliza míticamente el origen europeo del desarrollo capitalista y le atribuye a los sujetos de esos procesos una prerrogativa de conducción del proceso histórico, considerado como una unidad hecha de centros y zonas marginales.

Finalmente, la breve reseña de Ludolfo Paramio en *El País*, del 13 de marzo de 1983, reivindica un marxismo científico en nombre de los modelos estratégicos necesarios para cualquier política socialista, en franca disonancia con el ensayo de Aricó, a quien, digamos de paso, Paramio inmuniza de ser “sospechoso de indigenismo”, en una afirmación que dice más del propio Paramio y de su lugar de enunciación –etnocéntrico y eurocéntrico–, que del propio Aricó.

*Los modelos estratégicos pueden estar equivocados –afirma el español–, en cuyo caso deberán revisarse, pero no se puede prescindir de ellos confiando en la propia intuición, o en el buen olfato de las masas, porque se corre entonces el peligro de acabar apostando por gente rarísima (como Isabelita Perón y entes análogos)<sup>801</sup>.*

Si bien Paramio reconoce que Marx se equivoca al creerse en posesión de una ciencia capaz de prever el futuro, su ambición de enraizar el proyecto político en un análisis objetivo de la realidad

*...parece algo más interesante y más serio que las modernas propuestas de una interpretación crítica del marxismo. Más vale una pre-*

---

800      Ibíd.

801      Paramio, Ludolfo, “Marx y el malentendido latinoamericano”, en *El País*, domingo 13 de marzo de 1983.

*tensión prematura de cientificidad que una mala moda filosófica:  
mejor olvidar a Cacciari*<sup>802</sup>.

Aquello que Paramio no alcanza a vislumbrar es que un marxismo crítico como el que dibuja *Marx y América Latina* hace de la capacidad de creación de las masas, de su historia y de su cultura una práctica política que incorpora lo mejor del realismo político e impide considerar esas dimensiones como mera superestructura, sino parte del mismo proceso a considerar en su conjunto.

---

802      *Ibíd.*



### Nota III

## **En torno a *La Cola del diablo,* *itinerario de Gramsci en América* *Latina***

En el Capítulo 2, donde se abordan las intervenciones de Aricó en *Pasado y Presente*, se omite de manera deliberada la referencia a *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*. He utilizado profusamente en mi lectura de Aricó, partes del libro que considero índices de lo que aquí he denominado la *historicidad* de su pensamiento político; es decir, sus insistencias, sus recomienzos, las reformulaciones de interrogantes que persisten a pesar de las periodizaciones posibles de su trayectoria. Esa omisión se justifica en la elección de una temática, de un eje de lectura que no ha ocupado el centro de las discusiones en torno a *Pasado y Presente*, en general obnubiladas por despejar la realidad o falacia de la identidad gramsciana de la revista. Sobre este punto no parece haber acuerdo entre los investigadores, aunque la voz de los protagonistas de la experiencia *Pasado y Presente* tiende a contradecir la simplificación de la identidad ideológica del grupo animador de la revista bajo el nombre *Gramsci*. Sin embargo, como intento exponer en el capítulo mencionado, no es de ningún modo episódico en las intervenciones de Aricó el uso de un arsenal de recursos provenientes de la lectura de Gramsci. Tampoco es episódica la referencia a Gramsci en Oscar del Barco, embarcado en un debate crítico en torno a la objetividad de la teoría marxista a partir de Gramsci que tuviera lugar, un año antes de la aparición de *Pasado y Presente*, desde las páginas de *Cuadernos de Cultura* y con advertencias y amonestaciones ante la desviación subjetivista y burguesa, para los cuadros dirigentes, de la posición del filósofo cordobés.

En lo que sigue, quisiera repasar algunos momentos de *La cola del diablo* que contradicen una clave hermenéutica que circula con fuerza en algunos discursos recientes. Esa clave hermenéutica se po-

dría desagregar en dos o tres enunciados que aspiran a constituirse, en forma polémica, en una nueva gramática de lectura: a) El libro de Aricó sería un ajuste de cuentas con su pasado revolucionario en orden a justificar su apuesta por la socialdemocracia de los años ochenta, y b) Unido a lo anterior, su propósito sería velar con el nombre de Gramsci el verdadero vector generacional de la revista: el guevarismo y la expansión de la estrategia guerrillera a partir de la revolución cubana. Al que se podría agregar un tercero: el carácter instituyente, en términos historiográficos del capítulo 3 de *La cola del diablo*, consagrado a la reinención de *Pasado y Presente*, y luego prolongado en la reconstrucción que hace Oscar Terán en *Nuestros años sesenta, la formación de la nueva izquierda intelectual argentina*. Esta apretada síntesis traduce aquí el argumento de Omar Acha en “Releer *Pasado y Presente*: ¿Por qué, desde dónde y para qué?”, intervención pronunciada en el encuentro “50 años de Pasado y Presente. 50 años de cultura y política en Argentina y América Latina”, a fines de noviembre de 2013 en el Centro Cultural de la Cooperación y que fuera publicado, como parte de un dossier en torno a la temática, en el número 18 de *Prismas, revista de historia intelectual*<sup>803</sup>.

Algunos pasajes del libro de Aricó, de indudable potencia heurística, consideramos que contradicen el esquematismo de la interpretación que acabamos de resumir. Por caso, esta afirmación del Prólogo, a contrapelo del posibilismo de la socialdemocracia *ochentista*: “¿Se puede imaginar una democratización radical de la sociedad si no se incorpora de algún modo la hipótesis-límite de otra sociedad en que se vuelva innecesaria la existencia de gobernantes y gobernados?”<sup>804</sup>. La pregunta se enmarca en el contexto de una supuesta sustitución de Gramsci por otras *modas intelectuales*, más a tono con la autopromovida, por entonces, contemporaneidad del *pensamiento débil*. Más adelante, insiste Aricó:

*¿Qué queremos significar cuando hablamos de la “inactualidad” de Gramsci? Más aún, y no por gusto de las paradojas, por qué no pensar que es precisamente allí, en su proclamada inactualidad ético política, en la imposibilidad de su consumación en una política concreta donde está lo*

---

803 Acha, Omar, *Historia crítica de la historiografía argentina*, op. cit., pp. 239-242.

804 Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, op. cit., p. 27.

*mejor de su mensaje, todo aquello que lo instala en el tiempo actual, en la encrucijada de la crisis contemporánea*<sup>805</sup>.

A renglón seguido, Aricó define su libro con una sentencia de raíz gramsciana: “La historia fragmentaria de un momento de la historia comunista”<sup>806</sup>; cabe preguntarse por el sentido de esa *historia del país desde un punto de vista monográfico* para nutrir la deriva socialdemócrata. Otras afirmaciones, cómo esta, no parecen *velar el tropiezo que no fue tal* con la violencia guerrillera: “¿qué fue la experiencia de la violencia armada en América Latina sino una tentativa de asunción plena de la política por los intelectuales radicalizados de la izquierda?” , o en la misma línea:

*Fue necesario que mediara la crisis del vendaval de radicalismo político que sigue a la experiencia cubana, y la derrota del más difundido movimiento de transformación total de la sociedad que recuerda América, para que la necesidad de ver claro nos empujara violentamente a la órbita de su pensamiento*<sup>807</sup>.

Contrariamente a los usos de la memoria que indagaran a partir de fines los ochenta en la dirección de la violencia política y sus justificaciones, en tono de condena y en clave de responsabilidad ética, en *La cola del diablo* hay bien poco ocultamiento del compromiso con la lucha armada y con las organizaciones que la animaron:

*...Y sin embargo, estábamos del mismo bando. De nada sirve introducir un juicio retrospectivo que silencie el clima de época en el que se produjo la aproximación y el encuentro de una izquierda intelectual con el movimiento peronista de izquierda dirigida por Montoneros. En los setenta, algunos más, otros menos, fuimos todos montoneros. Quienes se les opusieron no lo hicieron desde un cuestionamiento de la violencia política, discrepaban con su signo ideológico*<sup>808</sup>.

---

805      Ibíd., p. 29.

806      Ibíd., p. 30.

807      Ibíd., p. 40.

808      Ibíd., p. 104.

La memoria un tanto descarnada que exhiben estos fragmentos no parece caber en el velo de la opción revolucionaria a partir del pliegue con el nombre *Gramsci* y de esta operación como nutriente de la deriva socialdemócrata de los ochenta. Tampoco se trata de atenerse ingenuamente a la letra del propio Aricó. Pero hay un índice que se reitera en sus textos y que atraviesa épocas, que remite a un tipo de relación entre historia y política, que en este trabajo referimos en varias oportunidades como una de las tensiones en que suele alojarse su pensamiento de la política. Esa tensión es *indecidible*: por momentos es puesta al servicio de arquitecturas más historiográficas y, en otros, se muestra más atada a demandas políticas de la coyuntura. En *La cola del diablo*, Aricó ofrece algunas señales de cómo pretende habitar esa tensión en “el tiempo actual”<sup>809</sup>, es decir, hacia el fin de los ochenta. Lo hace en su relectura del *Echeverría* de Héctor Agosti como intento fallido y, a la vez, fecundo de traducción del lenguaje político de Gramsci para leer el presente de mediados de los cincuenta en Argentina. Aricó entiende allí que uno de los méritos del libro de Agosti, extensible además a *Cultura y Nación*, es “no ocultar bajo un disfraz histórico un discurso que se asumía como político, un ensayo que en su sustancia quería ser ideológico político”<sup>810</sup>. El cordobés reafirma este modo de accionar político desde lo historiográfico en Agosti, aun cuando éste no fuera un historiador; esta insistencia “no era otra cosa que la asunción de un principio metódico insoslayable para un pensador marxista: el reconocimiento de la historicidad, de la insuprimible dimensión histórica de los problemas del presente”<sup>811</sup>. ¿En qué sentido? La intervención de Agosti, en la lectura de Aricó, estaba destinada a “suscitar y movilizar fuerzas políticas actuales alrededor de una propuesta colocada en una perspectiva histórica”<sup>812</sup>. No sería la primera vez que Aricó cifra en torno a un tema aparentemente alejado de la coyuntura su propia intervención en la misma coyuntura. Si esta valoración metodológica del ensayo de Agosti *hace algo* o pretende hacerlo en el presente de los desencantados ochenta, es filiar una presencia histórica de Gramsci, *a contrapelo* en ese mismo presente, en el que la democracia se asimila sin más al Estado de derecho, asimilación que descansa para Aricó en el equívoco que separa *consolidación* y *profundización*

809 Ibid., p. 30.

810 Ibid., p. 62.

811 Ibid.

812 Ibid.

de la democracia. Presente en el cual la acción política es pensada, incluso por algunos compañeros de ruta de Aricó, desde la teoría social recurriendo a Lhumann y a Weber, desde la ética del discurso, recurriendo a Habermas o desde el abandono de cualquier dimensión proyectiva en beneficio de la fuga micropolítica recurriendo a Foucault, entre otras voces. Si algo emerge desde esta clave de lectura en *La cola del diablo* es la impronta *contrafáctica* de la estrategia de Aricó para soldar a Gramsci con un presente de la política que empezaba a oscurecerse y a resistir su presencia incómoda. Aricó piensa que no era posible ir más allá de Gramsci, *sin* Gramsci:

*La cuestión estriba en si hoy podemos hacerlo sin él, prescindiendo de él y de todos aquellos a los que las incitaciones del presente liberan del cepo de los sistemas para proyectarlos como figuras de un debate inacabado. Tan inacabado como es siempre el debate sobre la fuerza del poder*<sup>813</sup>.

Aricó no es un historiador profesional, ni un filósofo de la historia; algo que, sumado a estas estrategias en el trato con el pasado al servicio del presente, abre dudas sobre los supuestos “efectos instituyentes del tercer capítulo de *La Cola del diablo*”<sup>814</sup>, en el sentido en que Omar Acha los refiere: “Aricó destaca el nombre atribuido por primera vez desde las prensas de la Izquierda Nacional, en la misma época. De allí que la mención posea estatura historiográfica o, mejor, ‘documental’”<sup>815</sup>. A renglón seguido de la cita referida por Omar Acha, el propio Aricó consigna la sospecha de que la firma de ese artículo esconde el nombre de un amigo: Ernesto Laclau y destaca la confluencia de *Izquierda Nacional* en relación con la necesidad de vincular los problemas nacionales y el pensamiento nacional *con y desde el marxismo*, énfasis que implicaría rupturas con la izquierda tradicional. No se alcanza a vislumbrar en qué sentido esta cita implicaría una estatura historiográfica de carácter instituyente y de qué modo decantaría el nutriente “ajuste de cuentas hacia la deriva socialdemócrata con la que se diseñan, años más tarde, las narraciones de Aricó y de Terán”<sup>816</sup>. Acha le confiere un valor alegórico a

---

813      Ibíd., p. 28-29.

814      Acha, Omar, *Historia crítica de la historiografía argentina*, op. cit., p. 240.

815      Ibíd.

816      Ibíd.



estas citas, capaces de asumir un sentido emblemático. Desde allí se supone que la recepción de Aricó en Terán prolonga ese sentido de un modo *decisivo*. Sin embargo, de la lectura de *Nuestros años sesenta* no se desprende tal cosa. No se entiende por qué para Terán la cita del primer editorial de *Pasado y Presente* “ajusta el tenor del capítulo”<sup>817</sup> –capítulo titulado “Marxismo, populismo y nueva izquierda”– siendo que la misma no difiere en el tenor ni en el contenido con la del editorial de *El grillo de papel*, en la página siguiente<sup>818</sup>. Tampoco se alcanza a ver por qué *Pasado y Presente* tiene para Aricó y para Terán que lo prolongaría puntillosamente, una función decisiva en el corte entre Izquierda Tradicional y Nueva Izquierda. Después de citar profusamente a *Sur*, a *Pasado y Presente*, a *Centro* y a *Cuestiones de Filosofía*, en el mencionado capítulo, dice Terán:

*Se verifica entonces que existió en la Argentina un sector de intelectuales que adhirieron a un marxismo matizado por influencias hegelianas, gramscianas o sartreanas y que en general la difusión de esta ideología entre la intelectualidad crítica formó parte de esa nueva izquierda que ya un número de 1960 de Cuadernos de Cultura –órgano intelectual del Partido Comunista argentino– reconoce y cuestiona*<sup>819</sup>.

No parece verosímil que un fenómeno como la nueva izquierda intelectual sea el efecto instituyente en clave historiográfica de una revista de ideología y cultura. Tampoco se alcanza a verificar el modo en que este ajuste de cuentas sería tributario de la deriva socialdemócrata de los ochenta. El capítulo de *Nuestros años sesenta* que venimos citando más bien coloca el baremo del hiato entre Nueva Izquierda e Izquierda Tradicional en el *nacionalismo marxista* de unos y el internacionalismo de otros. Para hacerlo, Terán no recurre a Aricó ni a *Pasado y Presente*, al menos no parece hacerlo de manera decisiva; sí recurre a Rodolfo Puiggrós, a Ismael Viñas, a Jorge Abelardo Ramos y a Héctor Agosti o, si se quiere, también recurre a ellos. En realidad, el tratamiento más extenso concedido a *Pasado y Presente* en el libro de Terán, no pertenece al capítulo 5 del libro sino al capítulo 8, titulado “El bloqueo tradicionalista”. En el marco de

---

817      Ibíd., p. 241.

818      Terán, Oscar, *Vida intelectual en Buenos Aires, fin de siglo*, op. cit., p. 138.

819      Ibíd., p. 152.

una reconstrucción de la verdadera ideología reaccionaria, la que encarnan los Grondona, los Genta y demás acólitos que acompañarán el ascenso de Onganía, Terán conjetura que entre los intelectuales de la nueva izquierda, sobre todo a partir de la “noche de los bastones largos”, se empieza a verificar que “todos los caminos institucionales de la cultura se había cerrado para siempre”<sup>820</sup>, certeza que imponía una mutación de la misma identidad de los intelectuales, en suma, que implicaba asumir la misma práctica cultural como una práctica política. Es en el marco de esa hipótesis y en busca de respuestas que Terán acomete una

*...relectura de dos publicaciones significativas de la nueva izquierda cultural: Pasado y Presente y Cuestiones de Filosofía [que] serán por eso interrogadas ahora acerca de la autodefinition del estatus del intelectual y del modo como construyen su relación entre política y cultura*<sup>821</sup>.

Una vez más, cuesta identificar en el libro de Terán la operación historiográfica canónica que enuncia esta hermenéutica.

Aricó es un socialista cuya apertura arborescente no reniega de la crítica a contrapelo, propia de un pensamiento agudo de la política; en una intervención a propósito de la posibilidad de una apuesta socialista y democrática, hacia 1987, dirá que hace historia contrafáctica porque es la única manera en que un socialista puede hacerla. Por eso, hablar de deriva socialdemócrata en Aricó es, desde la perspectiva que he intentado formular aquí, un esquematismo reductivo, semejante a la mirada de la Izquierda Tradicional. En realidad, pareciera que los desacuerdos con nuestras *hesitaciones al canon* y nuestro *pensamiento monográfico* por parte de Omar Acha tienen su suelo en una brecha más fundamental: la que considera como artificiosa y poco fundada, la distinción misma entre Nueva Izquierda Intelectual e Izquierda Tradicional, indistinción que, a su vez, descansa sobre un principio innegociable para la Izquierda Tradicional: la única izquierda verdadera es la izquierda revolucionaria y el sujeto de la revolución es el proletariado conducido por el partido de la clase: el PC. Ciertamente, Aricó hizo del desacuerdo en plural con

---

820      Ibíd., p. 224.

821      Ibíd., p. 225.

esa perspectiva una razón militante; aun cuando en *Pasado y Presente* habitaban otras posiciones, no precisamente gramscianas pero cuya cohabitación tal vez sí fuera posible desde una perspectiva crítica del leninismo adocenado, algo que Gramsci habilitaba y que no necesariamente *nutre* en un ajuste de cuentas con el pasado, la deriva socialdemócrata de los ochenta. Es a esta altura indudable el vínculo de Oscar del Barco con el guevarismo en los sesenta, por caso. Pero el propio del Barco había escrito en 1962, en *Cuadernos de Cultura*, una nota que llevaba una advertencia de desacuerdo por parte del comité editor de la revista; me refiero a “Antonio Gramsci y el problema de la objetividad”, objeto de una de las notas del Apéndice de *La cola del diablo*. Aun cuando Aricó manifestara apoyos y críticas al alfonsinismo y apostara por una alternativa socialista de carácter democrático social y avanzado –determinaciones que siempre van unidas al significante democracia en su discurso– considero que es propio de un esquematismo reductivo el colocar a Aricó y al Grupo Esmeralda, como suele decirse, en la misma bolsa. Aricó pensaba –acertadamente, creo– que la antinomia revolución / reforma no podía ser resuelta sobre la base de principios objetivos innegociables sino tan sólo políticamente, en atención a las fuerzas en pugna. Sobre los méritos de esa perspectiva para constituirse en una clave historiográfica con potencia instituyente, o como gramática dominante en la lectura de *Pasado y Presente*, considero que es una discusión al servicio de otra agenda: la que identifica la escisión de los intelectuales de la Nueva Izquierda como *reactiva*, posición ya identificable en las condenas al sin partidismo de *Cuadernos de Cultura*, por caso. Es innegable la fuerza heurística del ensayo ariqueano, no es fácil sustraerse a sus efectos, distanciarse de su intensidad, pero tratar de entender –en línea aquí con la apuesta de Spinoza: no vituperar, ni *turiferar*, sino entender– no necesariamente significa plegarse a la *hesitación del canon*. Tampoco considero que el *pensamiento monográfico*<sup>822</sup> sea impotente para abrir las cuestiones alojadas en el texto, todo depende de las preguntas que se formulen y, en todo caso, éstas también son indecibles. En efecto, considero más interesante –para mí, al menos– indagar en torno a qué tipo de modernidad compleja y a contrapelo (cultural / política) se anuda la práctica intelectual de Aricó en los años sesenta que desagregar el pliegue adherido al nombre de Gramsci para identificar vectores ideológicos

---

822 Cf. Acha, Omar, *Historia crítica de la historiografía argentina*, op. cit., p. 242.

más determinantes, como el guevarismo o el maoísmo, o para decir que tanto la Nueva como la Vieja Izquierda son más semejantes que diferentes. Creo que desde esta perspectiva, la que he intentado construir en este libro, la práctica intelectual de Aricó se emparenta, y tal vez a pesar suyo, con una tradición de modernidad intelectual, intempestiva y crítica, también intermitente, con sede en Córdoba, que arranca con Deodoro Roca y Saúl Taborda, en la que también tienen parte Agustín Tosco y tantos otros en los sesenta y que sigue teniendo herederos de envergadura, quizás de mayor envergadura filosófica en el presente, como Diego Tatián, por caso.

En definitiva, considero que leer a Aricó sigue siendo un camino válido para pensar una opción democrática que acrisole lo mejor de la historia política de izquierdas en el continente y, a la vez, para pensar un tipo de cultura política progresiva capaz de habitar de manera tensionada el conservacionismo que implica pensar el lugar de los intelectuales en ella. Dicho sea de paso, puede decirse de Aricó lo mismo que él dice en *La cola del diablo* respecto de la figura de Gramsci, que ha sido “más evocada que conocida”<sup>823</sup>. En parte, porque muchos de sus escritos dispersos, recién están comenzando a circular por los ámbitos académicos. Tal vez antes de yuxtaponer nuevas preguntas, no sea un intento vano indagar en aquellas que nos anteceden y que fueron aplastadas por el peso de la dialéctica histórica. También allí, en ese trabajo de herencia y de duelo, late el secreto de la posible reversibilidad de los tiempos, la persuasión de que todo podría ser de otro modo.

---

823      *Ibíd.*, p. 37.

## Bibliografía

- Aboy Carlés, Gerardo, *Las dos fronteras de la democracia argentina*, Homo Sapiens, Rosario, 2001.
- Acha, Omar, “Releer *Pasado y Presente*: ¿por qué, desde dónde y para qué?”, en *Prismas, Revista de historia intelectual*, N° 18, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, 2014, pp. 239-242.
- Acha, Omar, *Historia crítica de la historiografía argentina*, Vol. I, Las izquierdas, Prometeo, Buenos Aires, 2009.
- Acha, Omar y Déborah D’Antonio, “Cartografía y perspectivas del Marxismo Latinoamericano”, en *A Contracorriente*, Vol. 7, N° 2, Winter 2010, Carolina del Norte, pp. 210-256.
- Adolph, José B., “Latinoamérica: escollo de Marx”, en *Equis*, Lima, 1980.
- Adorno, Theodor y Karl Popper, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Madrid, 1971.
- Altamirano, Carlos, “La pequeña burguesía, una clase en el purgatorio” (pp. 81-105), en Altamirano, Carlos, *Peronismo y cultura de izquierdas*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.
- Altamirano, Carlos y Beatriz Sarlo, *Ensayos argentinos, de Sarmiento a la vanguardia*, Ariel, Buenos Aires, 1987.
- Ansaldi, Waldo, “La democracia en América Latina, un barco a la deriva, tocado en la línea de flotación y con piratas a estribor. Una explicación de larga duración” (pp. 53-122), en Ansaldi, Waldo (comp.), *La democracia en América Latina, un barco a la deriva*, FCE, Buenos Aires, 2006.
- Ansaldi, Waldo, “No es que la democracia esté perdida, está bien guardada y mal buscada”, en *Crítica y emancipación*, N° 3, CLACSO, Buenos Aires, pp. 190-216.
- Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano, *América Latina: la construcción del orden*, T. I, De la Colonia a la disolución de la dominación oligárquica, Ariel, Buenos Aires, 2012.
- Ansaldi, Waldo y Verónica Giordano, *América Latina: la construcción del orden*, T. II, De las sociedades de masas a las sociedades en procesos de reestructuración, Ariel, Buenos Aires, 2012.

- Arendt, Hannah, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires, 2011.
- Arendt, Hannah, *Los orígenes del totalitarismo*, Vol. II, Imperialismo. Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1994.
- Aricó, José, “1917 y América Latina”, en *Pretextos*, N° 2, Lima, febrero de 1991, pp. 42-54.
- Aricó, José, “1917 y América Latina”, *Nueva Sociedad*, N° 111, Caracas, 1991, pp. 14-22.
- Aricó, José, “Algunas consideraciones preliminares sobre la condición obrera”, en *Pasado y Presente*, N° 9, Córdoba, abril-septiembre de 1965, pp. 46-61.
- Aricó, José, “Asedio al socialismo argentino, un intento de recreación”, en *Nueva Sociedad*, N° 92, Caracas, 1987, pp. 54-65.
- Aricó, José, “Debemos reinventar América Latina, pero... ¿desde qué conceptos ‘pensar’ América?”, en *Entrevistas 1974-1991*, Centro de Estudios Avanzados, Córdoba, 1999.
- Aricó, José, “El difícil camino de la reforma democrática” (pp. 297-309), en Adrianzen, Alberto, *Lo popular en América Latina ¿Una visión en crisis?*, Centro de Estudios y Promoción del Desarrollo, Lima, 1992.
- Aricó, José, “El Estalinismo y la responsabilidad de la izquierda”, en *Pasado y Presente* n° 2-3, Córdoba, julio-diciembre de 1963, pp. 195-204.
- Aricó, José, “El marxismo antihumanista”, en *Los libros*, N° 4, octubre de 1969, pp. 21-22.
- Aricó, José, “El marxismo en América Latina, ideas para abordar de nuevo la vieja cuestión”, en *Opciones*, N° 7, Santiago (Chile), 1985, pp. 75-84.
- Aricó, José, “El populismo ruso”, en *Estudios*, N° 5, Centro de Estudios Avanzados, Córdoba, 1995, pp. 32-49.
- Aricó, José, *Entrevistas. 1974-1991*, Centro de Estudios Avanzados, Córdoba, 1999.
- Aricó, José, “Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci”, en *Pasado y Presente*, N° 1, Buenos Aires, 1973, pp. 87-101.
- Aricó, José, “Examen de conciencia”, en *Pasado y Presente*, N° 4, Córdoba, enero-marzo de 1964, pp. 241-252.
- Aricó, José, “Imaginar hoy el socialismo en la Argentina”, en *La Ciudad Futura*, N° 8/9, Buenos Aires, 1987, pp. 8-10.

- Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- Aricó, José, “La construcción de un intelectual”, en *Punto de Vista*, N° 43, Buenos Aires, 1993, p. 5.
- Aricó, José, “La crisis del marxismo”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 1, México, octubre de 1979, p. 13.
- Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1992.
- Aricó, José, “La teoría es como el búho de Minerva”, *Ciudad alternativa*, 1989, en *Entrevistas 1974-1991*, Centro de Estudios Avanzados, Córdoba, 1999.
- Aricó, José, “Los intelectuales en una ciudad de frontera”, en Suplemento de cultura del diario *Córdoba*, domingo 9 de abril de 1989.
- Aricó, José, “Los intelectuales en una ciudad de frontera”, *Tramas, para leer la literatura argentina*, vol. III, núm. 7, Córdoba, 1997, pp. 151-152.
- Aricó, José, “Mariátegui, el descubrimiento de la realidad”, en *Debates en la sociedad y en la cultura*, 4, Buenos Aires, 1985, pp. 10-12.
- Aricó, José, “Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú”, en *Socialismo y Participación*, N° 11, Lima, 1980, pp. 141-156.
- Aricó, José, “Mariátegui y la revolución latinoamericana”, en *Textual*, N° 2, Universidad de Chapingo, México, 1980, pp. 83-84.
- Aricó, José, “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”, en *Socialismo y Participación*, N° 5, Lima, 1978, pp. 13-42.
- Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Siglo XXI, México, 1978.
- Aricó, José, *Marx y América Latina*, FCE, Buenos Aires, 2010.
- Aricó, José, “Marxismo latinoamericano” (pp. 942-957), en Bobbio, Norberto, Nicola Matteucci y Gianfranco Pasquino, *Diccionario de política*, Siglo XXI, México, 1981.
- Aricó, José, “Ni cinismo ni utopía”, en *Controversia, para el examen de la realidad argentina*, N° 10, México, 1980, pp. 12-13.
- Aricó, José, “No sólo cambiar la sociedad, también la vida”, entrevista en “El caballo rojo”, suplemento de *El Diario*, año 1, N° 16, 31 de agosto de 1980, en *Entrevistas 1974-1991*, Centro de Estudios Avanzados, Córdoba, 1999.

- Aricó, José, *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*, FCE, Buenos Aires, 2012.
- Aricó, José, “Pasado y Presente”, en *Pasado y Presente*, N°1, Córdoba, abril-junio de 1963, pp. 1-10.
- Aricó, José, “Presentación” (pp. I-XV), en Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Folios, Buenos Aires, 1985.
- Aricó, José, “Prólogo” (pp. I-XII), en Labastida Martín del Campo, Julio, *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México, 1980.
- Aricó, José, “Una oportunidad de ponernos al día”, en *La Ciudad Futura*, N° 2, Buenos Aires, 1986, p. 2.
- Aricó, José, “Walter Benjamin, el aguafiestas”, en *La ciudad futura*, N° 25-25, Buenos Aires, 1991, p. 3.
- Aricó, José, “¿Y ahora qué?”, en *La Ciudad Futura*, Buenos Aires, 1989, p. 3.
- Aron, Raymond, *El marxismo de Marx*, Siglo XXI, Madrid, 2010.
- Asensi Pérez, Manuel, *Los años salvajes de la Teoría. Philippe Sollers, Tel Quel y la génesis del pensamiento post estructural francés*, Tirant Lo Blanch, Valencia, 2006.
- Badiou, Alain, *Compendio de Metapolítica*, Prometeo, Buenos Aires, 2009.
- Badiou, Alain, *Condiciones*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2012.
- Badiou, Alain, *De un desastre oscuro, sobre el fin de la verdad de Estado*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.
- Badiou, Alain, *El siglo*, Manantial, Buenos Aires, 2005.
- Badiou, Alain, *Manifiesto por la filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2007
- Badiou, Alain, *¿Se puede pensar la política?*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1990.
- Badiou, Alain, *Teoría del sujeto*, Prometeo, Buenos Aires, 2009.
- Balibar, Étienne, *La filosofía de Marx*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2006.
- Baratta, Giorgio, *Las rosas y los cuadernos*, Belaterra, Barcelona, 2003.
- Barros, Sebastián, “La presencia obnubilante del populismo”, en *Utopía y Praxis Latinoamericana*, Vol. 17, N° 58, Maracaibo, 2012, pp. 39-51.
- Barthes, Roland, *Variaciones sobre la escritura*, Paidós, Buenos Aires, 2003.
- Benjamin, Walter, “Tesis de filosofía de la historia” (pp. 175-191), en Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1995.



- Berman, Marshall, *Todo lo sólido se desvanece en el aire, la experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, Buenos Aires, 1988.
- Bernetti, Jorge Luis, “El pensamiento vivo de Rodolfo Galimberti”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 6, México, mayo de 1980.
- Biset, Emmanuel, *El signo y la hiedra*, Alción, Córdoba, 2013.
- Boltanski, Luc y Eve Chiapello, *El nuevo espíritu del capitalismo*, Akal, Madrid, 2003.
- Bosteels, Bruno, “Travesías del fantasma: Pequeña metapolítica del 68 en México” (pp. 29-80), en Bosteels, Bruno, *El marxismo en América Latina. Nuevos caminos hacia el comunismo*, Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2013.
- Buck Morss, Susan, *Hegel y Haití*, Norma, Buenos Aires, 2008.
- Burgos, Raúl, *Los gramscianos argentinos*, Siglo XXI, México, 2004.
- Bustos, Ciro, *El Che quiere verte*, Zeta, Buenos Aires, 2007.
- Cáceres, Eduardo, “Mariátegui, nuestro contemporáneo”, en *Marka*, Lima, 27 de noviembre de 1980.
- Caletti, Rubén Sergio, “Los marxismos que supimos conseguir”, en *Controversia, para el examen de la realidad argentina*, N° 1, México, octubre de 1979, pp. 18-20.
- Calveiro, Pilar, *Poder y desaparición, los campos de concentración en Argentina*, Colihue, Buenos Aires, 2004.
- Cardoso, Fernando H. y Enzo Falleto, *Dependencia y desarrollo en América Latina, ensayo de interpretación sociológica*, Siglo XXI, México, 1969.
- Castro Arenas, Mario, “El antibolivarismo de Marx”, s/d en Caja azul, sin clasificar, Biblioteca José M. Aricó.
- Casullo, Nicolás, *El debate modernidad posmodernidad*, Retórica, Buenos Aires, 1988.
- Casullo, Nicolás, *Las cuestiones*, FCE, Buenos Aires, 2007.
- Casullo, Nicolás y Rubén S. Caletti, “El socialismo que cayó del cielo”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 14, México, 1981, p. 7.

- Cerutti Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, FCE, México, 2010.
- Chakrabarty, Dipesh, *Al margen de Europa, ¿estamos al final del predominio cultural europeo?*, Tusquets, Barcelona, 2008.
- Chiaromonte, José Carlos, *La ilustración en el Río de la Plata*, Sudamericana, Buenos Aires, 2006.
- Colombo, Ariel, “El tiempo de la acción. A propósito de las tesis de Walter Benjamin” (pp. 84-96), en Mudrovic, María Inés, *Pasados en conflicto*, Prometeo, Buenos Aires, 2009.
- Crespo, Horacio, *Celebración del pensamiento de José Aricó*. [En línea] Extraído de: [www.arico.unc.edu.ar/pdf/crespo.pdf](http://www.arico.unc.edu.ar/pdf/crespo.pdf)
- Crespo, Horacio, “Córdoba, Pasado y Presente y la obra de José Aricó. Una guía de aproximación”, en *Prismas, revista de historia intelectual*, N° 1, Buenos Aires, 1997, pp. 141-148.
- Crespo, Horacio, “El marxismo latinoamericano de Aricó, la búsqueda de la autonomía de lo político en la *falla* de Marx”, en Aricó, José, *Marx y América Latina*, FCE, Buenos Aires, 2010, pp. 1-40.
- Crespo, Horacio, “En torno a los cuadernos de Pasado y Presente” (pp. 169-198), en Hilb, Claudia, *El político y el científico, ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.
- Crespo, Horacio, *Revolución en tiempo nublado, del socialismo real al “Nuevo Orden”*, Libros de la Fundación, Córdoba, 1993.
- Cuadernos de Cultura*, N° 66, Buenos Aires, enero-febrero de 1964.
- Cueva, Agustín, “El marxismo latinoamericano, historia y problemas actuales”, en Cueva, Agustín, *Entre la ira y la esperanza y otros ensayos de crítica latinoamericana*, CLACSO, Bogotá, 2008.
- De Andrade, Oswald, *Manifiesto Antropófago* (pp. 171-180=, en Schwartz, Jorge, *Las vanguardias latinoamericanas*, FCE, Buenos Aires, 2000.
- De Giovanni, Biaggio, “Marx y la teoría del Estado”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 2-3, México, diciembre de 1979, pp. 13-14.
- De Ípola, Emilio, *Ensayos políticos*, Nueva Visión, Buenos Aires, 19880
- De Ípola, Emilio, “José Aricó: Pensar entre reflejos desplazados”, en *La Ciudad Futura*, N° 32, suplemento en Homenaje a José Aricó, Buenos Aires, 1992, pp. 28-29.

- De Ípola, Emilio, *Metáforas de la política*, Rosario, Homo Sapiens, 1999.
- De Ípola, Emilio, “Para ponerle la cola al diablo” (pp. 9-22), en Aricó, José, *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- De Man, Paul, *La resistencia a la Teoría*, Cátedra, Madrid, 2003.
- De Oto, Alejandro, *La teoría política en la encrucijada decolonial*, Del Signo, Buenos Aires, 2011.
- Del Barco, Oscar, *El otro Marx*, Milena Caserola, Buenos Aires, 2008.
- Del Barco, Oscar, *Esbozo de una crítica a la teoría y práctica leninista*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1980.
- Del Barco, Oscar, “Esencia y apariencia en *El Capital*”, en Del Barco, Oscar, *Escrituras: filosofía*, Ediciones de la Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2011.
- Del Barco, Oscar, “Metodología histórica y concepción del mundo”, en *Pasado y Presente*, N° 2-3, Córdoba, julio-diciembre de 1963, pp. 168-181.
- Del Barco, Oscar, “Observaciones sobre la crisis del marxismo”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 2-3, México, diciembre de 1979, p. 12.
- Del Barco, Oscar, “Un socialista empedernido”, en *La ciudad Futura*, N° 30-31, Buenos Aires, 1991, p. 27.
- Deleuze, Gilles, *En medio de Spinoza*, Cactus, Buenos Aires, 2004.
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1971.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx, el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Trotta, Madrid, 1995.
- Derrida, Jacques, *La diseminación*, Fundamentos, Madrid, 1975.
- Derrida, Jacques, *La escritura y la diferencia*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Derrida, Jacques, *Márgenes de la Filosofía*, Cátedra, Madrid, 2000.
- Di Meglio, Gabriel, ¡Viva el Bajo Pueblo! La plebe urbana de Buenos Aires y la política entre la Revolución de Mayo y el Rosismo, Prometeo, Buenos Aires, 2006.
- Dotti, Jorge Eugenio, *Carl Schmitt en Argentina*, Homo Sapiens, Rosario, 2000.
- “Editorial”, en *Controversia, para el examen de la realidad argentina*, año 1, N° 1, México, 1979.

- Fanon, Frantz, *Los condenados de la tierra*, FCE, Buenos Aires, 2007.
- Feierstein, Daniel, *Memorias y representación, sobre la elaboración del genocidio*, FCE, Buenos Aires, 2012.
- Foa, Vittorio, "Lotte operaie nello sviluppo capitalístico", en Aricó, José, "Algunas consideraciones preliminares sobre la condición obrera", en *Pasado y Presente*, N° 9, Córdoba, abril-septiembre de 1965, pp. 46-55.
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México, 1988.
- Franco, Carlos, Carta a José Aricó, 27/09/1980, en Caja Azul, Biblioteca José María Aricó, Universidad Nacional de Córdoba.
- Frosini, Fabio, "Democracia, mito y religión: el Maquiavelo de Gramsci entre George Sorel y Luigi Russo" (pp. 173-193), en Salatini, Rafael y Marcos del Roio, *Reflexões sobre Maquiavel*, Marilías, São Paulo, 2014.
- Galende, Federico, "Los 80 de Alfonsín. Un recuerdo crítico resumido", en *Pensamiento de los confines*, N° 23/24, Buenos Aires, 2009, pp. 51-56.
- Galin, Pedro, "Aricó, Marx y América Latina", en *El Diario de Marka*, 6 de noviembre de 1980.
- García Linera, Álvaro, "América" (pp. 53-67), en García Linera, Álvaro, *La potencia plebeya, Acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia*, CLACSO-Prometeo, Buenos Aires, 2009.
- García Linera, Álvaro, *Forma valor y forma comunidad, aproximación teórico abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu Universal*, Clacso-Prometeo, Buenos Aires, 2010.
- García, Diego, "Tradición, modernidad y frontera. Aricó y dos ideas sobre Córdoba", ponencia presentada en las Jornadas Internacionales José Aricó, Córdoba, septiembre de 2012.
- Georgieff, Guillermina, *Nación y revolución*, Prometeo, Buenos Aires, 2008.
- Germani, Gino, *Sociología de la modernización*, Paidós, Buenos Aires, 1971.
- Gramsci, Antonio, *Cuadernos de la cárcel*, T. IV, Era, México, 1977.
- Gramsci, Antonio, *El Risorgimento*, Las 40, Buenos Aires, 2008.
- Gramsci, Antonio, *Nota sull Machiavelli*, Le Idee-Editori Riuniti, Roma, 1975.
- Gramsci, Antonio, *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1984.

- Gramsci, Antonio, *Pasato e Presente*, Editore Riuniti, Roma, 1977.
- Gramuglio, María Teresa, "...Enamorado de este mundo", en Aricó, José, "El populismo ruso", en *Estudios*, N° 5, Centro de Estudios Avanzados, Córdoba, 1995.
- Grosso, Alejandro, *Los dos príncipes, Juan D. Perón y Getulio Vargas*, Eduvim, Villa María, 2010.
- Guevara, Ernesto Che, *Obras Completas*, CEPE, Buenos Aires, 1973.
- Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como ideología*, Tecnos, Madrid, 1999.
- Habermas, Jürgen, "Modernidad: un proyecto incompleto", en *Punto de Vista*, 21, Buenos Aires, 1984, pp. 27-31.
- Habermas, Jürgen, *Teoría de la Acción Comunicativa*, Taurus, Madrid, 1999.
- Halperin Donghi, Tulio, *Historia contemporánea de América Latina*, Alianza, Buenos Aires, 2010.
- Halperin Donghi, Tulio, "El revisionismo histórico como visión decadentista de la historia nacional", en *Punto de Vista* N° 23, Buenos Aires, abril de 1985, pp. 9-17.
- Halperin Donghi, Tulio, "Una nación para el desierto argentino" (pp. XI-XIII), en Halperin Donghi, Tulio (comp.), *Proyecto y construcción de una nación*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1980.
- Heinrich, Michel, *Crítica de la economía política, una introducción a El Capital de Marx*, Escolar y Mayo, Madrid, 2008.
- Hobsbawm, Eric, "Gramsci", en *Cómo cambiar el mundo*, Crítica, Buenos Aires, 2011.
- Hobsbawm, Eric, "Para el estudio de las clases subalternas", en *Pasado y Presente*, N° 2, Córdoba, julio-diciembre de 1963, pp. 159-165.
- Horowicz, Alejandro, *Las dictaduras argentinas, historia de una frustración nacional*, Edhasa, Buenos Aires, 2012.
- Huberman, George Didi, *Ante el tiempo*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.
- "Informe preliminar sobre el conflicto Fiat", en *Pasado y Presente*, N° 9, abril-septiembre de 1965, Córdoba, pp. 56-67.
- Ingenieros, José, *Obras Completas*, T. 6, Sociología argentina, Mar Océano, Buenos Aires, 1962.

- Ingenieros, José, *Obras Completas*, T. 7, Las fuerzas morales, Mar Océano, Buenos Aires, 1962.
- James, Daniel, *Resistencia e Integración, el peronismo y la clase trabajadora argentina*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2010.
- Jensen, Silvina, “Representaciones del exilio y de los exiliados en la historia argentina”, en *Estudios interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, N° 20, Vol. I, 2009, pp. 19-40.
- Kerssfield, Daniel, “Entre frentes y partidos: ambivalencias y oscilaciones en la LADLA (1925-1935)” (pp. 49-86), en Pita González, Alejandra (coord.), *Intelectuales y antiimperialismo: entre la teoría y la práctica*, Universidad de Colima, México, 2010.
- La Ciudad Futura*, N° 1, Buenos Aires, 1986.
- “La ‘larga marcha’ al socialismo en la Argentina”, en *Pasado y Presente*, N° 1, Buenos Aires, abril-septiembre de 1973, pp. 3-29.
- Laclau, Ernesto, “Deconstrucción, pragmatismo, hegemonía” (pp. 97-136), en Mouffe, Chantal (comp.), *Deconstrucción y pragmatismo*, Paidós, Buenos Aires, 1998.
- Laclau, Ernesto, “El tiempo está dislocado” (pp. 121-148), en Laclau, Ernesto, *Emancipación y diferencia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
- Laclau, Ernesto, *Emancipación y diferencia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
- Laclau, Ernesto, *La razón populista*, FCE, Buenos Aires, 2009
- Laclau, Ernesto, *Misticismo, retórica y política*, FCE, Buenos Aires, 2002.
- Laclau, Ernesto, *Política e Ideología en la teoría marxista*, Siglo XXI, Madrid, 1977.
- Laclau, Ernesto, “¿Por qué los significantes vacíos son importantes para la política?”, en Laclau, Ernesto, *Emancipación y diferencia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
- Laclau, Ernesto, “Tesis acerca de la forma hegemónica de la política” (pp. 19-34), en Labastida Martín del Campo, Julio, *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México, 1980.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe, *Hegemonía y estrategia socialista, hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires, 1987.
- Lander, Edgardo, *Contribución a la crítica del marxismo realmente existente*, El perro y la rana, Caracas, 2008.

- Lander, Edgardo, *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, CLACSO, Buenos Aires, 2000.
- Lechner, Norbert (ed.), *Estado y política en América Latina*, Siglo XXI, México, 1981.
- Lechner, Norbert, “Los nuevos perfiles de la política, un bosquejo”, en *Nueva Sociedad*, N° 130, Caracas, 1994, pp. 32-43.
- Lechner, Norbert, *Los patios interiores de la democracia. Subjetividad y política*, FLACSO, Santiago, 1988.
- Lenin, *Obras selectas*, T. 1, IPS, Buenos Aires, 2013.
- Leopold, David, *El joven Karl Marx, Filosofía alemana, política moderna y realización humana*, Akal, Madrid, 2012.
- Lévano, César, “A propósito de Socialismo y Participación N° 11. Aricó revisa a Mariátegui”, en *Marka*, 23 de octubre de 1980.
- Longoni, Ana, *Vanguardia y Revolución*, Ariel, Buenos Aires, 2014.
- Löwy, Michel, “El marxismo romántico de José Carlos Mariátegui”, en Aricó, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, Siglo XXI, México, 1978.
- Ludmer, Josefina, *El cuerpo del delito, un manual*, Perfil, Buenos Aires, 1999.
- Lukács, György, “Sobre la evolución filosófica del joven Marx” (pp. 115-195), en Lukács, György, *Sobre Lenin y Marx*, Gorla, Buenos Aires, 2012.
- Luna Vegas, Ricardo, “La verdad histórica sobre Mariátegui y sus tergiversadores”, en *Unidad*, Lima, 11 al 17 de septiembre de 1980.
- Luna Vegas, Ricardo, “Mariátegui no se batió en retirada (Aricó, sí)”, en *Unidad*, Lima, 4 al 11 de septiembre de 1980.
- Luna Vegas, Ricardo, “Mariátegui, Marx y los intelectuales de izquierda”, en *Unidad*, Lima, 18 al 24 de septiembre de 1980.
- Mancuso, Hugo, *De lo decible, entre semiótica y filosofía*, Sb, Buenos Aires, 2010.
- Mann, Michel, *Las fuentes del poder social*, Alianza, Madrid, 2007.
- Mariátegui, José Carlos, *Política revolucionaria, contribución a la crítica socialista*, T. III, El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy, El perro y la rana, Caracas, 2010.

- Mariátegui, José Carlos, *Política revolucionaria, contribución a la crítica socialista*, T. II, Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana y otros escritos, El perro y la rana, Caracas, 2010.
- Mariátegui, José Carlos, “Réplica a Luis Alberto Sánchez”, en *Política revolucionaria, contribución a la crítica socialista*, T. V, Ideología y política y otros escritos, en El perro y la rana, Caracas, 2010.
- Marx, Karl, *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2002.
- Marx, Karl, *El 18 Brumario de Luis Napoleón Bonaparte*, Prometeo, Buenos Aires, 2009.
- Marx, Karl, *El capital*, T. I, Vol. III, Siglo XXI, México, 1984.
- Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Vol. II, Siglo XXI, México, 2004.
- Marx, Karl y Federico Engels, “La ideología alemana”, en Marx, Karl, *La cuestión judía y otros escritos*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, 1995.
- Mignolo, Walter, *Historias locales, diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Akal, Madrid, 2005.
- Mignolo, Walter, *La idea de América Latina*, Gedisa, Barcelona, 2000.
- Milner, Jean Claude, *La arrogancia del presente*, Manantial, Buenos Aires, 2007.
- Mizraje, María Gabriela, “Argentina, siglo XIX y exilios: la dislocación de los lenguajes” (pp. 147-160), en Burello, Marcelo, Fabián Ludueña Romandini y Emmanuel Taub, *Políticas del exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*, Eduntref, Buenos Aires, 2011.
- Mocca, Edgardo, *Juan Carlos Portantiero: un itinerario político intelectual*, Ediciones de la Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2012.
- Modonessi, Massimo, “Teoría y praxis, la experiencia del obrerismo italiano”, en *Bajo el volcán*, Vol. 5, Nº 9, 2005, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla (México), pp. 95-108.
- Morelos, Gustavo, *Cristianismo y revolución*, EDUCC, Córdoba, 2008.
- Moreno, María, “El andariego” en Radar, suplemento de cultura de *Página12*, Buenos Aires, 15 de febrero de 2009. [En línea] Extraído el 10/05/2013 de <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/radar/9-5109-2009-02-15.html>



- Mouffe, Chantal, *La paradoja democrática, el peligro del consenso en la política contemporánea*, Gedisa, Buenos Aires, 2012.
- Moulián, Tomás, *Chile actual, anatomía de un mito*, LOM-ARCIS, Santiago, 1997.
- Murmis, Miguel y Juan Carlos Portantiero, *Estudios sobre los orígenes del peronismo, Siglo XXI*, Buenos Aires, 2004.
- Nadra, Giselle y Yamilé Nadra, *Montoneros: ideología y política en El Descamisado*, Corregidor, Buenos Aires, 2012.
- Nun, José, “Comentario a la ponencia de Horacio Crespo”, en *Prismas, revista de historia intelectual*, N° 1, Buenos Aires, 1997, p. 149.
- O'Donnell, Guillermo, “Ilusiones sobre la consolidación”, en *Nueva Sociedad*, N° 144, Caracas, julio-agosto de 1996, pp. 71-89.
- Ortiz, Gustavo, *El vuelo del búho, textos filosóficos desde América Latina*, UNRC-CEA, Córdoba, 2003.
- Ortiz, Gustavo, “Racionalidad social y modernidad en América Latina”, en Ortiz, Gustavo, Marina Juárez y Emmanuel Biset, *Pensar desde la emergencia nuestras formas de vida*, EDUCC-UNRC, Córdoba, 2005.
- Palti, Elías, *El momento romántico*, Eudeba, Buenos Aires, 2008.
- Panizza, Francisco (comp.), *Populismo y democracia*, FCE, Buenos Aires, 2010.
- Paramio, Ludolfo, “Marx y el malentendido latinoamericano”, en *El País*, domingo 13 de marzo de 1983.
- Paramio, Ludolfo y Jorge Reverte, “Razones para una contraofensiva”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 1, México, octubre de 1979, pp. 11-15.
- Pavón, Héctor, *Los intelectuales y la política en Argentina, el combate por las ideas, 1983-2012*, Mondadori, Buenos Aires, 2012.
- Petra, Adriana, “En la zona de contacto: *Pasado y Presente* y la formación de un grupo cultural” (pp. 213-239), en Agüero, Ana Clarisa y Diego García (ed.), *Culturas interiores, Córdoba en la geografía nacional e internacional de la cultura*, Al margen, La Plata, 2010.
- Petras, James, “La metamorfosis de los intelectuales latinoamericanos” [En línea] Extraído el 12/03/2013 de <http://www.glocalrevista.com/petras.htm>

- Plotkin, Mariano, *Mañana es San Perón, propaganda, rituales políticos y educación en el régimen peronista (1946-1955)*, Ariel, Buenos Aires, 1994.
- Portantiero, Juan Carlos, “¿Es necesaria (y posible) una izquierda democrática?”, en *La Ciudad Futura*, N° 55, Buenos Aires, 2004, pp. 3-4.
- Portantiero, Juan Carlos, “Jose Aricó: las desventuras del marxismo latinoamericano” (pp. 6-8), en Aricó, José, *La hipótesis de Justo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1992.
- Portantiero, Juan Carlos, *La construcción de un orden*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.
- Portantiero, Juan Carlos, *La producción de un orden, ensayos sobre la democracia entre el estado y la sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.
- Portantiero, Juan Carlos, “Proyecto democrático y movimiento popular”, en *Controversia*, N° 1, México, 1979, pp. 6-7.
- Portantiero, Juan Carlos y Emilio de Ípola, “Crisis social y pacto democrático” (pp. 171-188), en Portantiero, Juan Carlos, *La producción de un orden, ensayos sobre la democracia entre el estado y la sociedad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.
- Portantiero, Juan Carlos y Emilio De Ípola, “Lo nacional popular y los populismos realmente existentes”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 14, México, 1981, pp. 11-12.
- Poulantzas, Nicos, *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Siglo XXI, México.
- Ramos, Jorge Abelardo, *Historia de la Nación Latinoamericana*, Capítulo, Buenos Aires, 2012.
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo, política y filosofía*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1996.
- Rancière, Jacques, *El método de la igualdad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2014.
- Rancière, Jacques, *Los nombres de la historia*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1997.
- Reyes Mate, Manuel, *Medianoche en la historia*, Trotta, Madrid, 2006.
- Ricca, Guillermo, “Divididos por la felicidad. Migraciones, territorios, biopoder”, en Barra Ruatta, Abelardo, *Biopolíticas latinoamericanas*, Cartografías, Río Cuarto, 2012.

- Ricca, Guillermo, José San Martín, Pablo Olmedo, Juan Pablo Cedriani y Joaquín Vázquez, “Memoria del texto nunca escrito. Nota sobre el filósofo democrático y la filosofía práctica”, en *VI Coloquio Nacional de Filosofía, Actualidad de la Filosofía*, Uni Río, Río Cuarto, 2014.
- Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 2001.
- Rinesi, Eduardo, *Política y tragedia, Hamlet entre Hobbes y Maquiavelo*, Colihue, Buenos Aires, 2005.
- Roca, Deodoro, *Escritos sobre la universidad*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2007.
- Roniger, Luis, “Exilio, ciudadanía y teoría socio política” (pp. 197-208), en Burello, Marcelo, Fabián Ludueña Romandini y Emmanuel Taub, *Políticas del exilio. Orígenes y vigencia de un concepto*, Eduntref, Buenos Aires, 2011.
- Rot, Gabriel, *Los orígenes perdidos de la guerrilla en la Argentina*, Whaldutter, Buenos Aires, 2010.
- Sacerdotes para el Tercer Mundo, *Los sacerdotes del Tercer Mundo y la realidad nacional*, La Rosa Blindada, Buenos Aires, 1973.
- Said, Edward, *Orientalismo*, Mondadori, Barcelona, 2008.
- Said, Edward, *Reflexiones sobre el exilio*, Mondadori, Barcelona, 2005.
- Said, Edward, “Teoría ambulante” (pp. 303-330), en Said, Edward, *El mundo, el texto y el crítico*, Mondadori, Buenos Aires, 2004.
- Said, Edward, “Travelling theory reconsidered” (pp. 197-216), en Gibson, Nigel (ed.), *Rethinking Fanon: The continuing dialogue*, Humanity Books, Amherst, NY, 1999.
- Sarlo, Beatriz, “El intelectual socialista”, en *La Ciudad Futura*, N° 30-31, Buenos Aires, diciembre de 1991-febrero de 1992, pp. 2-8.
- Sarlo, Beatriz, “En memoria de José Aricó”, en *Punto de Vista*, N° 41, Buenos Aires, diciembre de 1991, p. 1.
- Scannone, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Guadalupe, Buenos Aires, 1990.
- Scavino, Dardo, *Las fuentes de la juventud, Genealogía de una devoción moderna*, Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2015.
- Schmitt, Carl, *El concepto de lo político*, Folios, Buenos Aires, 1985.

- Schmucler, Héctor, Juan Sebastián Malecki y Mónica Gordillo, *El obrerismo de Pasado y Presente, documentos para un dossier (no publicado) sobre Sitrac-Sitram*, Al Margen, La Plata, 2009.
- Shklar, Judith, “The bonds of exile” (pp. 56-72), en Shklar, Judith y Stanley Hoffman (ed.), *Political Thought and Political Thinkers*, University of Chicago Press, Chicago, 1998.
- Sigal, Silvia y Eliseo Verón, *Perón o muerte, los fundamentos discursivos del fenómeno peronista*, Eudeba, Buenos Aires, 2003.
- Slorterdijk, Peter, *Crítica de la razón cínica*, Siruela, Barcelona, 1999.
- Sorel, George, *Reflexiones sobre la violencia*, Alianza, Madrid, 1976.
- Spivak, Gayatri, ¿Puede hablar el subalterno?, El cuenco de plata, Buenos Aires, 2011.
- Suriano, Juan, *Anarquistas, cultura y política libertaria en Buenos Aires, 1890-1910*, Sudamericana. Buenos Aires, 2001.
- Tarcus, Horacio, *Marx en Argentina, sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2006.
- Tarcus, Horacio, “Notas para un crítica de la razón instrumental. A propósito del debate en torno a la carta de Oscar del Barco” (pp. 39-74), en García, Luis (comp.), *No matar, sobre la responsabilidad, segundo volumen*, UNC, Córdoba, 2010.
- Tatián, Diego, “Prólogo”, en Roca, Deodoro, *Escritos sobre la universidad*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 2007.
- Terán, Oscar, “Fulguraciones”, en Suplemento 10 de *La ciudad Futura*, N° 30-31, Buenos Aires, diciembre 1991-febrero 1992, p. 29.
- Terán, Oscar, *Las palabras ausentes, para leer, los póstumos de Alberdi*, FCE, Buenos Aires, 2004.
- Terán, Oscar, *Vida intelectual en Buenos Aires, fin de siglo*, FCE, Buenos Aires, 2008.
- Torre, Juan Carlos, *La vieja guardia sindical y Perón*, Editorial Sudamericana-Instituto Torcuato Di Tella, Buenos Aires, 1990.
- Torre, Juan Carlos, “¿Por qué no existió un fuerte movimiento obrero socialista en la Argentina?”, en *Entrepasados, revista de historia*, N° 35, Buenos Aires, 2009, pp. 151-153.

- Traverso, Enzo, *La historia como campo de batalla, Interpretar las violencias del siglo XX*, FCE, Buenos Aires, 2012.
- Tula, Jorge, “En el exilio mexicano”, en *Controversia, para el examen de la realidad argentina, México 1979-1981, edición facsimilar*, Ejercitar la memoria, Buenos Aires, 2009, p. 5.
- Venturi, Franco, *El populismo ruso*, Revista de Occidente, Madrid, 1975.
- Verón, Eliseo, *Fragmentos de un tejido*, Gedisa, Barcelona, 2004.
- Vezzetti, Hugo, “El hombre nuevo” (pp. 173-202), en Vezzetti, Hugo, *Sobre la violencia revolucionaria, memorias y olvidos*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2009.
- Villacañas Berlanga, José Luis, *Poder y Conflicto, ensayos sobre Carl Schmitt*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008.
- Villaverde Alcalá Galiano, Luis, “El sorelismo de Mariátegui” (pp. 145-154), en Arico, José, *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano, Cuadernos de Pasado y Presente*, N° 60, Siglo XXI, México, 1978.
- Viñas, David, *Literatura Argentina y política, I*, Santiago Arcos, Buenos Aires, 2007.
- Viñas, David, “Rodolfo Walsh, el ajedrez y la guerra” (pp. 215-222), en *Literatura y política II*, Santiago Arcos, Buenos Aires, 2009.
- Vivanti, Corrado, “El camino histórico del concepto de Hegemonía”, en *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, N° 5, México, marzo de 1980, pp. 22-24.
- Wallerstein, Immanuel, “¿Desarrollo de la sociedad o desarrollo del sistema mundo?” (pp. 71-87), en Wallerstein, Immanuel, *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI, México, 1998.
- Zeni, Albino, “Un clásico de la derecha”, en *Punto de Vista*, N° 23, Buenos Aires, 1985, pp. 42-43.
- Žižek, Slavoj, “Capitalismo cultural” (pp. 119-128), en Žižek, Slavoj, *A propósito de Lenin*, Atuel, Buenos Aires, 2005.
- Žižek, Slavoj, *Porque no saben lo que hacen. El goce como factor político*, Paidós, Buenos Aires, 1998.





La presente edición se terminó de imprimir en septiembre de 2016, con una tirada de 300 ejemplares, en el Departamento de Imprenta y Publicaciones de la Universidad Nacional de Río Cuarto, Ruta Nacional 36 Km 601, X5804BYA, Río Cuarto, Córdoba, Argentina



# Nada por perdido

Política en José M. Aricó  
Guillermo Ricca

La abigarrada textualidad que reclama a Aricó como autor deviene praxis política en el mismo lugar donde las teorías sociológicas de la modernidad latinoamericana anotan su fracaso. Huella, tal vez, de la lectura de Gramsci y Benjamin, sus intervenciones muestran la no correspondencia entre texto y contexto, la necesidad de dar un paso atrás para remontar lo perdido, lo desechado aún por la propia historia de las izquierdas. La necesidad de medirse, como un imperativo para cualquier forma de socialismo con lo más avanzado de la cultura de la época. A diferencia del esquematismo normalizador de cualquier desviación que exhiben las izquierdas autoproclamadas, Aricó forma parte de una herencia cultural a la vez radical y babélica, a un tiempo revolucionaria y descentrada, capaz de pensar a Marx con Carl Schmitt, a Gramsci con el Che. Oscar del Barco refiere que Aricó tenía algo de la naturaleza amorosa del imán, una capacidad de afectar y de ser afectado, de integrar hospitalariamente lo que difiere, nosotros decimos: de habitar la crisis y de hacer de ella un lugar habitable, de invertir su inercia disgregadora y convertirla en un espacio común, hospitalario, y a la vez agonal.

*Guillermo Ricca*

*En sus cuatro capítulos, Nada por perdido persigue con minucia las huellas de ese "marxismo laico" que conjuga teoría ("teoría finita"), traducciones, ediciones, militancia, organización cultural, creación de revistas, como parte de una única singularidad político-cultural a la que podríamos adjudicar el nombre de "obra" solo a condición de sustraerla de cualquier clausura. Y siempre motivada por la pregunta sobre las condiciones que permiten la constitución de una voluntad colectiva, la irrupción de un sujeto popular que nunca pre-existe a su formación política*

*Diego Tatián*

ISBN 978-987-688-122-7



9 789876 881227

UniRo  
editora



Universidad Nacional  
de Río Cuarto