

A black and white portrait of José Aricó, a man with dark, wavy hair, looking slightly to the left. He is wearing a patterned shirt. The background is a plain, light color.

José Aricó

Dilemas del marxismo
en América Latina

ANTOLOGÍA ESENCIAL

José Aricó

Dilemas del marxismo en
América Latina

ANTOLOGÍA ESENCIAL

Aricó, José

José Aricó : Dilemas del marxismo en América Latina / José Aricó ; editado por Martín Cortés. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2020.

1086 p. ; 23 x 16 cm. - (Antologías)

ISBN 978-987-722-789-5

1. Marxismo. 2. Análisis Político. I. Cortés, Martín, ed. II. Título.

CDD 320.5322

Otros descriptores asignados por CLACSO

Pensamiento Crítico / Marxismo / Socialismo / Izquierdas / Democracia / Dictadura / Estado / Cultura / Argentina / América Latina

José Aricó

Dilemas del marxismo en América Latina

ANTOLOGÍA ESENCIAL

Edición, selección y prólogo de *Martín Cortés*.



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

Nicolás Arata - Director de Formación y Producción Editorial

Equipo Editorial

María Fernanda Pampín - Directora Adjunta de Publicaciones

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

María Leguizamón - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Diseño de colección - Gabriela Corrales · Estudio Namora

Diseño de tapa - Dominique Cortondo (en base a diseño de Estudio Namora)

Corrección - Eugenia Cervio



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN 978-987-722-789-5

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11.723.

El contenido de este libro expresa la posición de los autores y autoras y no necesariamente la de los centros e instituciones que componen la red internacional de CLACSO, su Comité Directivo o su Secretaría Ejecutiva.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor. La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | <clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Prólogo: Fragmentos de un marxismo latinoamericano Por <i>Martín Cortés</i>	11
¿Marxismo versus leninismo?	39
Prólogo a <i>Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno</i> , de Antonio Gramsci	49
Pasado y presente	69
El peronismo y los problemas de la izquierda argentina	101
El marxismo antihumanista	117
Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci	125
Nueve lecciones de economía y política en el marxismo	147
Prólogo a <i>El socialismo y el hombre nuevo</i> , de Ernesto Che Guevara	285
Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú	293
La hipótesis de Justo Escritos sobre el socialismo en América Latina	343
Marx y América Latina: El Bolívar de Marx	525
Ni cinismo ni utopía	593
Otto Bauer y la cuestión nacional	605

Marxismo latinoamericano	615
Socialismo latinoamericano	645
Marx y América Latina	657
Democracia y socialismo en América Latina	677
Presentación y Nota biográfica en <i>El concepto de lo "político". Teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de lo "político"</i> , de Carl Schmitt	687
El marxismo en América Latina: Ideas para abordar de otro modo la vieja cuestión	705
Prólogo a <i>Hegemonía y alternativas políticas en América Latina</i>	733
América Latina: El destino se llama democracia	743
Debemos reinventar América Latina, pero... ¿desde qué conceptos "pensar" América?	763
El populismo ruso	817
La izquierda	847
Pasado y Presente	855
El espejo de Occidente	861
La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina ¿Por qué Gramsci en América Latina?	867
Prólogo a Instituciones e ideologías en la independencia hispanoamericana	921
Guevara y las tradiciones latinoamericanas	933

Los intelectuales en una ciudad de frontera	949
Crisis del socialismo, crisis del marxismo	961
1917 y América Latina	989
La última entrevista a José M. Aricó	1003
Walter Benjamin, el aguafiestas	1051
Benjamin en español	1055
La búsqueda de una tercera vía	1063
Repensándolo todo (tal vez siempre haya sido así)	1077
Sobre los autores	1085

Prólogo: Fragmentos de un marxismo latinoamericano

Por Martín Cortés*

El interés por la obra de José Aricó se ha incrementado notablemente en los últimos años. Desde coloquios realizados en su nombre hasta publicaciones de libros dedicados a su figura, pasando por infinidad de artículos y textos breves, e incluyendo un creciente interés por sus producciones desde fuera de América Latina: recientemente se ha traducido su *Marx y América Latina* al inglés –y tanto en Estados Unidos como en Inglaterra existen indagaciones en torno de su obra–, y el mundo gramsciano italiano vuelve una vez más su mirada sobre los lectores latinoamericanos del revolucionario sardo, destacándose allí nuestro autor, naturalmente al lado de grandes figuras del gramscismo de la región como Carlos Nelson Coutinho, Juan Carlos Portantiero o Dora Kanoussi.

Difícil saber con precisión a qué se debe este entusiasmo por Aricó, aunque acaso esta breve introducción pretenda esbozar algunas hipótesis al respecto. Una primera cuestión que podría subrayarse, y sobre la cual la presente antología pretende poner foco, es la progresiva importancia que vienen cobrando en debates teórico-políticos del mundo de las izquierdas los *escritos* de Aricó. Remarcamos la palabra porque estamos frente a una figura cuyas contribuciones teóricas han estado opacadas por una situación algo paradójica: fue tan fenomenal su trabajo como editor, que sus propias reflexiones teóricas han quedado en un segundo plano. Recapitulemos: entre los *Cuadernos de Pasado y Presente*, que funcionaron entre 1968 y 1983 en tres ciudades distintas (Córdoba, Buenos Aires, México) y la *Biblioteca del Pensamiento Socialista* que Aricó dirigió en tiempos de su exilio en México, podemos contar al menos con dos centenas de libros introducidos al

debate marxista latinoamericano; títulos centrales como la traducción de los *Grundrisse* y la nueva traducción de *El Capital*, y títulos extraños, situados en los lejanos bordes de una tradición que Aricó insistía en mostrar como una inmensa familia de búsquedas y problemas. No contamos aquí otras experiencias editoriales “menores” en cantidad, pero no por ello en importancia: *Signos* en Argentina y *Folios* en México, solo por mencionar dos sobre las que algo diremos más abajo. Ni Marx ni el marxismo, entonces, tienen en castellano la misma espesura antes y después de la intervención editorial de Aricó. Así, su trabajo ha producido efectos perdurables en una larga serie de lectores de los cuales muchos probablemente ni estuvieran al tanto de esa tarea de traducción que sustentaba las posibilidades mismas de esas lecturas. Aquí la palabra traducción va mucho más allá del acto estricto de trasponer un texto a otra lengua: se trata al mismo tiempo de un modo de intervención, bajo la hipótesis de que problemas teórico-políticos del presente pueden ser pensados o leídos por medio de un *rodeo*, de un ejercicio que los confronte con otros modos en que problemas similares fueron tratados. De allí también la amplitud con que debemos referirnos al marxismo que Aricó pone en juego, entendiéndolo como un gran campo de complejos y heterogéneos saberes que pueden ser hilados en distintas series de acuerdo a las necesidades que los convocan. Por esto Aricó era un *traductor*, pero también un *inventor* de libros, que componía títulos convocando piezas que encontraban su articulación solo retrospectivamente, una vez que formaban parte de ese nuevo libro¹.

Paradoja: la virtud de la escritura, detrás del poder de la edición

Partimos entonces de una paradoja: la virtud editorial de Aricó puede ser leída como una gran contribución teórica a los debates marxistas,

1. Hemos desarrollado la hipótesis de lectura del marxismo de Aricó como un gran ejercicio de *traducción*, entendiéndolo por ello la preocupación por poner en relación la productividad crítica del marxismo con las singularidades históricas de la realidad latinoamericana, lo cual implica, a la vez, un proceso de *producción* teórica que rearticula cada vez el corpus marxista de acuerdo a las preocupaciones que lo convocan. Para un mayor desarrollo de esta tesis, y en general una mirada más amplia sobre el marxismo de Aricó, ver Cortés (2015).

a pesar de lo cual esa misma contribución opaca las reflexiones *escritas* por el propio Aricó. Estas, claro está, acompañan en buena medida esa vocación editora, y de allí también la centralidad de atender a la infinidad de prólogos escritos por nuestro autor (en esta antología apenas reproducimos un puñado de ellos, quizá los más relevantes, pero en ningún sentido los únicos). En su conjunto, escritos y ediciones pueden ser pensados como dos aspectos de una misma *obra*, que intenta pensar los modos en que un marxismo latinoamericano es posible. Sin embargo, la paradoja señalada dificulta tomar en consideración por su propio peso esos escritos. Por fortuna, decíamos, este entuerto es el que se está tendiendo a desarmar en los últimos años, y esta antología tiene la precisa y explícita pretensión de continuar por esa senda: se trata de mostrar al Aricó *teórico* del marxismo latinoamericano.

Ciertamente con ello no concluyen los problemas, sino que más bien comienzan. Pues aquello que suponemos como el marxismo latinoamericano de Aricó está lejos de hallarse en un texto o tratado al respecto. Antes que eso, admitimos, se trata de una operación de lectura proyectada sobre una amplia variedad de fragmentos que recorren ciertamente problemas muy diversos, y enfocados de distintas maneras. Se trataría, entonces, de una suerte de interrogante persistente que leemos funcionando por debajo de las diversas intervenciones de Aricó: las condiciones de posibilidad de un marxismo traducido a la realidad latinoamericana. Ahora bien, esta antología tiene en realidad un doble propósito. Por un lado, lo ya dicho acerca de resaltar las contribuciones teóricas y conceptuales de Aricó para pensar diversos dilemas del marxismo y el socialismo en la región. Pero, al mismo tiempo, se trata también de hacer una presentación extensiva de la figura de Aricó, que justamente contribuya a diluir el equívoco en virtud del cual se considera que sus escritos son menores también en términos *cuantitativos*. Al mismo tiempo que pretendemos atacar este prejuicio, perseguimos el propósito más inmediato de hacer una exposición general del autor en cuestión. Podríamos articular lo planteado hasta aquí para empezar de nuevo diciendo que esa es la intención primaria de esta antología: presentar a Aricó como un autor fundamental de la teoría política latinoamericana de las últimas décadas, a partir de sus contribuciones para pensar los dilemas y las desventuras del marxismo en nuestra región.

Al tratarse de una presentación, el ordenamiento de los materiales será cronológico y tendrá una intención, al menos parcial, de ser un trabajo representativo de las distintas preocupaciones y abordajes que recorrieron la obra de Aricó. Decimos parcial porque efectivamente queremos mostrar destellos de sus diversas épocas y espacios de intervención (a modo de extremos indicativos, incluimos la primera publicación que se le conoce, de 1957, y el texto póstumo, escrito en sus últimos meses de vida, con que se lo despide en 1992 en la revista *La Ciudad Futura*, a un año de su fallecimiento), al tiempo que el propósito de mostrar su valor teórico nos delinea también el recorte que coloca el énfasis en *algunos* textos en particular. En su conjunto, como sugiere el título de esta presentación, se trata de reunir *fragmentos* de un discurso que invitamos a leer como la búsqueda de las condiciones de producción de un marxismo latinoamericano. Con este esquivo par, *marxismo latinoamericano*, nos referimos no más que a un modo virtuoso de articulación entre elementos de distinto orden, teóricos e históricos. Aricó no expresó explícitamente que esta búsqueda fuera su propósito, mucho menos que en ella pudiera articularse la gran variedad de sus escritos y empresas culturales e intelectuales, pero nos animamos a poner nosotros allí el valor más duradero de su contribución. En más de una ocasión, Aricó se refirió a los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de José Carlos Mariátegui, publicados en 1928, como el *único* texto de marxismo latinoamericano que podía reconocerse en la larga tradición escrita de las izquierdas de la región. Desmesurada afirmación que evidentemente tenía el objetivo de dejar claro el punto: la alquimia entre vocación universal emancipatoria –aquello que provee el marxismo– y singularidad histórica latinoamericana no está dada ni es autoevidente, sino más bien un complejo ejercicio que se confronta con todo tipo de tentaciones y deslizamientos que atentan contra sus posibilidades de éxito. Acaso en la soledad de Mariátegui en esta empresa traductora esté la explicación, para Aricó, del hecho de que la historia de las izquierdas en la región sea ante todo el drama del *desencuentro*, de dos vías –la del socialismo y la del movimiento popular– que las más de las veces corrieron paralelas y sin encontrarse. ¿Qué hay entonces en Mariátegui como secreto para develar el enigma

del desencuentro? Una “lección de método”, como dice por allí nuestro autor: el esfuerzo por pensar en clave marxista y en suelo peruano. Puesta la cuestión de este modo, el punto de partida es siempre el de una lectura *situada* en una coyuntura problemática, pensada desde una búsqueda emancipatoria. De este modo, es a partir de las singularidades de esa coyuntura, de cada coyuntura (pero con el auxilio del marxismo como horizonte teórico –y eventualmente de “todo” el marxismo, si nos guiáramos por la insaciable vocación traductora de Aricó–), que se dirimen los elementos que pueden hacer a su ruptura.

Volvamos entonces a la noción de *fragmento*. Esta antología está animada por una forma fragmentaria. Quizá todas las antologías lo estén, pero aquí hay una particularidad, o más bien dos. Por un lado, el fragmento es claramente una forma de trabajo de Aricó. No podrían comprenderse sus contribuciones si no es a través del armado de series con su infinidad de prólogos, artículos dispersos, notas. También están sus libros, que aquí resaltamos por su valor teórico, pero que no dejan de encadenarse virtuosamente con esas series de textos fragmentarios. El trabajo de armado de series, vale aclarar, es del lector mucho más que del autor (o del “antologista”), que en todo caso y a partir de ese trabajo fragmentario fuerza aún más el carácter de intervención de todo acto de lectura. Estamos entonces frente a una obra dispersa, y que además admira otras obras dispersas: Gramsci como caso paradigmático. Pero el Marx de Aricó también es mucho más el de los *fragmentos* que el de las grandes obras, el de los *puntos de fuga* antes que el del *sistema de pensamiento*. Podemos con esto referirnos a la segunda particularidad que mencionábamos más arriba: el propio modo de construcción del marxismo latinoamericano como problema. Cabe aquí una analogía con aquello que Gramsci sostenía para la historia de las clases subalternas: esta se nos aparece disgregada y episódica. La falta de un relato triunfal en la historia popular no responde –al menos no principalmente– a la falta de historiadores capaces de escribirla, si no a su condición subalterna y la acumulación de derrotas que eso supone. El marxismo en América Latina corre una suerte similar: no ha sido la forma, teórica ni política, predominante en los modos de organización de las clases subalternas. El *desencuentro* al que nos referimos más arriba es también la

razón para emprender una búsqueda de ese marxismo latinoamericano en intersticios, proyectos truncos, pliegues no visitados, en suma, en *fragmentos* que no constituyen, ni pueden hacerlo, trozos de una gran historia lineal, sino más bien, formas intermitentes de aparecer de una posibilidad que, desde el punto de vista de Aricó, vale la pena recuperar para seguir explorando.

Dicho esto, y como parte de las tareas previstas para introducir una antología, quisiéramos inscribir los textos que aquí presentamos en un breve ensayo de periodización de la obra de Aricó, que nos permita a la vez conocer las grandes pinceladas de su itinerario intelectual. Para los términos generales de este recorrido, nos basamos a diversos trabajos que, en líneas generales, coinciden en torno de cómo caracterizar los distintos momentos de la producción de nuestro autor². Como veremos, la antología no es justa ni equitativa en la cantidad de textos seleccionados por período, y también es ciertamente tendenciosa en aquellos que sí toma. En ambos casos, se trata de seguir la indicación que venimos planteando: por un lado mostrar la prolífica producción de Aricó, al menos en sus textos o intervenciones más características, y por el otro, poner el acento en los fragmentos que nos permitan dibujar el contorno de esa gran empresa de búsqueda de un marxismo latinoamericano que consideramos puede hallarse en su obra.

2. La periodización general de la obra de Aricó suele coincidir, aun si hay matices entre los diversos comentaristas, en las grandes coordenadas que permiten ordenarla: (1) un primer período se extiende desde su militancia juvenil en el PCA -1947- hasta la expulsión en 1963; (2) el segundo momento, signado por la experiencia de la revista *Pasado y Presente*, y luego por los *Cuadernos* homónimos, reúne las diversas lecturas heterodoxas del marxismo, y la aproximación a distintas experiencias políticas en Córdoba (hasta 1970) y luego en Buenos Aires (hasta 1976); (3) el tercer momento remite al exilio mexicano, a partir de 1976, marcado por un “redescubrimiento” de la realidad latinoamericana –manifiesta sobre todo en la recuperación de la figura de José Carlos Mariátegui– y, al mismo tiempo, un mayor espacio para el trabajo de investigación, alejado de las urgencias políticas que habían signado su vida; (4) por último, el momento de retorno a la Argentina, participando de las expectativas que generaba el naciente gobierno de Raúl Alfonsín, y fundando el *Club de Cultura Socialista*, espacio de debate teórico-político que fue, a su modo, signo de los años ochenta. Ver De Ípola (2005), Crespo (2001) y Burgos (2004).

Recorrido de Aricó (y de esta antología)

1. *En el principio fue el comunismo*

Muchos personajes salientes de la nueva izquierda argentina y latinoamericana (e incluso global) emergen en los agitados años sesenta como figuras intelectuales de peso a partir de sus rupturas con organizaciones de izquierda de tipo tradicional, entendiéndose por ello a partidos comunistas y socialistas. En muchos casos, se trata de trayectorias efímeras en aquellos espacios, y de posteriores largos despliegues que de algún modo obturan la referencia a aquello que queda marcado en el lugar de los lejanos orígenes o, incluso, los pecados de juventud. En el caso de Aricó sucede algo de esto, efectivamente se lo reconoce infinitamente más por todo lo hecho luego de ser expulsado del Partido Comunista argentino (PCA) en 1963 que por lo que hacía allí. Las razones para ello no dejan de tener una base material fuerte: son muchos más los textos e iniciativas intelectuales las que produjo después de ese año que antes. Y son todas esas iniciativas las que le dieron la trascendencia de la que hoy goza su figura.

Sin embargo, es muy difícil, si se hace una evaluación detenida del asunto, considerar el paso de Aricó por el PCA como un aspecto menor de su formación, o como un período efímero y anecdótico. En primer lugar, por una razón casi de orden cuantitativo: Aricó, que había nacido en 1931 en la localidad cordobesa de Villa María, fue un militante comunista durante más de quince años, desde su adolescencia, ingresando a la organización en 1947, hasta el ya mencionado 1963, del que luego diremos algo más. En ese período tuvo diversas ocupaciones, tanto intelectuales como políticas, y combinó justamente el trabajo en estos dos planos: estuvo a cargo de diversas instancias de formación, y fue también una destacada figura de la Federación Juvenil Comunista de Córdoba. Justamente de aquellos tiempos nos llega uno de sus más entrañables recuerdos, que nos permite situar en los tiempos de militancia comunista el principio de la invariante preocupación por el *desencuentro*. Todavía antes de ingresar al PCA y ya interesado por la política, el joven Aricó asiste, en 1945, a un acto estudiantil en contra del gobierno de Farrell, cuyo secretario de Trabajo y Previsión era Juan Domingo Perón:

Ese acto fue relevante porque los ferroviarios organizados en una marcha nos disolvieron ese acto que se hizo en una plaza. Entonces, me encontraba por primera vez con esto que luego va a ser un desencuentro histórico entre el movimiento estudiantil, que tiene propuestas democráticas de avanzada, de cambio, de justicia social, frente a un movimiento –los ferroviarios– que también planteaban justicia social, etc., y que sin embargo, se las agarraban con nosotros. Nos hicieron pedazos el acto, tiraron piedras, rompieron el lugar donde estaban hablando los oradores. Esta fue la primera impresión fuerte de mi encuentro con la política (Aricó, 1991a, p. 77-78).

Años de incertidumbre, principalmente respecto del peronismo, y con ello, de la acción concreta de la clase trabajadora y del gran enigma del hecho nacional. En las propias palabras de Aricó, su “encuentro con la política” coincide con un “desencuentro histórico”, que luego será elaborado en la insistente pregunta por las vías divergentes que tantas veces han tomado izquierdas y movimientos populares en Argentina, y en América Latina. Acaso instigados por ese desencuentro –es fácil al menos realizar retrospectivamente esta lectura–, son también años de encuentro con grandes preocupaciones intelectuales, especialmente con la figura que no faltaría como fondo de ninguno de sus grandes proyectos: Antonio Gramsci. En la década del cincuenta Aricó se aproxima a Gramsci, primero como curioso lector –justamente en 1950 es la primera publicación del italiano en Argentina, sus *Cartas de la Cárcel*–, luego como traductor aficionado y, finalmente, como parte del proyecto de Héctor Agosti de traducir las *Cuadernos de la Cárcel* en la editorial comunista *Lautaro*. Allí Aricó contribuye con la traducción de *Literatura y Vida Nacional* y con la revisión de la traducción, realizada por Raul Sciarreta, de *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Luego, en 1962, traducirá *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado Moderno*, ocasión en la que escribe, además, su primer prólogo. En este texto, incluido en la presente antología, aparece una temprana preocupación por la necesidad de incorporar a Gramsci –todavía estrictamente asociado al marxismo-leninismo– al “acervo ideológico de nuestro pueblo”, en virtud de las particulares virtudes del italiano para pensar lejos del dogmatismo y a partir de los dilemas que ofrece la

realidad. Incluimos también el primer artículo publicado por Aricó, cinco años antes, en la revista *Cuadernos de Cultura*, donde se confronta nada menos que con Rodolfo Mondolfo, en particular con un libro suyo de 1956 que operaba sobre Gramsci rescatando todo lo que en él se distinguía de Lenin, desde una perspectiva humanista y democrática que intentaba remontarse hasta Marx. El joven Aricó reaccionaba con furia contra el perfil liberal del gran profesor italiano.

Los años formativos de Aricó, a diferencia de los de tantos referentes de la “nueva izquierda”, son años alejados de la universidad y marcados por la organicidad al comunismo, lo cual configura su carácter de autodidacta y deja evidentes marcas en su itinerario posterior. Aun si hasta sus últimos días será un duro crítico del PCA, hay una sensibilidad política e intelectual que ciertamente parece remitir a aquellos años. Juan Carlos Cena, obrero ferroviario que conoció a Aricó en los cincuenta en Córdoba y que lo reencontró en México en el exilio, recuerda un detalle muy singular de los espacios de formación coordinados por Aricó a los que acudía: “Pancho decía: ‘Si querés saber de política, leé literatura. La literatura te pinta una sociedad, la política te la fragmenta. Leé Tolstoi, leé Dostoievski’ Yo me hice tolstoiano por Pancho”³. Por otro lado, aunque se trate de una hipótesis impresionista y no a ser probada, se podría sostener que esa infinita y prolífica búsqueda político-intelectual que caracterizó el itinerario de Aricó luego de 1963 (y que no encontró nunca un nuevo espacio de militancia en sentido estricto) buscaba acaso responder, desde estrategias diversas, a los mismos enigmas en torno de la nación, de la clase obrera, del peronismo, del comunismo y de la política en general constituidos en aquella singular atmósfera cordobesa.

2. Bajo el signo de Pasado y Presente

Este subtítulo podría enmarcar el itinerario intelectual de Aricó al menos hasta 1983, año en que se edita el último de los noventa y ocho *Cuadernos de Pasado y Presente*, e incluso podría extenderse un poco más allá, habida cuenta de que esa expresión gramsciana quedó adherida a la figura

3. Entrevista con Juan Carlos Cena realizada en Buenos Aires en julio de 2012.

de Aricó, y de algunos otros, más allá de que sus actividades efectivas se llevaran adelante bajo ese nombre. Aquí nos referiremos, sin embargo y por razones que saltarán a la vista, a los años que llegan hasta la partida hacia México en calidad de exiliado, en 1976. La revista *Pasado y Presente* ha merecido una importante cantidad de estudios y referencias, de modo que no es preciso aquí reconstruir su génesis y desarrollo⁴. Sí nos interesa señalar algunas de sus características salientes que dejan marcas visibles en la trayectoria de Aricó. Quizá la principal consista en la convicción de que los grandes problemas que enfrentaba el marxismo –en aquel contexto que reunía la crisis del estalinismo con la revolución cubana a nivel internacional, y los interrogantes en torno de la relación entre izquierdas y peronismo en la Argentina– podían ser abordados buscando diversas torsiones *internas* a la tradición, o cuanto menos ensayando nuevas formas virtuosas de relación entre marxismo y otros campos del saber y la cultura contemporánea. Según Aricó explica en el primer editorial, que incluimos en esta antología, las preguntas fundamentales del marxismo, en torno de las clases sociales en la historia, debe combinarse con una búsqueda denodada por identificar las características singulares de la sociedad que se analiza. Ello implica, en el lenguaje expansivo de un marxismo totalizante: “no dejar de lado por consideraciones políticas del momento a diversos aspectos del conocimiento humano (psicología, sociopsicología, antropología social y cultural, sociología, psicoanálisis, etc.), abandonando a la ideología burguesa contemporánea campos que ya el marxismo en 1844 reclamaba como suyos” (Aricó, 1963, p. 15). La confianza en la capacidad de “reclamar como suyos” esos campos está probada en que tal cosa vendría sucediendo desde los *Manuscritos* de Marx, en 1844. Será posible volver a leer en Aricó diferendos con las plumas del PCA que parecen pasar por esta percepción de que aquello que *Pasado y Presente* muestra, contra las lecturas de la organización, sería una confianza en los textos marxistas tanto para lidiar con nuevas realidades como para, por eso mismo, eludir los riesgos de dogmatización. Así, una tesis de renovación de las discusiones que se daban en el PCA anima a los jóvenes a sacar el primer número de la publicación, todavía como militantes comunistas, aunque con el

4. Ver especialmente Burgos (2004).

espíritu de emprender una revista de “frente único”. Como se sabe, el PCA no recibió de buen modo la invitación, y tras algunas discusiones e idas y vueltas, el colectivo editor es expulsado del Partido.

Hasta su exilio en México en 1976, Aricó vive en Córdoba (hasta 1970) y luego en Buenos Aires. De acuerdo a su propio testimonio, fueron años de peregrinación tras un sujeto político⁵ que resultaba esquivo y resbaladizo: la militancia orgánica fue una experiencia que no se repitió, y en su lugar se sucedieron distintas formas de aproximación a experiencias políticas que iban sacudiendo el mundo de las izquierdas argentinas: la guerrilla a mediados de los años sesenta, en un efímero contacto con el Ejército Guerrillero del Pueblo de Jorge Masetti en Salta; el sindicalismo clasista, en los variados contactos del grupo con las secciones gremiales de izquierda de la activa Córdoba de fines de los sesenta; el peronismo de izquierda, en la aproximación a las grandes movilizaciones y articulaciones que suceden al calor del proceso de lucha por el retorno de Perón y del gobierno de Héctor Cámpora hacia 1973. Para Aricó en particular, todo esto sucedía con la actividad de editor tornándose cada vez más central en términos de sustento material, y es en esos años que comenzará a forjar el imponente catálogo que nos ha legado.

La revista *Pasado y Presente*, en su primera época, perdurará hasta 1965, con un total de nueve números (seis de ellos en números dobles), de los cuales solo el primero, como decíamos, se publica con los editores como parte del PCA. Por ella desfilan diversos temas y problemas políticos y teóricos. Como prometía el fragmento citado del primer editorial, el marxismo se funde en la revista con cuestiones de antropología, historia, literatura, psicoanálisis. La revista tiene una recepción importante en Córdoba y buena influencia en la activa universidad local, y su nombre se escucha también con atención en Buenos Aires. A la distancia, se trató de una de las experiencias más características de la llamada “nueva izquierda”, tanto en las distintas modalidades de intervención política

5. En una entrevista de 1986, Aricó afirma: “Cuando desde el segundo número de la revista [Pasado y Presente] estuvimos colocados en la situación de un grupo que no tenía destinatarios, excepto la sociedad en su conjunto, vivimos esa situación con un sentimiento de culpa que creíamos poder apagar buscando desesperadamente un anclaje político. Creo que la vida de la revista estuvo marcada por este deambular detrás del sujeto político” (Aricó, 1986, p. 22).

como en la amplitud intelectual que mostraba. Si la revista es el producto de un *fracaso*, respecto de su vocación inicial de intervenir en los debates internos del PCA, también es la condición de posibilidad de una serie de experiencias fundamentales de la izquierda intelectual argentina y latinoamericana de las últimas décadas.

Allí se sitúa Aricó, en la encrucijada de una iniciativa que fracasa y una inquietud que permanecerá de algún modo buscando en las razones de ese fracaso. Pero no ya el de la intervención específica en el PCA, sino el problema más general de una izquierda que no logra ser expresión de masas ni articulación de los grandes asuntos nacionales. En ese punto el Aricó editor se destacará cada vez más en el oficio de traducir e inventar libros y editoriales. Los *Cuadernos de Pasado y Presente* comienzan a editarse en 1968 en Córdoba, pero no es la primera experiencia editorial de nuestro autor. La revista ya prometía algunos títulos que finalmente no salieron o aparecieron varios años después en los *Cuadernos*. Pero se pueden evocar también experiencias menos ambiciosas pero que cumplieron el papel de iniciar a Aricó en el mundo editorial: del contacto con la universidad, en especial con la dirección de la Federación Universitaria de Córdoba surgen los *Cuadernos de la FUC*, materiales de intervención política que incluían, por caso, discursos del Che Guevara sobre la lucha anticolonial. De esa experiencia surgirá la más formalizada *Editorial Universitaria de Córdoba* (Eudecor), en la que Aricó es nombrado gerente. La dirigía Gregorio Bermann, personaje por varias razones fundamental en la formación de Aricó, especialmente porque es el responsable de la ya mencionada publicación de las *Cartas de la Cárcel* de Gramsci en 1950. Bermann, que provenía de la mítica reforma universitaria que Córdoba había ofrecido a América Latina unas décadas antes, fue política y materialmente un apoyo fundamental para los jóvenes de *Pasado y Presente*. Eudecor, con un catálogo más abierto que incluía títulos como *Televisión y cultura de masas*, de Theodor Adorno, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, de Mario de Micheli, *El modo de producción asiático*, de Maurice Godelier (que incluía *Las formaciones económicas precapitalistas*, de Marx), y *El drama social de la universidad*, de Deodoro Roca (una selección de escritos preparada, precisamente, por Bermann), funcionó hasta 1968, año en que se inician los míticos *Cuadernos*. Esta gran empresa de traducción de debates marxistas al castellano es difícil de resumir, y tampoco es aquí el sitio para

analizarla en profundidad, pero acaso podemos dar al propio Aricó en beneficio de describirla tal como lo hace en una entrevista de los años ochenta:

La propuesta de los Cuadernos, vista hoy a la luz de los casi cien números publicados, resulta bastante coherente. Puso en escena las polémicas que comprometieron a los marxistas en distintas épocas y lugares de la historia del movimiento obrero y socialista en el mundo: la experiencia de la Segunda Internacional y de la Tercera, el problema de la organización política, la teoría de la acción de masas, el problema nacional y colonial, la teoría del valor, etcétera (Aricó, 1986, p. 22-23).

Ciertamente dentro de esta descripción general se podrían trazar distintas consideraciones, agrupamientos y periodizaciones. Pero como aquí solamente estamos siguiendo el itinerario de nuestro autor, digamos que hasta 1970, los primeros doce títulos se publican en la ciudad de Córdoba. Los *Cuadernos* se mudan con Aricó a Buenos Aires. La capital argentina consagraría definitivamente a un gran editor. Primero a través de un pequeño emprendimiento llamado *Signos*⁶, producto del encuentro entre los provenientes de Córdoba Aricó, Héctor Schmucler y Santiago Funes y dos historiadores de Buenos Aires: Juan Carlos Garavaglia y Enrique Tandeter. *Signos* tenía previstos en su catálogo varios títulos próximos a los *Cuadernos*, incorporando además colecciones de historia, economía, literatura y semiótica. Sin embargo, acaso el más ambicioso de sus proyectos, la publicación de los *Grundrisse* de Marx por primera vez en castellano, se realizaría en realidad a través de otra editorial de la cual Aricó comenzaría a participar en aquellos años, y a la cual su nombre permanecería atado por mucho tiempo: *Siglo XXI*. Hasta 1971, esta casa editorial mexicana solo distribuía libros en Argentina, pero justamente a partir del trabajo de *Signos* y del nombre que el propio Aricó se iba forjando como editor, el mítico director de la casa central mexicana de *Siglo XXI*, Arnaldo Orfila Reynal confía en el grupo de la pequeña editorial para abrir el capítulo argentino de la misma.

6. Para un mayor desarrollo de la experiencia de *Signos*, ver García (2012).

Aricó fue el gerente de producción editorial y encaró una larga serie de proyectos de libros en la nueva editorial, mientras continuaba la edición de los *Cuadernos*. Además de los mencionados *Grundrisse*, y de decenas de títulos fundamentales, *Siglo XXI* emprende una nueva edición de *El Capital* –destinada a superar la clásica traducción de Wenceslao Roces para *Fondo de Cultura Económica*– que comienza en Argentina en 1975 y concluye en los años mexicanos a los que nos referiremos más abajo. Los primeros setenta son también los años en los que, en el marco de la convulsionada realidad argentina, la revista *Pasado y Presente* conoce una efímera segunda etapa, con tres números publicados en 1973 (el 2 y el 3 como número doble). Aricó es nuevamente una de las figuras principales de la revista, así como del tono general de acercamiento al peronismo de izquierda que allí se expresa. La revista, de todos modos, no se agota en sus opciones políticas, sino que vuelve a mostrar amplitud para tratar diversos problemas teóricos, y para mostrar a sus editores a la altura de los más relevantes debates internacionales de la época. Este período porteño de Aricó se cierra con el advenimiento de la dictadura militar, que inicia su exilio mexicano.

Los escritos de Aricó en este período se encuentran dispersos entre revistas, fascículos, prólogos y notas editoriales. Los prólogos merecerían un trabajo aparte que todavía está pendiente, en parte porque cada uno requiere un fino trabajo en torno también de aquello que es prologado, para comprender los modos en que Aricó va tallando un estilo de intervención a través del trabajo editorial. Algunos de los prólogos están firmados con su nombre, en otros se adivina su pluma detrás del “Pasado y Presente”. Se trata en muchos casos de textos breves, donde se introduce aquello que se pone a disposición, y se sugiere apenas una vía de lectura, las más de las veces dejando ver las intenciones de resignificar esos viejos problemas teóricos a la luz de dilemas contemporáneos.

Para esta antología nos hemos inclinado por las revistas, seleccionando algunos textos importantes y sobre todo indicativos de los intereses y las contribuciones de Aricó a los debates de la época: reproducimos aquí el editorial del primer número de *Pasado y Presente*, de 1963, por tratarse de un texto emblemático en el itinerario intelectual de Aricó y también en la configuración de las preocupaciones de la entonces naciente

“nueva izquierda”. El lector podrá apreciar allí diversas indagaciones de Aricó sobre las tareas de su generación, sobre el sentido de producir una revista como ejercicio de intervención, sobre los modos de leer a Marx y al marxismo y sobre los problemas sociales y políticos argentinos y las posibles formas de lidiar con ellos. Luego, incluimos un texto inédito en español, publicado por Aricó en la revista italiana *Problemi del socialismo* en 1965, a pedido de su director Lelio Basso. El texto, que se inscribe en una polémica en torno de las relaciones entre izquierda y peronismo (problema crucial en buena parte de la trayectoria de Aricó) vuelve sobre la cuestión de la relación entre bases peronistas y organizaciones de izquierda, en lo que constituía una preocupación común de diversas corrientes de izquierda de la época, desde el PCA hasta las más variadas formaciones políticas que se multiplicaban al calor de la activación política de masas característica de los años sesenta. Incluimos además una reseña de las contribuciones de Louis Althusser en la revista *Los Libros* (este texto y el anterior nos muestran, por otro lado, una característica permanente de Aricó: su conversación de Aricó con el marxismo italiano y, en menor medida, con el francés), animada entre otros por Héctor Schmucler y abocada a discutir diversos temas a partir de las novedades editoriales que iban apareciendo. Finalmente, nos vamos al segundo período de la revista *Pasado y Presente* para publicar un texto de Aricó sobre el pensamiento de Gramsci, en particular sobre la relación entre base y dirigencia. Como solía ocurrir con Aricó, aquello que aparece como un posible tema monográfico de análisis textual es también una preocupación por colocar elementos teóricos que permitan mediar las demandas políticas del momento. De allí que ese texto se pueda colocar en serie con diversas publicaciones de la época, incluidos algunos *Cuadernos*, que indagaban en las formas consejistas y en la acción obrera de base, lugares desde los cuales Aricó pretendía partir en su apoyo al peronismo.

3. México: marxismo y teoría política

Este período es ciertamente el más presente en la antología, en parte porque es cuando encontramos mayor cantidad de textos de Aricó, pero la razón no es solo “cuantitativa”: esta no es una antología “justa” en

materia de distribución de textos por períodos, temas o formas de escritura. Como hemos dicho, además de presentar algunos textos clave de la trayectoria de Aricó, aquí buscamos resaltar especialmente al “teórico” del marxismo, de allí que dominen las contribuciones de los años mexicanos, pues es entonces cuando encontramos sus elaboraciones conceptuales más finas.

En México las urgencias de las búsquedas políticas dejan forzosamente lugar a las tareas intelectuales. *Siglo XXI Argentina* sería cerrada por la dictadura en 1976, incluyendo la detención por algunos meses de uno de los colaboradores más próximos de Aricó, Jorge Tula, que será también un compañero siempre presente en las iniciativas del exilio. Aricó se traslada directamente a la filial mexicana de la editorial, de manera que contó con una alternativa laboral inmediata a su llegada a México⁷. De hecho, poco antes de la dictadura Aricó fue invitado a México por Orfila Reynal y juntos recorrieron el país por algunas semanas. En Siglo XXI México participará de diversas colecciones, de las cuales se destaca sin lugar a dudas la ya mencionada *Biblioteca del Pensamiento Socialista*. En México, el vínculo entre *Siglo XXI* y los *Cuadernos* sigue siendo orgánico. No solamente porque funcionan en un mismo espacio, sino porque la afinidad de temas y el trabajo complementario es evidente. En carta a José Sazbón, Aricó (1978) afirma, respecto de sus labores en la editorial:

Personalmente, además de meter la cuchara en todos los problemas de Siglo XXI: desde la edición de los libros hasta la forma en que se los acomoda en los depósitos, trabajo más en particular en las series de “Biblioteca del Pensamiento Socialista”, “América Nuestra” y los Cuadernos.

7. En su documentada investigación sobre el exilio argentino en México, Pablo Yankelevich (2010) señala que esa fue la experiencia de la gran mayoría de los argentinos que hacia allí partieron, al menos de aquellos ligados con el campo intelectual y cultural. Las universidades (especialmente la Universidad Nacional Autónoma de México, el Colegio de México y la Universidad Autónoma de Puebla) y las editoriales y librerías (en particular Fondo de Cultura Económica, Siglo XXI y Librería Gandhi) fueron ámbitos que acogieron de manera inmediata y privilegiada a los argentinos que llegaban huyendo de la dictadura militar. Este contexto es el que le brindó a Aricó, según variados testimonios, la posibilidad de trabajar de manera menos urgente y, de ese modo, de desplegar también su trabajo como investigador.

La entrañable respuesta de Sazbón (1978), da cuenta de la fama de Aricó como editor y bibliófilo:

[...] veo que para la historia tu figura será indiscernible de la de Siglo XXI: ‘Pancho Aricó, quien en esa época estaba literalmente tras cada una de las fases de existencia del libro: lo imaginaba, lo producía inicialmente como un ‘concreto mental’, lo escribía, o lo reescribía, lo prologaba, lo imprimía, lo corregía, lo editaba, lo empaquetaba, lo acomodaba en el depósito, lo distribuía y a veces acompañaba al lector hasta la casa para indicarle por sobre el hombro las erratas supervivientes o una ardua cuestión de interpretación filológica o política.

Además de su trabajo en *Siglo XXI*, Aricó participaba, junto con muchos de quienes habían sido compañeros en *Pasado y Presente*, de la *Comisión Argentina de Solidaridad*⁸. Este espacio, presidido por el ex *Contorno* Noé Jitrik, llevaba adelante diversas actividades de solidaridad (ligadas con cuestiones de alojamiento, trabajo y trámites migratorios para los argentinos que iban llegando), culturales y de denuncia de la dictadura argentina, operando además como un espacio de articulación de iniciativas de los distintos grupos de exiliados. Aricó integraba el grupo “de los socialistas”, junto con Portantiero, Schmucler, Jorge Tula, Alberto Díaz, Ricardo Nudelman y Emilio de Ípola entre otros. En 1980, se conforma sobre esta base el *Grupo de Discusión Socialista*, que participó bajo ese nombre en varios debates e iniciativas de los últimos años del exilio en México. En este marco surge también la publicación de una importante revista en los debates intelectuales de los argentinos exiliados en México: *Controversia*. La revista estaba dedicada a examinar el pasado reciente argentino, con un tono fuertemente autocrítico respecto de las prácticas políticas y los universos teóricos que habían desplegado las

8. Los exiliados argentinos en México se dividieron principalmente en dos sectores expresados en dos espacios político-culturales que los nucleaban. Por un lado, el COSPA (Comité de Solidaridad con el Pueblo Argentino), fundado y dirigido por Rodolfo Puigross, ligado muy estrechamente con Montoneros. Por el otro, estaba la CAS (Comisión Argentina de Solidaridad) que nucleaba grupos socialistas, peronistas críticos de montoneros y diversas expresiones intelectuales y culturales. Para profundizar en las fracturas políticas y las instituciones de los argentinos exiliados en México ver Yankelevich (2010).

izquierdas, tanto las peronistas como las socialistas, en los años inmediatamente previos (reproducimos aquí una intervención de Aricó en la revista, a propósito de la relación entre socialismo y democracia). Como parte del ejercicio de revisión amplia de las décadas del sesenta y setenta, la revista, impulsada por el grupo de socialistas, integraba entre sus editores a figuras provenientes del peronismo, pero críticos de Montoneros, y por ello incorporados al CAS: Nicolás Casullo y Sergio Caletti. Junto con estos, Aricó, Schmucler, Portantiero y Ricardo Nudelman, entre otros, integraban el comité editorial de la revista, que tenía a Jorge Tula por director y que publicó trece números entre 1979 y 1981⁹.

En ese mismo marco general, funcionó la editorial *Folios*, dirigida por Nudelman y animada por varios de los “socialistas” de la CAS. El emprendimiento, que funcionaba en torno de la infraestructura de la importante librería *Gandhi* en la cual el mismo Nudelman trabajaba, funcionaba como un pequeño espacio de discusión con una importante autonomía de cada una de sus colecciones. Allí, Aricó dirigía la colección denominada “El tiempo de la política”, en el marco de la cual aparecerían importantes publicaciones que constituían sustantivas *traducciones* destinadas a discutir los problemas que se venían tratando en los debates de la izquierda exiliada y que se extenderían a los primeros momentos de la reapertura democrática. La experiencia de Aricó en *Folios* se extendió hasta 1984, cuando algunos de los títulos editados en México se reeditan en Buenos Aires. Aunque escueta en publicaciones, esta iniciativa de Aricó es sumamente clara en su propósito de intervención teórico-política en los temas que veníamos señalando. Instalada claramente en el contexto de la “crisis del marxismo”, todos sus textos se inscriben de algún modo en el intento por interrogar la teoría política del marxismo, desplegando además el ejercicio más fuerte de diálogo entre esta tradición y otras corrientes del pensamiento moderno. La colección “El tiempo de la política” publicó un total de cinco títulos: *Los usos de Gramsci*, de Portantiero, en 1981; el volumen colectivo *Discutir el Estado*, en México en 1982 y en Buenos

9. Para un análisis de la experiencia de *Controversia*, centrado en los modos en que el marxismo fue puesto en discusión en la publicación, ver Giller (2017).

Aires en 1983; los *Escritos Políticos* de Max Weber, en dos tomos, en 1982 en México; los *Escritos Políticos* de Karl Korsch, también en dos tomos editados en México en el mismo año y, finalmente, *El concepto de lo político*, de Carl Schmitt, editado en México y en Buenos Aires en 1984¹⁰.

De modo que entre estas experiencias editoriales y la vida universitaria en el mundo mexicano, nos encontraremos con el momento más prolífico de Aricó en materia de edición (los *Cuadernos* continúan con más de treinta títulos editados en México y Aricó asume la dirección de la *Biblioteca del pensamiento socialista* que publica al menos unos cien libros en aquellos años), así como con sus más finas reflexiones como pensador de la tradición marxista latinoamericana. Enumeremos brevemente: en 1977 imparte en el *Colegio de México* el curso sobre economía y política en el marxismo, editado hace algunos años, primero en México, luego en Argentina, como *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*. En 1980 se publica en Perú la primera edición de *Marx y América Latina*, que se reeditaría en México dos años después con el agregado de un epílogo muy relevante en materia histórica y teórica. De ese mismo año es la escritura de buena parte de *La hipótesis de Justo*, que se publicaría póstumamente, en 1999. A ello debieran agregarse los textos sobre Mariátegui (desde la compilación *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, número 60 de los *Cuadernos*, encabezado por un largo estudio preliminar de Aricó hasta la participación en diversas revistas con artículos sobre el *amauta*) y la importante variedad de artículos distribuidos en las más diversas publicaciones.

Habida cuenta de la abundancia de materiales producidos (editados y escritos) por Aricó en estos años, se puede suponer que son también variados los temas abordados en el período. Para esta antología hemos recuperado los trabajos más significativos que, por distintas vías, hacen a la interrogación en torno del marxismo latinoamericano. Por un lado, distintos trabajos sobre la figura de Mariátegui (que continuarán en el período siguiente),

10. A propósito del Aricó "inventor" de libros al que aludimos más arriba, es interesante señalar que en una nota al pie del texto de Louis Althusser que encabeza el volumen *Discutir el Estado*, se reenvía al texto "Difusión de la política y crisis del estado" (De Giovanni, 1982). Nos fue imposible dar con este libro, que aparentemente nunca fue publicado.

bajo el ya mencionado signo de la “lección de método”, por cuanto se trataba de un virtuoso ejercicio de *traducción* que apuntaba al *encuentro* entre las potencialidades críticas del marxismo y las singularidades históricas de la realidad latinoamericana (específicamente de la peruana, en su caso). La productividad de Mariátegui, que debía ser heredada, estaba en su capacidad de *situar* el marxismo en la formación social peruana, de modo de buscar allí los sujetos y las condiciones políticas específicas para la transformación social, y no esperar la verificación de alguna filosofía de la historia que condena a la periferia a una condición imitativa.

Esta senda mariateguiana de un marxismo latinoamericano que reclama ciudadanía propia, nos envía a los grandes temas teóricos de Aricó en el exilio. Precisamente en ese rechazo de la filosofía de la historia en el marxismo reside una de las preocupaciones centrales de Aricó: varios de los textos del exilio intentan recuperar lecturas de Marx que contrasten con ciertos pesados tópicos que horadaban la productividad de la crítica marxista en la región. Así, el marxismo devenido sistema será un objeto crecientemente controversial en la pluma de Aricó. Sistema implica al mismo tiempo filosofía de la historia porque alude a una concepción teleológica y cerrada de la sociedad, lo cual supone tanto un centro que le provee sentido en su despliegue, como una tendencia histórica irrefrenable. Acaso la primera controversia a este respecto en la región sea justamente la que Mariátegui emprende hacia fines de los años veinte, en contra de las tesis simplificadoras que la Internacional Comunista difundía para la región¹¹. Aricó se asienta sobre ese legado para pensar el viejo problema del *desencuentro* bajo el mismo prisma: una excesiva atención a cierta forma anquilosada del marxismo habría impedido una lectura aguda de las singularidades históricas y políticas de la región, y con ello, aceleró la divergencia entre movimiento de masas y corrientes socialistas. El trabajo más acabado de Aricó a este respecto es sin dudas *Marx y América Latina* (que reproducimos parcialmente en esta antología). Allí se bucea en el Marx “tardío” –hoy bastante conocido, pero no tan trabajado en aquel

11. Sobre este punto, además de los textos de Aricó presentes en la antología, se puede consultar también el clásico *La agonía de Mariátegui*, de Alberto Flores Galindo (1980). Se trata de un libro fundamental que prueba además la importancia general de las relecturas de Mariátegui en aquellos años.

entonces— que se topa con las realidades periféricas (fundamentalmente con Irlanda y Rusia) para pensar de qué modo esas reflexiones, donde Marx es un furibundo crítico de la filosofía de la historia que, advierte, comienza a erigirse en su nombre, pueden *traducirse* para pensar América Latina. Pues nuestra región no habría tenido la misma suerte de ser leída con aquella agudeza, ni por Marx —Aricó se detiene en el clásico y desafortunado *Bolívar* que Marx escribe en los años cincuenta— ni, esto es más grave, por buena parte de los marxistas latinoamericanos.

Ahora bien, afirmábamos que el problema de la filosofía de la historia no es solamente el de la vaga teoría del progreso que lastimó la capacidad crítica del marxismo. Como fondo, ella supone una imagen simplificada de la totalidad social, a la manera de un principio último que le da sentido uniforme a todas las partes (Louis Althusser, por cierto bastante presente en estos años de Aricó, llamaba a esto “totalidad expresiva”)¹². Esta imagen tiene varios efectos problemáticos, pero a Aricó le preocupa particularmente uno: el desdibujamiento de la especificidad de la política. Si la historia es concebida bajo la forma del desarrollo lineal, la política tenderá a establecerse como efecto de un conflicto que sucede en otro lugar (la economía). Es justamente allí que se insertan las abundantes indagaciones de nuestro autor en torno de la teoría política del marxismo¹³. En esa senda se pueden leer las *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*, como una búsqueda por los modos en que esta tradición pensó una relación compleja entre ambas dimensiones, no lineal ni reductiva. Allí despuntan Lenin y Gramsci como casos salientes de pensadores marxistas de la política (reproducimos aquí las lecciones dedicadas a ellos). Y en esa misma dirección aparece, aunque asociado con la historia de las izquierdas argentinas, la enigmática figura de Juan

12. Nos referimos en particular al Althusser de “Contradicción y sobredeterminación”, de 1962 (Althusser, 1970). Aunque no es tema inmediato de este trabajo, es muy plausible suponer una notable importancia de estos argumentos althusserianos en el Aricó de los años de exilio. Tanto es así que se podría hipotetizar que *Marx y América Latina* está en buena medida cruzado por una pregunta althusseriana, justamente aquella que indaga en la (problemática) relación entre Marx y Hegel.

13. Aquí cabe señalar, una vez más, la permanente atención de Aricó por los debates de la izquierda italiana. Al menos desde 1975 se llevaba adelante en la península un fuerte debate en torno de la existencia o del déficit de una teoría marxista de la política y del Estado. Parte de esos debates fueron publicados por la Universidad de Puebla (en una colección dirigida por Oscar del Barco). Ver AA. VV. (1978).

B. Justo: como una vía para pensar las complejas asincronías entre economía, política y cultura en la vida popular argentina, y las recurrentes dificultades de las izquierdas para lidiar con ellas.

4. Los años democráticos

Aricó pasará en Buenos Aires los años que siguen al fin de la dictadura militar en 1983, hasta 1991, año de su fallecimiento. Esos tiempos estarán marcados por la continuación de muchas de las preocupaciones intelectuales que recién consignábamos, pero también por un escenario de discusión que se modificaba sustantivamente. El naciente gobierno de la Unión Cívica Radical, contaba con el explícito apoyo de quienes conformaban el *Grupo de Discusión Socialista*. De hecho, Juan Carlos Portantiero y Emilio de Ípola se integran como asesores del presidente, y muchos otros se incorporan a distintos puestos de gobierno. En el caso de Aricó, su simpatía por Alfonsín también era clara y manifiesta, aunque no asume ningún cargo y sus apreciaciones de la época presentan siempre un tono más tocado por la incertidumbre general que por un renovado entusiasmo político. En cualquier caso, aquello que nos interesa subrayar es que el “clima intelectual” de los años ochenta implica una gran transformación en materia de temas y estilos de discusión, y es incluso allí donde quizá puede rastrearse el desdibujamiento de la tarea editorial de Aricó, que tiene en *Folios* su última experiencia relevante. Una entrevista de 1984 puede ayudarnos a comprender la posición de Aricó. Allí, a propósito de los *Cuadernos de Pasado y Presente* como propuesta de apertura del marxismo, afirma:

Los *Cuadernos* ayudaron a que mucho de lo silenciado pudiera emerger, pero no pueden modificar por sí mismos una tendencia irrefrenable a la reconstitución de un discurso ideológico, y por tanto reductivista de la realidad. Y no es meramente con buenos libros como pueden superarse visiones que emanan del propio movimiento social. Pero la propuesta de los *Cuadernos* me parece hoy insuficiente por una razón adicional. Debido a causas que no fueron originadas solamente por la censura y la represión, la tradición marxista es hoy mucho más débil en la Argentina. Advierto

la presencia de una suerte de ruptura de tradiciones que, de estar en lo cierto, debería llevarnos a analizar con más cuidado la fastidiosa reproducción en las jóvenes generaciones de los viejos discursos. Es como si el olvido el opacamiento de esa tradición, transformara a los viejos discursos en palabra muerta, en un redoble de tambores que impide al lenguaje ser un medio de comunicar ideas (Aricó, 1984, p. 33).

Aparecen en estas palabras, si se quiere, las dos razones que podrían explicar no solo el fin de la experiencia de los *Cuadernos de Pasado y Presente*, sino también de las tareas de edición de Aricó. Primero, porque los “buenos libros” no pueden resolver dilemas que son en realidad del movimiento social. Segundo, seguramente como efecto de un mismo clima de época, porque los oídos del debate argentino ya no reciben al marxismo como insumo para el pensamiento, sino como un eco del pasado que no parece poder decir nada del presente, lo cual lleva a la trágica circunstancia de que las palabras que antes se ligaban a la emancipación suenen anacrónicas.

Nada de esto detiene, desde luego, las iniciativas político-culturales de Aricó. En tiempos de la revista *Controversia*, el *Grupo de Discusión Socialista* toma contacto con la revista argentina *Punto de Vista*, animada principalmente por Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, y a la cual Aricó se incorporaría al momento de su retorno a la Argentina. Es precisamente a partir del encuentro entre estos dos núcleos que se forma, en 1984, el *Club de Cultura Socialista*, un espacio que buscaba ser un centro de reflexión y elaboración intelectual que contribuyera a la renovación de la cultura de izquierda en la Argentina, y que produciría su propia revista, *La Ciudad Futura*¹⁴, a partir de 1986. Su principal propósito, en este marco, era la discusión en torno de la democracia como punto de partida para el despliegue de un pensamiento socialista.

14. El primer número aparece en 1986. Aricó, Portantiero y Tula son los directores, mientras que el consejo editorial está conformado, entre otros, por: Carlos Altamirano, Emilio de Ípola, Rafael Filippelli, Ricardo Nudelman, José Nun, Beatriz Sarlo, Oscar Terán y Hugo Vezzetti.

Acaso a partir del espíritu del *Club* se pueda proveer una imagen del tipo de discusión política en que Aricó está inserto en aquellos años. Su “Declaración de Principios” es muy gráfica respecto del modo de pensar el problema de la democracia y el socialismo, situándose en el manifiesto camino de “renovar la cultura de izquierda”, en el marco de lo cual sitúa la necesidad de trascender la concepción instrumental de democracia y de revisar fuertemente el “legado estatalista” de la izquierda latinoamericana:

La democracia y la transformación social estarán en el centro de las preocupaciones del Club, que estimulará en torno a estas cuestiones una búsqueda radical, desprejuiciada y laica, es decir, ajena por completo a las querellas doctrinarias sobre la ortodoxia teórica y política. El lugar privilegiado que le conferimos a la cuestión democrática tiene para nosotros un doble significado. En primer término, el del reconocimiento de que solo en un contexto democrático puede expandirse un movimiento social de izquierda que impulse la transformación y adquiera una presencia relevante y hasta determinante en la vida de la sociedad argentina. En segundo término, el de la reafirmación de nuestra certidumbre de que el conjunto de libertades civiles y políticas asociadas con el funcionamiento de la democracia constituyen un patrimonio irrenunciable para una perspectiva socialista, aunque ese patrimonio requiera en forma imprescindible de su innovación y enriquecimiento, como por otra parte lo demuestra la experiencia histórica (Club de Cultura Socialista, 1984).

Así, las preocupaciones de la tradición socialista se desarrollan cada vez más sobre un fondo liberal-democrático, y allí se opera un desplazamiento desde aquellas preguntas en torno de la teoría política del marxismo hacia un horizonte dominado por el problema de la democracia. Evidentemente, algo se pierde en este tránsito, y es posiblemente la potencia que aquellas preguntas entrañaban para la recomposición del marxismo latinoamericano como conjunto de problemas teórico-políticos. Lo cual no implica que no continúen, como decíamos, apareciendo

múltiples figuras y preocupaciones que ya formaban parte de las preocupaciones de Aricó. Allí podemos contar nuevamente a Mariátegui, a Schmitt, a los populistas rusos y al propio Che Guevara, que había sido publicado en Siglo XXI en México (con un prólogo de Aricó que reproducimos) y que encontramos a fines de los años ochenta en una nueva publicación para lectores italianos que aquí aparece traducida al castellano. Además de referencias a estas figuras, hemos elegido evocar distintas intervenciones de Aricó en este período que nos muestran a un intelectual preocupado por las diversas formas de la *crisis* que atravesaba no solo el marxismo, sino también la Argentina y, en cierto sentido, la Modernidad toda.

En este sentido, el conjunto de textos y entrevistas que de estos años hemos incorporado a la antología, intentan mostrar los distintos modos a través de los cuales Aricó continúa indagando en los misterios de una izquierda que no logra presentarse como opción efectiva de conducción de la sociedad argentina. Ahora bien, estos textos, posiblemente por la pérdida de potencia del discurso marxista a la que aludíamos recién, evocan más una amarga distancia con la plausibilidad de aquellos proyectos de transformación social que una urgencia que el presente colocaba en la agenda teórica. Quizá eso explique la pasión tardía por la figura de Walter Benjamin, recuperada en este libro en una bella pieza de *La Ciudad Futura* en la que Aricó parece hablar más de sí mismo que del genial filósofo alemán:

Benjamin manifestaba simpatías por intelectuales tan dispares como el filonazi Carl Schmitt, el sionista Scholem o el marxista Brecht ¿Un marginal incomprendido e irreductible o un pensador valiente y astuto que se propuso llevar adelante un proyecto propio en las circunstancias adversas de un campo cultural lacerado por la intolerancia y el espíritu faccioso? [...] Cuando la ‘caza al marxista’ –ese nuevo fantasma que recorre el mundo– amenaza ser un modo burdo y trivial de disfrazar la incapacidad del pensamiento crítico para volverse práctica transformadora, rescatar el carácter militante de la crítica benjaminiana sigue siendo un modo de cuestionar la aceptación indiscriminada de lo existente. Un modo, en fin, de ser también como él, un aguafiestas (Aricó, 1991b, p. 15).

5. A modo de cierre

Estamos frente a una intensa y compleja trayectoria intelectual, que es al mismo tiempo la aventura de una vida enlazada íntimamente al nombre de Marx y de las tradiciones emancipatorias, como el signo de una serie de itinerarios comunes que engloban a muchas figuras de la izquierda latinoamericana de las últimas décadas. El recorrido de Aricó puede pensarse como la historia de una búsqueda, que acaso presenta un punto clave de ruptura en 1963, cuando es forzado a abandonar el Partido Comunista y comienza un deambular que no encuentra punto de llegada. Podríamos arriesgar que con esa expulsión termina de difuminarse una certeza que se encontraba de por sí cada vez más cercada, la de una organización y un sujeto político que se suponían encarnaciones de un proyecto revolucionario. Sin embargo, lo que sigue no es tanto el abandono de esa certeza, como la búsqueda permanente por encontrarle una sustitución a la altura de los distintos dilemas que la vida política argentina y latinoamericana va atravesando, siempre con el horizonte de producir un encuentro entre el mundo de las izquierdas y el movimiento popular. De algún modo, la amplitud de miras y el permanente proceder crítico juegan una suerte de mala pasada a nuestro autor: la certeza es horadada una y otra vez, y no logra nunca constituirse nuevamente, no del modo en que lo estaba en el pasado. Es precisamente en esos intentos, inevitablemente fallidos, que se producen las grandes indagaciones teóricas y editoriales de Aricó y, con ellas, sus más relevantes contribuciones al marxismo latinoamericano (y al marxismo en general). Para nosotros, lectores de sus textos y de sus ediciones, el desencuentro como fuerza motriz acaso explique la potencia y multiplicidad de legados que esta figura nos ha dejado.

Como decíamos, esta no es una antología *justa*. No lo es porque, aun si pretende hacer una *presentación* del autor, se detiene especialmente en una serie de textos que consideramos sus más relevantes contribuciones teóricas a los dilemas del marxismo latinoamericano. Este recorte tiene como fondo la certeza de que una trayectoria, como el conocimiento mismo, no es acumulativa, de modo que no encontraremos la verdad final en el último texto. Por el contrario, como el propio Aricó parecía hacer

con los libros que inventaba y editaba, nos interesa sugerir la posibilidad de una lectura *actual* de nuestro autor. Esa actualidad, sostenemos está en la necesidad de seguir insistiendo con el problema del *desencuentro*. *Desencuentro* que es, en parte, el ya mencionado, el del marxismo y el movimiento popular en América Latina. Pero es también, de manera más situada, el de Aricó y la política, relación que aparece siempre más signada por las derrotas que por las grandes síntesis. Hay que decir, en este punto, que esas derrotas son también las de las izquierdas latinoamericanas en general, y en todo caso Aricó nos puede ayudar a comprender que esa partida nunca termina definitivamente. Justamente por esto es posible que la figura de Aricó llame la atención de tantos nuevos lectores en los últimos tiempos, porque algo de los enigmas políticos de los últimos años parecen volver sobre una cantidad de búsquedas y preguntas teóricas que aparecen desplegadas en esta antología. Si Bolívar y Marx se daban dramáticamente la espalda en *Marx y América Latina*, algo de esas dos figuras pareció rozarse en las aventuras de los procesos políticos latinoamericanos de las últimas dos décadas. Se trata tan solo de una resonancia, que debe ser explorada en su complejidad y en sus dobleces, pero que, esto es lo importante, nos sugiere que las búsquedas de Aricó son, quizá, también las nuestras.

Bibliografía

AA. VV. (1978). *¿Existe una teoría marxista del Estado?* Puebla: Universidad de Puebla.

Althusser, L. (1970). Contradicción y sobredeterminación. En *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Aricó, J. (1963). Pasado y presente. *Pasado y Presente*, 1, (Córdoba).

Aricó, J. (1978). Carta a José Sazbón, fechada en junio en México. Buenos Aires: Fondo José Sazbón del CeDInCI-UNSAM. [Consulta en Archivo documental].

Aricó, J. (1984/1991). La necesidad de una autocrítica en el marxismo. Entrevista de Carlos Suárez. En J. Aricó, *Entrevistas 1974-1991*. Córdoba: CEA.

Aricó, J. (1986/1991). América Latina: el destino se llama democracia. Entrevista de Horacio Crespo y Antonio Marimón. En J. Aricó, *Entrevistas 1974-1991*. Córdoba: CEA.

Aricó, J. (1991a). José Aricó. Entrevista de Carlos Altamirano. En J. Aricó, *Entrevistas 1974-1991*. Córdoba: CEA.

Aricó, J. (1991b, enero). Walter Benjamín, el aguafiestas. *La Ciudad Futura*, 25-26, p. 15, Suplemento 9, (Buenos Aires).

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

Club de Cultura Socialista. (1984). Declaración de Principios. Disponible en http://www.clubsocialista.com.ar/sobre_el_club/declaracion_de_principios/index.php

Cortés, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina*. José Aricó: traductor, editor, intelectual. Buenos Aires: Siglo XXI.

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

De Giovanni, B. (1982). Difusión de la política y crisis del Estado. En *La teoría marxista del Estado*. México: Folios.

De Ípola, E. (2005). Presentación. Para ponerle la cola al diablo. En J. Aricó, *La cola del diablo*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Flores Galindo, A. (1980). *La agonía de Mariátegui: la polémica con la Komintern*. Lima: DESCO.

García, D. (2012b). *Signos*. Notas sobre un momento editorial. *Políticas de la Memoria*, 10-12, Anuario de Investigación, (Buenos Aires: CeDInCI).

Giller, D. (2017). Crítica de la razón marxista. Controversia y la “crisis del marxismo”. *Revista mexicana de sociología*, 79(3).

Sazbón, J. (1978). Carta a José Aricó, fechada en diciembre en Maracaibo, Venezuela. Buenos Aires: Fondo José Sazbón del CeDInCI-UNSAM. [Consulta en Archivo documental].

Yankelevich, P. (2010). *Ráfagas de un exilio. Argentinos en México 1974-1983*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

¿Marxismo versus leninismo?*

Bajo el sello editorial de Raigal, y como complemento de su libro *El materialismo histórico en Federico Engels y otros ensayos*, acaba de aparecer un extenso ensayo del profesor Rodolfo Mondolfo (1956), con el título “En torno a Gramsci y a la filosofía de la praxis”.

Dos motivos nos impulsaron de inmediato a su lectura. La personalidad del profesor Mondolfo, por una parte, vastamente conocida en el país y especialmente en nuestra ciudad –de cuya universidad fue profesor– por sus valiosos trabajos sobre filosofía griega y últimamente por la meritoria traducción de la *Lógica* de Hegel (1812/2013). Por otro lado, por tratarse de un ensayo sobre Antonio Gramsci, filósofo italiano casi desconocido por el público lector argentino. Digo casi, porque la Editorial Lautaro editó sus *Cartas desde la cárcel* (Gramsci, 1950). Gramsci, secretario del Partido Comunista Italiano, muerto el 27 de abril de 1937 luego de permanecer once años en las cárceles mussolinianas, escribió en la prisión el más sólido monumento del marxismo italiano, sus *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1980), lamentablemente aún no traducidos al castellano. La publicación de dichos cuadernos en la Italia de posguerra provocó una ola de polémicas y controversias entre todos los sectores políticos y culturales, en los que los agudos planteos gramscianos fueron penetrando cada vez más profundamente y

* Extraído de Aricó, J. (1957, diciembre). ¿Marxismo versus leninismo?. *Cuadernos de Cultura*, 8(33), 90-96, (Buenos Aires). Nota: Fragmento seleccionado para la presente edición.

hoy constituyen el punto obligado de partida, no solo para el análisis de la cultura italiana, sino quizá también para la nuestra, tan semejante en su problemática a aquella.

Por ello era obligado el pronunciamiento de Mondolfo sobre Gramsci, más aún cuando los dos, siguiendo las enseñanzas de Antonio Labriola, por distintos caminos, se esforzaron por oponer a las deformaciones economistas-mecanicistas del marxismo una interpretación más justa, revalorizando el verdadero pensamiento marxengelsiano al respecto.

Pero la previa lectura de las solapas del libro puso de manifiesto inmediatamente qué propósitos guiaban al profesor Mondolfo al escribir dicho ensayo. Dice la solapa:

Esta inspiración de libertad humana, tan esencial a la filosofía de la praxis, ha sido desconocida no solo por los adversarios, sino aún más por los partidos y gobiernos que quisieron y quieren servirse del marxismo para un sistema político de dictadura y totalitarismo. La deformación que significa semejante interpretación y las contradicciones que implica son destacadas en el último ensayo agregado a la presente edición, en el Apéndice que la distingue de las ediciones anteriores (Mondolfo, 1956).

Al análisis de algunas de dichas supuestas “deformaciones” y “contradicciones” está dedicado este artículo, como intento de ubicar en su justo lugar algunos conceptos fundamentales del marxismo-leninismo.

Todo el análisis de Mondolfo gira alrededor de un concepto de indudable importancia política y cultural: el concepto de hegemonía.

Su coincidencia con Gramsci habría consistido en haber mantenido una “oposición común tanto al determinismo materialista y catastrófico como al voluntarismo de la espontaneidad y del mito revolucionario”, pero su divergencia estriba en que Gramsci apoyó y desarrolló la teoría de la hegemonía de Lenin y Stalin, mientras que Mondolfo sostiene que dicha concepción señala una burda deformación del marxismo.

El concepto histórico-político de hegemonía constituye la esencia del leninismo, como desarrollo del marxismo en la nueva época del

imperialismo. Es la profundización de la doctrina marxista del Estado. Marx y Engels habían mostrado, a través de numerosos escritos, la significación del Estado, cómo su esencia se reduce a ser el aparato coercitivo –sociedad política– de dominio de las masas. Pero cómo también las clases dominantes se servían de las organizaciones privadas (en lo fundamental los partidos políticos) que encontraban en la sociedad civil, para ejercer una demostración ideológica de las masas. El Estado cambió su función con el advenimiento del proletariado. De órgano de poder y dominio de la minoría sobre la mayoría, pasa a ser instrumento de poder y guía de la mayoría trabajadora contra las clases explotadoras. Por ello el proletariado no solo aplica su dictadura (dictadura del proletariado, como dice Marx) sobre la burguesía, sino que edifica todo su poder sobre la base de la dirección y la guía de todos los sectores populares. Este es el sentido del término hegemonía –utilizado repetidamente por Gramsci– y que señala la capacidad del proletariado de agrupar bajo su dirección a todas las fuerzas nacionales y populares. Es decir que el momento de la fuerza es acompañado por el momento de la conciencia, de la dirección política de los sectores aliados (del “consenso”, como diría Gramsci). Esta es una condición necesaria, y mérito de Lenin es haberla desarrollado y profundizado. El proletariado podrá triunfar sobre la burguesía si sabe colocar bajo su dirección política y cultural a todos los sectores populares, fundamentalmente los campesinos.

Esto presupone la creación de la conciencia de clase en el seno del proletariado. Es decir, la conciencia de los fines históricos que el proletariado tiene que cumplir, la conciencia socialista.

Y entonces surge un problema fundamental no resuelto por Mondolfo. Dentro de la sociedad capitalista, ¿cómo se forma esa conciencia socialista? ¿Es un producto mecánico de la madurez económico-política del sistema capitalista, a través de un proceso de “subversión de la praxis” que no sabemos cómo se produce? ¿Cómo esta madurez del sistema se hace conciencia en el proletariado? Por supuesto, en el nivel de la superestructura, de la ideología. Pero en la sociedad actual, con la existencia de importantes organismos “civiles” (partidos políticos, iglesias, escuelas, prensa, etc.) que son vías de infiltración de la ideología burguesa en

el seno de las masas, ¿se puede afirmar que la clase obrera sola, espontáneamente, puede producir la ideología socialista? De ninguna manera. “La historia de todos los países atestigua que la clase obrera, abandonada a sus propias fuerzas, solo es capaz de elaborar una conciencia tradunionista, es decir la convicción de que es necesario agruparse en sindicatos” (Lenin, 1946, p. 163). La conciencia socialista únicamente puede surgir sobre la base de un conocimiento profundo del desarrollo científico de la época y de la generalización de la experiencia proveniente de las luchas obreras y populares. Esa ideología socialista es introducida desde afuera de la clase obrera y es lo que permite llevar a la misma la convicción profunda del papel histórico que tiene que desempeñar para la liquidación de la sociedad basada en la explotación del hombre. En este sentido quizá convenga transcribir una cita de Emilio Sereni que ilustra admirablemente lo planteado.

En nuestra sociedad la ideología de la burguesía es la dominante y basa este dominio en la espontaneidad de las masas. El abandono de estas masas a la espontaneidad capitalista, no solamente impide el acceso a la cultura y a la hegemonía cultural, sino que la imposibilita para el desarrollo de su lucha política liberadora. Más aun, impide su constitución como clase para sí, como dice Marx, porque para un proletariado producto de la diferenciación y degradación de todas las clases, de la confluencia a las grandes ciudades de una población de diverso origen regional, nacional, religioso, de diversa capacidad profesional, su constitución como clase implica la conquista de una conciencia de clase, la supresión de la espontaneidad de los prejuicios corporativos, nacionalistas y otros que comporta la variedad de origen de los proletarios (Sereni, 1950, p. 29).

Por ello, a diferencia de las otras clases que fueron dominantes, el proletariado, para convertirse en clase para sí, debe nuclearse en el seno del Partido de la clase obrera, que expresa el momento de la conciencia socialista, producto de la comprensión de las leyes de desarrollo de la sociedad. Así el Partido Obrero cumple la función de acelerar la formación

de la conciencia de clase, de convertir en unitaria y coherente la disgregada –porque aún existen elementos heterogéneos de distintos campos culturales– concepción del mundo que está en la mente de cada uno. De tal manera y a través de la acción profunda del partido, el marxismo deviene una filosofía histórica, porque se difunde, se convierte en la concepción propia de las masas, se hace política.

El leninismo, y con él Gramsci, afirman por consiguiente la necesidad de la existencia del partido político del proletariado. Es decir, de “un núcleo directivo consciente y enérgico que en virtud de un plan realista guíe y organice dinámicamente a la clase proletaria”. Y esta posición no supone –como equivocadamente cree Mondolfo– abandonar las exigencias que Marx (1946, 1895/1980), en el “Prefacio” a la *Crítica de la Economía Política*, plantea como condiciones para el triunfo de un cambio social y que son:

1. La idea de que la humanidad solo se propone aquellos cometidos que puede resolver (y el cometido surge cuando existen las condiciones materiales de su resolución).
2. Una formación social no aparece antes de que se hayan desarrollado todas las fuerzas productivas por las cuales aquella es aún suficiente.

Según Mondolfo (1956), la teoría y la acción del leninismo (o “bolcheviquismo ruso” como equívocamente lo llama) contrarían estas exigencias, porque a la madurez del sistema anteponen la acción del partido “capaz de instaurar el socialismo allí donde se verifique la condición, puramente negativa, de la mayor debilidad en el eslabón del imperialismo capitalista”.

Esto a nuestro entender constituye un error manifiesto. Es claro que ningún partido por su sola voluntad puede cambiar las condiciones objetivas de la sociedad. Pero aquí se trata de otra cosa. Se trata de que por diversas circunstancias históricas el mundo capitalista actual está *maduro* para la revolución. ¿Cuáles son esas circunstancias según Stalin (1947)?

1. La dominación del capital financiero en los países adelantados del capitalismo y como conclusión la agudización de la crisis revolucionaria en los países capitalistas.

2. La exportación intensificada de capital a los países coloniales y dependientes y con ello la agudización de la crisis revolucionaria en los países coloniales.
3. El desarrollo desigual de los países capitalistas, con el consiguiente aumento de la lucha por un nuevo “reparto” del mundo.

Es decir que contra el frente del imperialismo se fue desarrollando la unidad de todas las clases explotadas, desde las naciones imperialistas a los países dependientes y coloniales, y por tanto apareció la posibilidad de romper el frente imperialista. Por todo ello ya Lenin en 1914 definió al capitalismo monopolista como el prelude de la revolución socialista.

Esta situación exigía de los marxistas consecuentes una revalorización de la teoría de la revolución proletaria y del partido, exigía

[...] la necesidad de un nuevo partido –con relación a la vieja democracia– lo bastante intrépido para conducir a los proletarios a la lucha por el poder, lo bastante experto para orientarse en las condiciones complejas de la situación revolucionaria y lo bastante flexible para sortear todos y cada uno de los escollos que se interponen en el camino [...]. Sin un partido así no se puede ni pensar en el derrocamiento del imperialismo (Stalin, 1947, p. 103).

Estos elementos eran nuevos. No existían en la época de Marx y Engels, por lo que se hacía necesario ubicar el marxismo frente a las nuevas condiciones. Cabían dos posiciones. Pensar que la doctrina de Marx era algo intocable, es decir permanecer en la senda de un marxismo dogmático y considerar como lo hicieron Kautsky y consortes (y ahora lo reafirma Mondolfo) que la revolución únicamente sobrevendría y triunfaría en los países cuyas “condiciones objetivas favorables” (y por dichas condiciones ellos entendían pura y exclusivamente un elevado desarrollo económico y capitalista) lo permitiesen. O pensar que la doctrina de Marx y Engels “no es un dogma sino una guía para la acción” y desarrollarla en consonancia con las nuevas situaciones planteadas. Este fue el camino que eligieron Lenin y Stalin y el que siguió Gramsci, el que siguen todos los partidos revolucionarios del mundo. Este camino se basó en que

[...] hoy se debe hablar de la existencia de condiciones objetivas para la revolución en el sistema general de la economía imperialista mundial considerada como un todo, aparte de que la existencia dentro de este sistema de algunos países con un desarrollo industrial insuficiente no puede representar un obstáculo insuperable para la revolución, *si* el sistema en su conjunto, o para decirlo con más precisión, *puesto que* el sistema en su conjunto está ya maduro para la revolución (Stalin, 1947, p. 36).

Estas palabras de Stalin están corroboradas por los hechos, ya que en Rusia, donde según los cánones socialdemócratas no estaban aún “maduras” las condiciones, triunfó la revolución proletaria y se instauró el primer Estado obrero. Esta revolución triunfó porque el proletariado, bajo la dirección del Partido Comunista, luego de tomar el poder de manos de la burguesía, instauró la dictadura del proletariado sobre las clases terratenientes y burguesas, basándose en la unión de los obreros y los campesinos, que arrastraron tras de sí a todas las capas populares. Ese fue el mérito de los bolcheviques guiados por el marxismo-leninismo.

¿Qué hicieron los socialistas de derecha cuando en 1918 se produjo la revolución obrera en Alemania, es decir, en un país con “condiciones objetivas favorables” y con un partido socialdemócrata absolutamente mayoritario? Se dedicaron a la represión sangrienta del proletariado (asesinato de Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, etc.), o la permitieron, y modelaron una Constitución “ultra avanzada” que se desmoronó cual castillo de naipes ante el avance del nazismo. Exactamente lo mismo ocurrió en la Italia del año 1920.

O tomemos un ejemplo que aporta Mondolfo (1956) cuando señala que el caso del laborismo inglés demuestra cómo a la madurez histórica objetiva corresponde una madurez subjetiva (!) de la clase trabajadora, sin necesidad de que el partido le imponga su dictadura (!). ¿Pero si el tradeunionismo inglés es el caso típico de cómo se castra la energía de las masas negándose a darles una teoría revolucionaria! ¿Cuántas veces estuvo en el poder el laborismo en Inglaterra? ¿Construyó alguna vez –o lo intentó siquiera– una sociedad socialista basada en la caducidad

de la explotación del hombre por el hombre? ¿Impidió alguna vez que el voraz imperialismo inglés explotase inicualemente a sus colonias? El ejemplo del laborismo inglés es precisamente el camino que no debe elegir el proletariado en su lucha por el poder. Y si Mondolfo quiere estar en la buena compañía de Marx y Engels en este caso, podría leer –y no es la única– la carta que el 7 de octubre de 1858 dirige Engels a Marx (Marx y Engels, 1973), en la que enjuicia el oportunismo del proletariado inglés de la siguiente manera: “El proletariado inglés se va aburguesando de hecho cada vez más; por lo que se ve, esta nación, la más burguesa de todas, aspira a tener en resumidas cuentas, *al lado* de la burguesía, una aristocracia burguesa y un proletariado burgués”. Es claro que esto tiene una explicación. La acumulación de superbeneficios provenientes de la explotación colonial permite a las grandes potencias imperialistas corromper a las capas superiores de sus obreros y crear una aristocracia obrera que es utilizada como freno de las luchas proletarias, manteniéndolas en el lecho de Procusto de las simples reivindicaciones económicas. Esta es la raíz social del oportunismo, que se muestra en sus aspectos típicos en el movimiento obrero norteamericano.

En el problema de las relaciones dialécticas entre el partido y la clase, existe la posibilidad de incurrir en dos graves errores: por un lado subestimar al partido, confiar en la espontaneidad de las masas, confiar en que las masas por sí solas pueden adquirir una conciencia socialista. Esto es tradeunionismo. Y la experiencia histórica demuestra los fracasos a que conduce esta desviación oportunista, economista del marxismo. Por el otro lado, subestimar el papel de la clase es blanquismo, es llevar a la clase a la aventura despegarse de ella, de sus instintos, grados de evolución, de su iniciativa revolucionaria. Es interrumpir el contacto vital que tiene que existir entre partido y clase. Es “izquierdismo”.

Desde una supuesta lucha contra el izquierdismo aventurerista bolchevique (en su folleto *Sobre la acción de Bakunin*, Mondolfo (s.d.) habla hasta de una “orientación bakuniniana” en el leninismo), Mondolfo en realidad cae en los brazos del oportunismo, de todos aquellos que quieren convertir a Marx en un vulgar liberal adocenado. En todo el ensayo de Mondolfo campea la idea “liquidadora” del partido. Nosotros

creemos que solo un partido férreamente unido a través de una teoría revolucionaria –el marxismo-leninismo– es capaz de salvar a las masas del tradeunionismo y llevarlas a la conquista del poder. Es eso estamos avalados por innumerables escritos de Marx y Engels, y por la historia. Lo dice el surgimiento en la posguerra de ese magnífico campo socialista compuesto de naciones que agrupan a más de novecientos millones de habitantes. Todos aquellos que, reivindicando al marxismo, silencien o deformen la acción que en tal sentido le corresponde al partido del proletariado, trabajan por colocar a las masas bajo el manto “protector” del filisteo pequeñoburgués.

* * *

Refutar cada uno de los errores de Mondolfo sería una tarea que escaparía de los márgenes de esta simple nota bibliográfica –de por sí bastante extensa– pero creíamos que era necesario puntualizar algunas observaciones para ubicar en su justo término la posición revisionista del marxismo que ocupa Mondolfo.

Córdoba, julio de 1957

Bibliografía¹

Gramsci, A. (1950). *Cartas desde la cárcel*. Buenos Aires: Lautaro.

Gramsci, A. (1980). *Cuadernos de la cárcel*, 6 Vol. México: Casa Juan Pablos.

Hegel, G. W. F. (1812/2013). *Ciencia de la Lógica*. Buenos Aires: Las cuarenta. [Trad. A. Algranati y R. Mondolfo].

Lenin, V. I. (1946). ¿Qué hacer? En *Obras Escogidas*, Tomo I. Buenos Aires: Problemas.

Marx, K. (1859/1980). *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. México: Siglo XXI.

1 [Ampliada para la presente edición].

Marx, K. y Engels, F. (1946). *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: La Vanguardia. [Trad. J. B. Justo].

Marx, K. y Engels, F. (1973). *Correspondencia*. Buenos Aires: Cartago.

Mondolfo, R. (1956). *El materialismo histórico en F. Engels y otros ensayos*. Buenos Aires: Raigal. [Trad. R. Bixio].

Sereni, E. (1950, diciembre). Libertad y espontaneidad de la cultura. *Cuadernos de Cultura*, 2, p. 29.

Stalin, J. (1947). Fundamentos del Leninismo. En *Cuestiones del Leninismo*. Buenos Aires: Problemas.

Prólogo a *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*, de Antonio Gramsci*

Un nuevo tomo de los *Cuadernos de la Cárcel* de Antonio Gramsci pasa hoy a integrar el acervo ideológico de nuestro pueblo. Es quizás el más importante y el más concluido del pensador italiano que junto a los ya publicados por Lautaro nos permitirá lograr una visión más cabal de la riqueza de pensamiento, la rigurosidad científica, la amplitud de miras y la pasión revolucionaria que animan las páginas encendidas de estos escritos de la cárcel, verdadero monumento del marxismo contemporáneo. Y decimos el más importante porque ninguno como este tiende a mostrarnos el Gramsci combatiente que, alejado del cotidiano batallar por la acción coercitiva de los jueces fascistas, sigue en la cárcel trabajando en forma “desinteresada” *für ewig*, vale decir para el mañana y no solo para el presente, para legar a sus compañeros de convicciones la suma de la experiencia de años de luchas por el triunfo de la causa del socialismo en Italia. Gramsci fue por sobre todo un hombre de partido, profundamente interesado en los problemas de la construcción del Nuevo Orden, del Estado socialista, del logro de la hegemonía del proletariado en la sociedad moderna y del papel que deben jugar los intelectuales en este nuevo Estado y en esta nueva sociedad.

Ante todo y por sobre todo fue un político práctico. Y por ello mal podríamos comprender en toda su magnitud las reflexiones gramscianas si

* Extraído de Aricó, J. (1962). Prólogo. En A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Lautaro.

las apartáramos de su condición de militante y dirigente de la clase obrera italiana. Si para el marxismo se trata no solo de interpretar el mundo sino fundamentalmente de transformarlo, en la política, en el diario accionar por la modificación de la realidad existente, se expresa la concepción del mundo, el sentido que cada uno de nosotros, hombres concretos en circunstancias determinadas, otorga a las cosas de este mundo. Por ello acierta Togliatti (1958, p. 15) al señalar que “en la política está la sustancia de la historia y para aquel que ha llegado a la conciencia crítica de la realidad y de la tarea que le espera en la lucha por transformarla, está también la sustancia de su vida moral”. Y allí están las profundas observaciones personales en *Passato e Presente* (el último volumen de los *Cuadernos*; Gramsci, 1951) para atestiguar que en Gramsci es inescindible la unidad de teoría y práctica, de lucha política y vida moral. Por sobre la aparente disgregación de los cientos de notas y apuntes que constituyen los escritos de la cárcel, existe algo que los unifica en forma vital. Es la propia vida de Gramsci, sus experiencias de dirigente de la clase obrera italiana la que se vuelca en esas páginas escritas con letra diminuta y prolija. Su deseo de estar vivo, de no ser escindido del mundo, pudo más que la acción de quienes deseaban impedir que su cerebro siguiese funcionando y de los tormentos de su cuerpo enfermo y maltrecho, porque toda su vida estaba sujeta a una voluntad férrea que le permitía centralizarla alrededor del estudio y la meditación. Si había algo que odiaba y despreciaba era la irresponsabilidad, la vanidad, el diletantismo, “la veleidad que suplantaba la voluntad concreta”. Desde sus primeros escritos hasta los *Cuadernos* aparecerá siempre el motivo socratiano del “conócete a ti mismo” como guía moral. Para Gramsci la cultura no consiste en el afán enciclopédico de acumular datos y nociones particulares. Es por sobre todo

[...] organización, disciplina del propio yo interior, es toma de posesión de la propia personalidad, es conquista de una conciencia superior, por la cual se llega a comprender el propio valor histórico, la propia función en la vida, los propios deberes y derechos [...]. Conocerse a sí mismo quiere decir ser sí mismo, ser dueño de sí mismo, distinguirse, salir fuera del caos, ser un elemento de orden, pero del propio orden y de la propia disciplina en torno a un ideal (Gramsci, 1958b, pp. 24-25).

Y por ello amaba tanto el estudio de la historia, ya que es allí donde el hombre al conocer a los demás, y al saber de los esfuerzos que debieron realizar para llegar a ser lo que fueron y para crear este mundo que hoy nos rodea se conoce también a sí mismo.

[Le escribe a su hijo Delio] Pienso que la historia te gusta como me gustaba a mí cuando tenía tu edad, porque se refiere a los hombres que han vivido y todo lo que se refiere a los hombres, a cuantos más hombres es posible, a todos los hombres del mundo en cuanto a su reunión en la sociedad, en el trabajo y en la lucha en su afán por su propia superación, no puede dejar de interesarte más que cualquier otra cosa (Gramsci, 1950, p. 336).

Este humanismo de Gramsci, su amor a los hombres y su firme y heroica voluntad de no apartarse de ellos, de ayudarles en el proceso de sus luchas presentes y futuras ha triunfado y su obra, precisamente en virtud de su “desinterés” que es un trabajar por la humanidad trabajando más profundamente para la clase obrera y el pueblo italiano, ayuda hoy a todos aquellos que en el mundo están luchando para cerrar una etapa del desarrollo de la sociedad y para abrir otra donde el hombre, recuperado de sus alienaciones, pueda realizar el ideal marxista del “hombre total”.

A quien frecuenta los escritos de Gramsci hay algo que de inmediato lo impresiona en forma viva: su permanente vinculación con la realidad, de la cual parte y a la que quiere penetrar, y su constante utilización del materialismo histórico como clave interpretativa de esa realidad. Aquí reside el mérito de Gramsci que es quizás, después de Lenin, el pensador que más ha contribuido al desarrollo del marxismo en estos últimos años. Al igual que Lenin, unía a un acertado conocimiento de la filosofía de la praxis y de la cultura de nuestra época un amplio y profundo conocimiento de la sociedad italiana en todos sus aspectos. Y en este sentido su originalidad es tal que muchos investigadores, no sin la dolorosa intención de retacear el contenido militante de Gramsci, que además de teórico marxista fue el fundador y dirigente del Partido Comunista Italiano, han creído encontrar una disimilitud de planteamientos en cosas fundamentales de la teoría marxista como la función del partido del proletariado que para

Gramsci sería instrumento de la hegemonía y para Lenin, instrumento de la dictadura. Vale decir, una cosa sería la doctrina gramsciana de la hegemonía y otra radicalmente distinta la leninista de la dictadura del proletariado. El problema es complejo porque exige superar dos vicios opuestos pero en última instancia similares en sus limitaciones metodológicas. Por un lado la interpretación simplista de aquellos que conciben un Gramsci llegado a un punto muerto de su desarrollo personal y a quién los sucesos de la Revolución de Octubre y el conocimiento de las obras de Lenin salvan del desconcierto y el encierro idealista adviniendo así a la conquista del leninismo. El mérito de Gramsci residiría por lo tanto en haber aplicado inteligentemente a la realidad italiana el leninismo así adquirido que pasaría a ser, de tal manera, una verdad paradigmática, total y cerrada, vale decir un sistema ya concluido y no una teoría que deriva y se desarrolla en situaciones históricas determinadas, estando por ello sometida a un proceso continuo de renovación y desarrollo.

Pero existe también el simplismo de quienes parecen no darse cuenta que es imposible comprender a Gramsci en la totalidad de su desarrollo si lo escindimos de Lenin, que la teoría del Estado tal como se esboza en el *Maquiavelo* presupone a Marx y Lenin aún cuando desarrolle algunos aspectos que estos pensadores solamente delinearon debido a las diferentes exigencias político ideológicas que se les planteaban. El mismo Gramsci lo reconoce cuando al analizar este problema de la hegemonía hace mención al aporte leninista en estos términos:

[...] el más grande teórico moderno de la filosofía de la praxis [Lenin, nota de J. A.], en el terreno de la lucha y de la organización política, con terminología política, en oposición a las diversas formas “económicas”, ha revalorado el frente de la lucha cultural y construido la doctrina de la hegemonía como complemento del Estado-fuerza [es decir, la dictadura del proletariado en el lenguaje carcelario que debía utilizar; Gramsci, nota de J. A.], y como forma actual de la doctrina de la “revolución permanente de 1848” (Gramsci, 1958a p. 199).

Se trata entonces de reconstruir el largo proceso de desarrollo que va desde su juventud en la Cerdeña oprimida por un Estado que en el

mismo momento de su nacimiento basó su estabilidad estructural en la explotación inhumana de regiones enteras de su país, para favorecer así la acumulación capitalista en las otras, hasta su muerte tres días después de salir de la cárcel en 1937. Fueron pocos años de vida pero muy intensos, puesto que los sacudimientos surgidos en el mundo con motivo de la guerra y el desarrollo del movimiento revolucionario plantearon tales exigencias, destrozaron tantas cristalizaciones, rompieron tantos prejuicios teóricos que fue necesario afrontarlos y resolverlos abandonando todo esquema dogmático, luchando desde el interior del movimiento obrero por un marxismo depurado de toda clase de incrustaciones extrañas, de toda clase de determinismo fatalista que mellara la voluntad del hombre, pero sabiendo también que todo retorno a un marxismo genuino y renovado colocaba a este en condiciones de enfrentar y superar todas las manifestaciones de la cultura burguesa. Era una tarea gigantesca, pero impostergable pues solo cumpliendo con ella el proletariado estaría en condiciones de ejercer su influencia sobre los diferentes grupos sociales y convertirse en clase hegemónica, portadora por lo tanto del germen de una nueva cultura, de una reforma intelectual y moral. Esta fue la tarea emprendida por Lenin y resuelta con la Revolución de Octubre. Hacia este logro se orientó también Gramsci en su esfuerzo por individualizar las tendencias y particularidades planteadas por la revolución socialista en Italia. El entronque de Gramsci con el leninismo deriva del hecho de que las exigencias planteadas a los revolucionarios marxistas por esa época de la primera posguerra eran en esencia las mismas. Se trataba del triunfo de la revolución socialista en ambos países, se trataba de criticar las viejas concepciones envejecidas de los socialdemócratas que castraban el aspecto revolucionario del marxismo, se trataba de comprender que el proletariado debía conducir esta batalla abandonando todo espíritu de cuerpo, toda limitación sectoria, para convertirse en el caudillo de todas las masas explotadas y que esto requería el fortalecimiento y desarrollo de su partido de clase.

Aquí está el leninismo de Gramsci que es innegable además de original, porque no surge de la simple aceptación de las teorizaciones de Lenin sino de la comprensión profunda de la nueva posición que asume la clase obrera internacionalmente cuando la madurez objetiva del

sistema imperialista plantea la necesidad de la revolución socialista. De estas consideraciones parte la concepción leninista del partido del proletariado y es esta concepción la que fructifica en Gramsci de una manera profundamente original. Con justeza señala Togliatti (1958, p. 32) que dicha originalidad “reside en haber dado a esta doctrina una forma que la inserta en la realidad italiana, la convierte en un momento del desarrollo de las doctrinas políticas en nuestro país, la vincula a los puntos cruciales de nuestra historia y de aquí deriva una demostración de su verdad que es de impresionante eficacia”.

De las experiencias de los acontecimientos de octubre y de los sucesos posteriores Gramsci extrajo múltiples elementos que tuvieron una vital importancia para el objetivo que se había trazado de esclarecer a su clase y, asimismo, sobre las orientaciones e indicaciones necesarias para guiar al proletariado y a sus aliados hacia la conquista del poder, a través de los caminos trazados por las particularidades del desarrollo histórico social italiano.

Ya Agosti (1958a) ha indicado en el “Prólogo” a la edición castellana de *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* cómo el sentido creador del marxismo es reivindicado por Gramsci desde sus primeros escritos en *Il Grido del Popolo* de Turín. Su concepción de la historia como desarrollo dialéctico, que le viene de su formación idealista crociana, le impidió caer en el chato positivismo que constituía la sustancia de la cultura socialista de la época. Pero aún cuando por ese entonces fuera “tendencialmente crociano”, la experiencia política en un medio donde la fuerza del proletariado tenía (y tiene) tanto peso como en Turín, el feudo de la Fiat, y el acabado conocimiento de las mejores tradiciones de la investigación económica e histórica de los maestros de la historiografía racionalista y positivista, lo llevó a superar las limitaciones especulativas del mismo Croce y a concebir el marxismo como historicidad absoluta o humanismo Integral, en el cual “hombre y realidad, instrumento de trabajo y voluntad, no están disociados, sino identificados en el acto histórico” (Gramsci, 1958b, p. 154).

Es indudable que en el cuadro de dicha formación la etapa del *Ordine Nuovo* fue vital para Gramsci. El hecho de que esa modesta “revista de cultura socialista” se convirtiera en portavoz de un movimiento de

masas tan potente como el de los Consejos de Fábrica condujo a Gramsci a elaborar los fundamentos de una nueva concepción de la revolución socialista en Italia. Así como en Rusia fueron los *Soviets* los nuevos órganos de poder de la revolución bolchevique, en Italia dicha función podrá ser cumplida por los Consejos de Fábrica en quienes, según Gramsci, “se encarna la forma actual de la lucha de clases tendiente al poder”. Los Consejos son un nuevo tipo de organización proletaria, que se basa en la fábrica y no en los oficios, en la unidad de producción y no en los sindicatos profesionales. Este nuevo tipo de organización, desarrollándose, articulándose, enriqueciéndose con funciones ordenadas jerárquicamente constituye la estructura del Estado socialista, el instrumento de la dictadura proletaria en el campo de la producción industrial. Así define el *Ordine Nuovo* a estos organismos cuya característica fundamental reside en ser instituciones de carácter “público” en las cuales el conjunto de la clase obrera entra a formar parte como “productora”, y no como en los sindicatos como asalariados esclavos del capital, adquiriendo con ello la conciencia del puesto que ocupa en la producción y en la sociedad. Son por ello los órganos que posibilitan el control obrero de la producción en el período previo a la revolución y la dirección total de la economía luego de ella. Fue tal el entusiasmo creado en el proletariado turinés por el llamamiento del *Ordine Nuovo* a constituir los Consejos, que al cabo de pocos meses más de 150 mil obreros de Turín estaban organizados en ellos.

Estaríamos equivocados si creyéramos que todo esto no fue más que un genial descubrimiento de Gramsci y de los redactores del *Ordine Nuovo*. Aquí jugó un papel fundamental la profunda asimilación del proceso revolucionario ruso, la identificación de lo esencial de dicho proceso al margen de lo anecdótico. Pero la experiencia *ordinovista* a pesar de haber creado las premisas para el nacimiento y el desarrollo de un nuevo partido de la clase obrera (concretadas en 1921 cuando en Livorno se creó el Partido Comunista), contenía en su seno un límite que era necesario superar. Un límite que la propia derrota del movimiento de los Consejos planteó en toda su magnitud y cuya superación se logra cuando, recogiendo la esencia de la concepción leninista de la hegemonía, Gramsci aproxima los dos términos de la cuestión obrera y de la cuestión campesina y mediante una magistral interpretación histórica de la formación y el desarrollo del

moderno Estado burgués en Italia, da paso a una concepción totalmente renovadora del problema de la dirección política del proletariado en el curso de la lucha por el triunfo de la revolución socialista en su país.

Gramsci aporta, por consiguiente, una concepción que es profundamente leninista en la medida en que ha bebido de las raíces nacionales del proceso revolucionario. Es evidente entonces que el leninismo de Gramsci no puede ser reducido a una simple cuestión de adhesión o de conquista sino que implica también elementos de convergencias que son verdaderos aportes originales y que deben ser considerados *ellos también* como leninismo, si por tal concebimos el desarrollo del marxismo, rescatado de la revisión socialdemócrata, en una nueva fase histórica: la época de la descomposición imperialista, el triunfo de las revoluciones proletarias y el paso a un nuevo ordenamiento social basado en la liquidación de la explotación del hombre por el hombre.

Testimonios de la madurez alcanzada por Gramsci en la profundización de los elementos fundamentales del camino italiano al socialismo son dos escritos inmediatamente anteriores a su detención que contienen en esencia los temas desarrollados luego en los *Cuadernos*. Tanto en las “Tesis para el III Congreso del P.C.I.” (Gramsci, 1926b)¹ presentadas en Lyon el 21 de enero, como en su inconcluso *Alcuni temi della questione meridionale* [Algunos problemas de la cuestión meridional] (Gramsci, 1957) las tareas presentes del proletariado están planteadas en función del conjunto de los problemas no resueltos históricamente por la burguesía. Para Gramsci era imposible analizar científicamente el fenómeno del fascismo como tendencia inevitable del Estado liberal italiano y adoptar una línea de trabajo que condujera a su derrota sin un estudio profundo de la estructura económica social italiana y el proceso histórico que la conformó. Si en las “Tesis” (Gramsci, 1926b) el análisis de las fuerzas motrices de la revolución italiana es resuelto con una justeza y una brillantez admirable, esto es producto de un conocimiento cabal del complicado movimiento histórico que condujo a la burguesía a la

1. Estas tesis, también difundidas como “La situación italiana y las tareas del PCI” o “Tesis de Lyon” (Gramsci, 1926/1977), fueron redactadas por Gramsci y Togliatti para el III Congreso del Partido Comunista Italiano celebrado en Lyon, Francia, en 1926. Se puede consultar, además, el Informe de Gramsci sobre el III Congreso (Gramsci, 1926a) [Nota de la presente edición].

dirección del Estado unitario. Trombetti cuenta de la preocupación que tenía Gramsci por el desarrollo de los cuadros del Partido y de cómo consideraba que el elemento esencial para la formación de un buen dirigente revolucionario era la comprensión profunda de la historia de Italia, sobre todo de los últimos cien años. Es esta necesidad de esclarecer a su Partido y a la clase obrera lo que lo impulsa a escribir su folleto sobre la cuestión meridional que contiene una visión nueva de este problema fundamental de la historia italiana, ya que por primera vez es analizado exhaustivamente: en función de la estructura de clases que estaba en la base del Estado liberal burgués surgido del *Risorgimento* y que era necesaria transformar en un sentido socialista mediante la sólida alianza de las dos grandes clases “que han comprendido ser esencialmente nacionales y portadoras del porvenir: el proletariado y los campesinos” (Gramsci, 1957).

Respondiendo a quienes acusaban al grupo *ordinovista* de tratar de solucionar el problema de los campesinos del sur de Italia y de las Islas mediante la “fórmula mágica” de la división de los latifundios entre los proletarios rurales, Gramsci responde –y perdóneseme lo extenso de la cita– que

[...] los comunistas turineses se habían planteado concretamente la cuestión de la “hegemonía del proletariado”, es decir, de la base social de la dictadura del proletariado y del Estado obrero. El proletariado puede convertirse en clase dirigente y dominante en la medida en que logra crear un sistema de alianzas de clases que le permita movilizar contra el capitalismo y el Estado burgués a la mayoría de la población trabajadora, lo que significa, en Italia, en las reales relaciones de clase existente en Italia, en la medida en que logra obtener el consenso de las amplias masas campesinas. Pero la cuestión campesina en Italia está históricamente determinada, no es la “cuestión campesina y agraria en general”; la cuestión campesina, debido a la determinada tradición italiana, al determinado desarrollo de la historia italiana, ha asumido dos formas típicas y peculiares: la cuestión meridional y la cuestión vaticana. Conquistar a la mayoría de las masas campesinas significa, por consiguiente,

para el proletariado italiano, hacer suya estas dos cuestiones desde el punto de vista social, comprender las exigencias de clase que ellas representan, incorporar estas exigencias entre sus reivindicaciones de lucha (Gramsci, 1957, pp. 206-207).

Este concepto de la alianza de la clase obrera y el campesinado planteado aquí no como algo circunstancial sino como un nexo fundamental, orgánico, base de un nuevo bloque de fuerzas enfrentado a aquel dirigido por la burguesía, que constituye el núcleo fundamental de la contribución leninista al marxismo, es luego desarrollado en forma creadora en el volumen sobre *Maquiavelo* y en los demás escritos de la cárcel a través de la categoría de *hegemonía* y de la distinción entre el momento del *dominio* y el momento del *consenso*.

Pero para el logro de tal alianza el proletariado debe saber despojarse de toda clase de prejuicios y residuos corporativos, debo llegar a pensar no como albañil, carpintero o metalúrgico, sino como hombre perteneciente a una clase cuyo objetivo es la construcción de una nueva sociedad que no conozca las laceraciones de clase y cuya victoria depende de su capacidad de convertirse en el dirigente de los campesinos y de los intelectuales. Y aquí se plantea la necesidad de la existencia de un fuerte partido del proletariado, que lo ayude en el complicado proceso de resolver exitosamente estas ecuaciones de fuerzas.

El proletariado destruirá al bloque agrario meridional en la medida en que logre, a través de su partido, organizar en formaciones autónomas e independientes una masa cada vez mayor de campesinos pobres; pero logrará en mayor o menor medida esta tarea obligatoria también subordinadamente a su capacidad de disgregar el bloque intelectual que es la armadura flexible pero muy resistente del bloque agrario (Gramsci, 1957).

La hegemonía del proletariado implica entonces la alianza con el campesinado y la necesaria incorporación a este bloque de los intelectuales. Pero el protagonista de esta tarea debe ser el *moderno Príncipe*: el partido del proletariado.

El *moderno Príncipe* y la función que debe desempeñar, su estructura interna, los problemas tácticos y estratégicos que se presentan a su actuar en el seno de la sociedad italiana: he aquí el problema fundamental que Gramsci aborda en los apuntes recogidos por Einaudi en *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno* (Gramsci, 1949). Hemos tratado de mostrar rápidamente cómo estas notas presuponen un arduo proceso de maduración del pensamiento gramsciano que culmina en el ensayo dedicado a la cuestión meridional que quedó inconcluso sobre su mesa de trabajo cuando en la tarde del 8 de noviembre de 1926 fuera detenido por la policía fascista. Muchos de los problemas abordados en los *Cuadernos* están allí, apenas esbozados mientras que nuevos temas se agregan respondiendo a nuevas exigencias políticas y culturales.

Recordemos cuán rico en acontecimientos políticos fue el período transcurrido en la cárcel (1926-1937). El descenso de la ola revolucionaria que siguió en Europa y otros lugares a la Revolución Rusa, el desarrollo del fascismo en Italia, Hungría, Polonia, la derrota del movimiento obrero en Alemania y el ascenso de Hitler al poder, el duro período de construcción del socialismo en la URSS, agravado por el cerco imperialista establecido contra ella, la Revolución China, los prolegómenos de la tragedia española, fueron algunos de los acontecimientos que mostraron que a la etapa de la ofensiva revolucionaria del proletariado le sucedía una etapa de “estabilización relativa” del capitalismo donde lo fundamental era resistir e impedir que la clase obrera fuese aplastada. Fue la etapa que Gramsci caracterizó, utilizando una imagen del arte militar, como de pasaje de la “guerra maniobrada” a la “guerra de posición”. Pero si este último tipo de lucha exige “una concentración inaudita de la hegemonía” comprendemos por qué el núcleo que estructura y centraliza al conjunto fragmentario de los *Cuadernos* gira alrededor de los problemas del Estado y del concepto de *hegemonía* con todas las implicancias que de ellos derivan.

Y el mismo Gramsci se encarga de confirmarlo cuando en una carta a su cuñada Tatiana del 7 de setiembre de 1931, luego de informarle del estado de sus investigaciones sobre los intelectuales agrega que:

[...] Este estudio conduce también a ciertas determinaciones del concepto del Estado, que de costumbre es comprendido como

sociedad política o dictadura, o aparato coercitivo (para conformar la masa del pueblo, de acuerdo al tipo de producción y la economía de un momento dado) y no un equilibrio entre la sociedad política y la sociedad civil (hegemonía de un grupo social sobre toda la sociedad nacional ejercida a través de las llamadas organizaciones privadas, como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.) y precisamente es en la sociedad civil en la que sobre todo actúan los intelectuales (Gramsci, 1950, pp. 184, 193).

El tema del Estado y de sus relaciones con la sociedad fue siempre, y es evidente la razón, motivo de profundas reflexiones de parte de los creadores del marxismo. Tanto Marx como Engels y Lenin escribieron innumerables trabajos –algunos de ellos de fundamental importancia como *El Estado y la revolución* (Lenin, 1917/1957)– desnudando la esencia de clase de este organismo al que los juristas y políticos burgueses consideran como “representante de los intereses generales de la sociedad” (*sic.*). Sin embargo, por exigencias políticas o por otros motivos no *todos* los aspectos que presenta un fenómeno social tan complejo como este fueron analizados con la misma profundidad que el aspecto de “órgano de *dominación* de clase, de *opresión* de una clase por otra” (Lenin, s.d.) en el que se detuvieron con preferencia los creadores del marxismo. Para Gramsci (1962, p. 107) “Estado es todo el complejo de actividades prácticas y teóricas con las cuales la clase dirigente no solo justifica y mantiene su dominio sino también logra obtener el consenso activo de los gobernados”. Y es fundamentalmente a este último aspecto al que se refiere Gramsci en los *Cuadernos*, vale decir al Estado como *hegemonía*, como dirección política, como ordenamiento moral e intelectual. Es también a este aspecto al que retorna Lenin (1917/1957) (y digo retorna porque en el *¿Qué hacer?* (Lenin, 1946) estaba magistralmente analizado) hacia el final de su vida en los trabajos sobre el nuevo Estado creado por la Revolución de Octubre.

Pero más que un afán de precisión filológica política del concepto de Estado *en general* que entraría en contradicción con el espíritu y la letra del método marxista de análisis, el cual parte siempre de una situación concreta en un momento determinado, a Gramsci le interesa analizar el

Estado burgués italiano como forma específica de ordenamiento de las relaciones entre las clases de la sociedad italiana. Le interesa analizar el proceso de creación y conservación de dicho ordenamiento, porque a través de este análisis podrá ser resuelto el problema de su destrucción mediante la labor ideológico práctica de la clase hasta ayer subalterna y destinada hoy a superarlo: el proletariado. Partiendo de este concepto de Estado como totalidad orgánica de dos momentos a veces contradictorios: dictadura y hegemonía, dominación y dirección, para Gramsci no es suficiente apelar al argumento de la violencia de las clases dominantes, al poder represivo del aparato burocrático militar, para explicar las razones de por qué una determinada clase social ejerce el predominio.

Cuando se habla de sociedad burguesa o feudal –dice Giuseppe Tamburrano en un interesante trabajo sobre este tema– mantenida coactivamente por las leyes, por los jueces o la fuerza militar, se entiende también un cierto modo de vivir y de pensar, una *Weltanschauung*, una concepción del mundo defendida en la sociedad y sobre la cual se fundan las preferencias, los gustos, la moral, las costumbres, el buen sentido, el folklore y los principios filosóficos y religiosos de la mayoría de los hombres vivientes en aquella sociedad. Este modo de ser y de actuar de los hombres, de los gobernados, es el puntal más importante del orden constituido; la fuerza material es una fuerza de reserva para los momentos excepcionales de crisis. Por norma, el dominio de la clase dominante se funda sobre aquellas fuerzas que se pueden llamar “espirituales”, vale decir sobre una adhesión de los gobernados al tipo de sociedad en la cual viven, al modo de vida de aquel orden de vida social, es decir, sobre el consenso. Es este concepto el que interesa a Gramsci, y es lo que trata de definir, analizar y explicar (Togliatti, 1958, p. 280).

Sin embargo, esta distinción gramsciana (que ya se encuentra en Marx y, antes, en Hegel) no puede conducirnos a creer en la existencia de dos fenómenos separados. El Estado como dictadura de clase y el Estado como sociedad no son más que dos momentos reales y activos de un único fenómeno general y expresan en última instancia el hecho de que

la supremacía de una clase social se manifiesta en dos planos diferentes, como “dominio” y como “dirección intelectual y moral”. Dice Gramsci (s/d) “Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tienden a ‘liquidar’ o a someter aún mediante la fuerza armada, y es dirigente de los grupos afines y aliados”. De allí entonces que no tenga sentido y constituyan una burda deformación los intentos de algunos revisionistas contemporáneos como Antonio Giolitti de hacer aparecer como contradictorios o excluyentes los conceptos de hegemonía y dictadura del proletariado, presentando al primero como inherente a una forma particular de conquista del poder, que corresponde a las sociedades más desarrolladas, a Occidente, y al segundo como más adecuado para aquellas sociedades más retrasadas, por ejemplo, Oriente.

Mediante un truco conceptual se confunden dos categorías que no son *contradictorias* sino *distintas* puesto que se refieren a diferentes aspectos de una misma situación. El concepto de hegemonía define las relaciones entre la clase dirigente y el conjunto de las clases aliadas, mientras que el de dictadura hace referencia a las relaciones de enfrentamiento entre estas clases y las reaccionarias que es necesario destruir.

Esta distinción entre sociedad política (Estado propiamente dicho) y sociedad civil tiene no solo una importancia teórica sino también una gran significación práctica, puesto que para Gramsci (s.d.), “Un grupo social puede y, aún más, debe ser dirigente ya antes de conquistar el poder gubernamental (es esta una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); después, cuando ejerce el poder, aunque lo tenga fuertemente en un puño se convierte en dominante, pero debe continuar siendo también ‘dirigente’”. Para el proletariado la conquista del poder no puede consistir simplemente en la conquista de los órganos de coerción (aparato burocrático militar) sino también y *previamente* en la conquista de las masas.

Si la hegemonía es expresión de una relación orgánica, de una dirección intelectual y moral, mediante la cual las masas se sienten permanentemente ligadas a sus organizaciones de clases, es decir, si la hegemonía significa la formación de una voluntad colectiva nacional popular, para Gramsci es de fundamental importancia rastrear en la historia italiana las razones de los sucesivos fracasos de las tentativas para

lograr dicha formación. La conexión con Maquiavelo no es por lo tanto producto de un capricho sino del intento de indagar qué fuerzas sociales impidieron en un momento dado la constitución de un gran Estado unitario y cómo siguen actuando en el presente para impedir la lucha de la clase obrera por el nuevo Estado socialista. Pero así como Maquiavelo en cuanto teórico de los Estados nacionales trató de lograr la formación de una voluntad nacional popular a través de la figura mítica de un príncipe, en las condiciones actuales,

[...] el moderno príncipe, el mito-príncipe, no puede ser una persona real, un individuo concreto, solo puede ser un organismo, un elemento de sociedad complejo en el cual comience a concretarse una voluntad colectiva reconocida y afirmada parcialmente en la acción. Este organismo ya ha sido dado por el desarrollo histórico y es el partido político: la primera célula en la que se resumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a devenir universales y totales (Gramsci, 1962, p. 27).

El instrumento a utilizar puede ser diferente pero el objetivo es el mismo. Maquiavelo se esfuerza por convencer al pueblo de la necesidad de la existencia de un “jefe” que tenga plena conciencia de lo que quiere y de la forma de lograrlo, y de la utilidad de seguirlo con plena fe y entusiasmo aunque su actividad parezca estar, o esté en abierta contradicción con la ideología de la época que era la religión. Esta posición debe ser aproximada según Gramsci a la de Marx, Engels y Lenin que lucharon también por “destruir la unidad basada en la ideología tradicional sin cuya ruptura la fuerza nueva no podría adquirir conciencia de la propia personalidad independiente” (Gramsci, 1962, p. 33). Pero una masa humana no puede adquirir por sí misma una personalidad independiente sin organizarse en el más amplio sentido de la palabra; y si tenemos en cuenta que la organización no puede darse sin la existencia de los intelectuales, vale decir de los dirigentes (“especialistas” más “políticos” según la distinción gramsciana) es evidente que la presencia de un cuerpo político homogéneo y consciente como es el partido del proletariado no surge por el capricho de tal o cual personalidad en cualquier momento de la historia sino como expresión de

una necesidad histórica. Surge y puede desarrollarse solo “cuando las condiciones para su ‘triumfo’, para su indefectible transformarse en Estado están al menos en vías de formación y dejan prever normalmente su desarrollo ulterior” (Gramsci, 1962, p. 47).

Todo el volumen del *Maquiavelo* está dedicado fundamentalmente al estudio de este “intelectual colectivo” que es el partido del proletariado, analizado en el cuadro de la realidad italiana. No le interesa construir un esquema abstracto de cómo debe ser y cómo debe funcionar un partido obrero en cualquier país y en cualquier circunstancia histórica. Si el presente debe ser una crítica permanente del pasado además de su superación, si debemos estar cada vez más adheridos a un presente que nosotros mismos hemos contribuido a crear teniendo conciencia del pasado para mostrar las diferenciaciones y las precisiones y para justificarlas críticamente, la historia del partido del proletariado tiene para Gramsci una vital importancia, puesto que ayuda a esclarecer el proceso de distanciamiento de una determinada masa de hombres de la ideología predominante, las raíces de sus características, las influencias de los grupos afines amigos o enemigos, la acción sobre ellos de las superestructuras y los elementos estructurales que determinan el surgimiento de dicho grupo social. La historia del partido es en suma la historia general del país escrita desde un punto de vista monográfico. Es lo que hace Gramsci en este libro que presenta para nosotros, argentinos, tantos puntos de vista válidos, para nuestras reflexiones políticas en la medida en que trascienden la concreta experiencia de lucha para convertirse en principios válidos también para nuestro actuar. Los problemas del Partido Comunista Italiano, de su formación y de su estructura son analizados exhaustiva y profundamente.

Con una agudeza notable polemiza con las ideologías vinculadas al revisionismo, en especial contra la concepción crociana de la política-pasión y contra la concepción soreliana del mito; que en el plano político se traducen en una tentativa de negar la importancia del partido obrero y en exaltar la espontaneidad. Particularmente notable es la nota sobre “Algunos aspectos teóricos y prácticos del ‘economismo’” (Gramsci, 1962) y muy oportuna para la polémica con algunos “izquierdistas” criollos que pretenden enchalecar al proletariado impidiéndole servirse de

aquellos sectores vacilantes que mantienen puntos de fricciones con el imperialismo. Especialmente el fragmento dedicado a quienes mantienen una rígida aversión de principio a los “compromisos”. Gramsci (1962) demuestra sagazmente que esta concepción está ligada al economismo y dice:

La concepción sobre la cual se funda esta aversión no puede ser otra que la certeza inquebrantable de que en el desarrollo histórico existen leyes objetivas del mismo carácter de las leyes naturales, a lo cual se agrega la creencia en un finalismo fatalista similar al religioso. Si las condiciones favorables deben verificarse fatalmente derivándose de ellas, en forma bastante misteriosa, acontecimientos palingenésicos, es evidente no solo la inutilidad sino el daño de toda iniciativa voluntaria tendiente a predisponer estas situaciones según un plan. Junto a estas convicciones fatalistas, está sin embargo la tendencia a confiar “siempre” ciegamente y sin criterio en la virtud reguladora de las armas [...].

Más claro es absolutamente imposible.

Muchos y diversos son los problemas analizados en este libro. Todos ellos tratados con la profundidad y capacidad que caracterizan la totalidad de los escritos gramscianos. Sería por ello una tarea que escaparía al marco de esta nota analizarlos con la seriedad que se requiere, que solo puede ser producto de una mayor frecuentación de sus meditaciones. Solo hemos querido ayudar al público lector –y él dirá si lo hemos logrado o no– a ubicar este volumen en el conjunto de los escritos incluidos en los *Cuadernos de la Cárcel* y tomándolo también como el resultado teórico más completo y profundo de toda la vida y de todo el pensamiento del que fuera el más genial e insigne dirigente de la clase obrera italiana. Hemos tratado de demostrar que, por encima de la aparente fragmentariedad de estas notas, existe una profunda unidad de contenido que deriva del hecho de ser la expresión de una conciencia que ha logrado asimilar la esencia de la inmortal doctrina de Marx y de Lenin y de aplicarla sin esquematismos ni estrecheces a la viva y cambiante realidad italiana. Las obras de Antonio Gramsci a pesar de derivar de una

realidad concreta que no es la nuestra –o precisamente en virtud de esta circunstancia– tienen un gran valor que debe ser aprovechado por todos aquellos que en nuestra patria luchan por el advenimiento de una sociedad más racional y justa. Son en última instancia un magnífico ejemplo de las alturas interpretativas que puede lograr el marxismo-leninismo cuando está en manos de un pensador genial que lo utiliza como un instrumento y como una guía y no como un dogma al cual se deba adaptar la realidad. Ojalá que su ejemplo de lucha, perseverancia, tenacidad y pasión revolucionaria se convierta en incentivo para las jóvenes generaciones argentinas que comienzan a ver en el marxismo el instrumento ideológico de su liberación.

En este volumen el traductor ha optado por incluir algunas notas con el ánimo de aclarar algunas circunstancias, acontecimientos o personajes, para facilitar así la plena comprensión del texto. Nos hemos servido para ello de las últimas ediciones italianas de las obras de Gramsci, encaradas por Editori Riuniti y anotadas mediante el concurso del Instituto Gramsci.

Córdoba, 1962

Bibliografia²

Gramsci, A. (1926a, 24 febrero). Informe sobre el III Congreso del PCI (celebrado en Lyon). *L'Unità*, (Milán).

Gramsci, A. (1926b). Tesis para el III Congreso del P.C.I. Disponible en <http://www.gramsci.org.ar/1922-26/29-sit-italian-tareas-pci.htm>

Gramsci, A. (1949). *Note sul Machiavelli, sulla politica e sullo Stato moderno*. Turín: Einaudi.

Gramsci, A. (1950). *Cartas desde la cárcel*. Buenos Aires: Lautaro.

Gramsci, A. (1951). *Passato e Presente*. Turín: Einaudi.

Gramsci, A. (1957). Alcuni temi della quistione meridionale. En *Antologia popolare degli scritti e delle lettere*. Roma: Editori Riuniti.

2. [Elaborada para la presente edición].

Gramsci, A. (1958a) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Buenos Aires: Lautaro.

Gramsci, A. (1958b). *Scritti giovanili*. Turín: Einaudi.

Gramsci, A. (1962). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Lautaro.

Gramsci, A. (1926/1977). La situación italiana y las tareas del PCI (Tesis de Lyon). En A. Gramsci, *Escritos Políticos (1917-1933)*. México: Siglo XXI.

Lenin, V. I. (1946). ¿Qué hacer? En V. I. Lenin, *Obras Escogidas*, Tomo I. Buenos Aires: Problemas.

Lenin, V. I. (1917/1957). *El Estado y la revolución*. Buenos Aires: Anteo.

Togliatti, P. (1958). *Gramsci e il Leninismo, Studi Gramsciani*. Roma: Editori Riuniti.

Pasado y presente*

Cómo y por qué el presente es una crítica del pasado además de su superación. ¿Pero el pasado debe por esto ser rechazado? ¿Es preciso rechazar aquello que el presente criticó en forma “intrínseca” y aquella parte de nosotros que a él corresponde? ¿Qué significa esto? Que debemos tener conciencia exacta de esta crítica real y darle una expresión no solo teórica sino política. Vale decir, debemos ser más adherentes al presente que hemos contribuido a crear, teniendo conciencia del pasado y de su continuarse (y revivir) (Gramsci, s.d.).

I

En la gestación de una revista de cultura siempre hay algo de designio histórico, de “astucia de la razón”. Algo así como una fuerza inmanente que nos impulsa a plasmar cosas que roen nuestro interior y que tenemos urgente necesidad de objetivar. No es por ello desacertado buscar en las revistas el desarrollo del espíritu público de un país, la formación, separación o unificación de sus capas de intelectuales. Puesto que al margen de lo anecdótico, toda revista es siempre la expresión de un grupo de hombres que tiende a manifestar una voluntad compartida, un proceso de maduración semejante, una posición común frente a la realidad. Expresa, en otras palabras, el vehemente deseo de elaborar en forma crítica lo que se es, lo que se ha llegado a ser, a través del largo y difícil proceso histórico que caracteriza la formación de todo intelectual. Es el conocimiento de uno mismo el que en un proceso singular torna a ser recorrido nuevamente, pero esta vez racionalizando en un esquema coherente esa infinidad de experiencias que hemos recibido sin beneficio de inventario. Esas huellas

* Extraído de Aricó, J. (1963, abril-junio). Pasado y Presente. *Pasado y Presente. Revista Trimestral de Ideología y Cultura*, 1(1), 1-17, (Córdoba).

que la vida ha impreso y que al permitirnos reconstruir nuestra biografía, dan también como resultado la reconstrucción de una parcela de la historia del país, vista desde un ángulo personal o de grupo. La crónica se transforma en historia. De allí entonces, que no otra cosa que el oscuro y contradictorio cuadro de la realidad de las últimas décadas sea el objeto del inventario de quienes hoy coincidimos en emprender la aventura que presupone editar en el país una revista.

Pasado y Presente intenta iniciar la reconstrucción de la realidad que nos envuelve, partiendo de las exigencias planteadas por una nueva generación con la que nos sentimos identificados. Lo que no significa negar o desconocer lo hecho hasta el presente, sino incorporar al análisis esa urgente y poderosa instancia que nos impulsa en forma permanente a rehacer la experiencia de los otros, a construir nuestras propias perspectivas. Será por ello la expresión de un grupo de intelectuales con ciertos rasgos y perfiles propios, que esforzándose por aplicar el materialismo histórico e incorporando las motivaciones del presente, intentará soldarse con un pasado al que no repudia en su totalidad pero al que tampoco acepta en la forma en que se le ofrece.

Nadie puede negar que asistimos hoy en la Argentina a la maduración de una generación de intelectuales que aporta consigo instancias y exigencias diferentes y que tiende a expresarse en la vida política con acentos particulares. No queremos hacer aquí el examen del conjunto de acontecimientos que condujeron a esa maduración. Será tema de futuras entregas elucidar cómo se fue abriendo un abismo cada vez más profundo entre la visión optimista y retórica de una Argentina ficticia, irreal, que la cultura "oficial" se esforzó por inculcarnos y la lucidez conceptual, la creciente aptitud para descubrir las causas reales de la crisis nacional que ha ido adquiriendo esta nueva generación. Solo deseamos reivindicar la validez intrínseca del nuevo "tono" nacional, de la poderosa instancia que ella aporta a la acción transformadora. Comprendemos cuán importante es que sea valorada en sus justos términos por la conciencia política de la clase que aspira a reconstruir en un sentido socialista al país, si se quiere evitar la esterilización de tantos vivos fermentos renovadores y la interrupción de esa dialéctica unidad de pasado y presente que debe conformar toda historia en acto, vale decir toda política.

Lo que aquí señalamos no significa de manera alguna caer en la visión interesada de quienes en el concepto de “generación” buscan un eficaz sustituto a aquel más peligroso de “clase social”. Sin embargo, depurado de todo rasgo biológico o de toda externa consideración de tiempo o edades e “historizado”, el concepto de generación se torna pleno de significado. Convertido en una categoría histórica-social, válida solo en cuanto integrante de una totalidad que la comprenda y donde lo fundamental sea la mención al contenido de los procesos que se verifican en la sociedad, se transforma en una útil herramienta interpretativa.

Desde esta perspectiva, ¿cuándo se puede hablar de la existencia de una nueva generación? Cuando en la orientación ideal y práctica de un grupo de seres humanos unidos más que por una igual condición de clase por una común experiencia vital, se presentan ciertos elementos homogéneos, frutos de la maduración de nuevos procesos antes ocultos y hoy evidentes por sí mismos. No siempre en la historia se perfila una nueva generación. Pero hay momentos en que un proceso histórico, caracterizado por una pronunciada tendencia a la ruptura revolucionaria, adquiere una fuerza y una urgencia tal que es visto y sentido de la misma forma por una capa de hombres en los que sus diversos orígenes sociales no han logrado aun transformarse en concepciones de clases cristalizadas y contradictorias.

¿Se está produciendo este fenómeno en nuestro país? Creemos que sí. Basta observar con un mínimo de atención esa amplia escala de hombres que van de los 25 a los 35 años –reconociendo empero cuanto de aproximativo hay en la estimación– para comprender que tienen algo en común. Que los une un mismo deseo de hacer el inventario por su cuenta, que desean ver claro y que para ello apelan a la franqueza rechazando la demagogia, la grandilocuencia, las mentiras, el disfraz de una realidad que comienzan a desnudar y a comprender en toda su dialéctica complejidad. Que más que las palabras les interesan las esencias, los contenidos. Una generación que no reconoce maestros no por impulsos de simplista negatividad, sino por el hecho real de que en nuestro país las clases dominantes han perdido desde hace tiempo la capacidad de atraer culturalmente a sus jóvenes mientras el proletariado y su conciencia organizada no logran aun conquistar una hegemonía que

se traduzca en una coherente dirección intelectual y moral. Es preciso partir de esta dolorosa realidad para comprenderla en su raíz y transformarla. Pues no se trata de lamentarnos de las cosas que hicieron o dejaron de hacer quienes nos precedieron. Se trata sí de comprender que la limitación apuntada más que estructural es circunstancial, transitoria, y que la maduración de una generación nueva que se caracteriza por su inconformismo y espíritu renovador es otro indicio, y muy importante, del lento y contradictorio proceso de conquista de una conciencia histórica de parte del proletariado y de sectores considerables de capas medias, en especial del que conforma nuestra intelectualidad en el más amplio sentido de la palabra.

Si la insurgencia “generacional” argentina tiende a resolverse en la maduración de una conciencia revolucionaria, no debemos por ello olvidar que este proceso sigue vías aún demasiado internas, autónomas con respecto a la acción proletaria. Que el disconformismo de los nuevos grupos intelectuales no se encauza todavía con la suficiente energía hacia el plano de la acción revolucionaria, de su fusión concreta con la lucha de la clase que aspira a destruir toda forma de explotación humana. Y de allí el peligro [de] que las clases dominantes puedan desviar esta tendencia mediante una acción transformista que diluya en la pura “insurgencia” impulsos que son profundamente renovadores. El transformismo conservador –tan habitual en nuestra historia– es siempre factible por la naturaleza del proceso que conduce al despegamiento de su clase de las nuevas capas de intelectuales provenientes de la burguesía. En su permanente aspiración a convertirse en los dirigentes de la sociedad y por ende de la clase que encarna el movimiento real de la negatividad histórica, se traduce “en forma inconsciente” el afán de realizar por su cuenta la hegemonía que su clase es incapaz de lograr. Pero en los momentos de crisis total de la sociedad tienden, como señala con agudeza Gramsci (s.d.), a “volver al redil”. Sin embargo, no es “inevitable” que el proceso se produzca de la manera que destacamos. La historia no es el campo de acción de leyes inexorables, sino la resultante de la acción de los hombres en permanente lucha por la conquista de los fines que se plantean, aun cuando [son] condicionados por las circunstancias con que se encuentran. Todo depende, en última instancia, del juego

de las fuerzas en pugna, del equilibrio de poder entre las clases en que se encuentra escindida la sociedad. De allí que pueda ocurrir –es más, que ocurra con frecuencia– que cuando el proletariado tiende a devenir históricamente capaz de asumir la dirección total del país, el proceso se invierta y las nuevas capas de intelectuales se transformen, a través de un desarrollo muy capilar y hasta doloroso, caracterizado por sucesivos desgarramientos, en intelectuales de la clase obrera. Un proceso que compromete toda la “persona” del intelectual y que exige como condición imprescindible para producirse un mayor empeño práctico, una mayor “obsesión política-económica” al decir de Gramsci (s.d.). Sin ella, es difícil concebir que pueda desarrollarse con éxito la superación del individualismo, necesaria a los fines de la conquista de una unidad raigal y profunda del intelectual con el pueblo.

La dualidad apuntada en el proceso de maduración demuestra que estas condiciones no se dan con la plenitud que es de desear. Es aun limitada la presencia hegemónica del proletariado, pues inciden sobre él demasiados residuos corporativos, prejuicios, incrustaciones de ideologías provenientes de otras clases, que el impiden comprender con la profundidad que exigen las circunstancias la tarea histórica que debe realizar como futura clase dirigente del país. Y este hecho dificulta a su vez su poder de captación de las nuevas promociones intelectuales.

De esta limitación debe partir en su análisis el marxismo militante, pues sin su superación es inconcebible la estructuración del nuevo bloque histórico de fuerzas necesario para encarar la reconstrucción nacional. Partir de ella para comprenderla en toda su significación y poder así extraer su sentido y no engañarse con las exterioridades. Para poder actuar con profundidad y coherencia sobre una realidad que cada generación torna nueva, distinta de la precedente.

Si el marxismo en cuanto historicismo absoluto puede ayudar a la izquierda a comprender la dinámica generacional, el permanente replanteo de la cuestión de los “viejos” y los “jóvenes”, es siempre a condición del esfuerzo por renovarse, por modernizarse, por superar lo envejecido, que debe estar en la base de la dinámica de toda organización revolucionaria. Cuando se parte del criterio de que somos los depositarios de la verdad y que en la testarudez o en la ignorancia de los demás reside

la impotencia práctica de aquella; cuando concebimos a la organización revolucionaria como algo concluido, terminado, como una especie de edificio donde lo único que falta colocar son los visillos de las ventanas, damos la base para que entre nosotros mismos se replantee, y esta vez en forma virulenta, un “conflicto” que no es esencial, estructural, en el proletariado y menos en su vanguardia organizada. Un conflicto que está vinculado a la existencia de clases dominantes y a las dificultades que ellas encuentran para dirigir a sus “jóvenes”. Recordemos las palabras con que Gian Carlo Pajetta (s.d.) advertía sobre este peligro:

No habremos aprendido de nuestra experiencia y de nuestra doctrina si creyéramos que poseemos una verdad bella y terminada y exigiéramos a los demás hombres que vinieran a aprenderla, como un fácil catecismo. Entonces nuestro partido no estaría vivo, no vería afluir a los jóvenes con entusiasmo y con heroísmo, sería un museo o una galería de solemnes oleografías o simplemente un partido conservador en vez de revolucionario.

He aquí por qué para que la vanguardia política de la clase revolucionaria pueda facilitar el proceso de “enclasmiento” de las nuevas promociones intelectuales en los marcos del proletariado y en sus propias filas es preciso en primer lugar reconocer la validez de la instancia generacional, no tener nunca miedo de la obsesión por ver claro, de la “irrespetuosidad” del lenguaje, del deseo permanente de revisión del pasado que la caracteriza. Y además comprender cómo se desarrolla y cambia la realidad, no permanecer nunca atado a viejos esquemas, a viejos lenguajes y posiciones. Comprender que la historia es cambio, transformación, renovación y que es siempre preciso estar dentro de ella.

II

La revolución que ansiamos realizar, la profunda transformación liberadora del hombre argentino que compromete hoy nuestra acción no puede extraer su sentido del pasado, sino de la proyección crítica de ese pasado

hacia un futuro concebido en términos de una sociedad sin clases. “No puede comenzar su propia tarea antes de despojarse de toda veneración supersticiosa por el pasado”, como decía con belleza de expresión el autor de *El XVIII Brumario* (Marx, 1973). “Las anteriores revoluciones necesitaban remontarse a los recuerdos de la historia universal para aturdirse acerca de su propio contenido”, pero nuestra revolución “debe dejar que los muertos entierren a los muertos, para cobrar conciencia de su propio contenido”. Cuando los acontecimientos plantean a los hombres tareas de la magnitud de las actuales, cuando la praxis subvertidora aparece como un objetivo alcanzable, la reflexión sobre esa praxis deviene una necesidad perentoria, una tarea del momento. La filosofía, que en última instancia no es más que la toma de conciencia, la autorreflexión a que se somete la misma praxis, se anuda aún más con la historia, la asienta sobre bases reales y científicas y de tal manera la prolonga, tornándola “presente”. Pero la historia no es arbitrio. Es acción teleológica, el producto de hombres que persiguen fines o proyectos no emanados del azar sino condicionados por el conjunto de circunstancias que envuelven a los hombres y que son anteriores a él. Estas circunstancias tienen a su vez una historia, son cristalizaciones de un pasado humano que es preciso conocer para que la práctica social no sea gratuita y el condicionamiento al fin propuesto sea acertado. Para que el proyecto a realizar no sea una mera ilusión óptica, una simple utopía, sino un objetivo concreto y alcanzable.

¿Cuál debe ser nuestra actitud hacia el pasado? Si nos planteamos rehacer las experiencias anteriores, ¿cómo debemos encarar la consideración de la suma de acontecimientos y situaciones que acogimos acríticamente y que hoy nos sentimos urgidos de volver a analizar? Es evidente que para una revista que no desea permanecer en el marco de la especulación pura, la actitud con que encare el análisis del pasado debe ser no solo teórica sino fundamentalmente *política* en el más amplio sentido de la palabra. Más que por una preocupación de erudición abstracta deberá estar guiada por las exigencias que derivan de la propia vida, por las necesidades prácticas que proceden de la realidad. Son esas exigencias y necesidades las que nos obligan permanentemente a dirigir nuestras miradas al pasado para comprender las diferenciaciones producidas y poder así justificarlas desde un punto de vista crítico.

Si la vida nos plantea la necesidad objetiva de la formación de un nuevo bloque histórico de fuerzas y si ello presupone como condición imprescindible la presencia hegemónica del proletariado, es lógico que debamos buscar en el pasado –especialmente en el pasado más reciente– las razones que impidieron la concreción de una voluntad colectiva nacional de tipo revolucionaria. Sin este análisis, no podríamos ofrecer a la acción teórica y práctica una perspectiva coherente y clara. Debemos indagar, por ejemplo, las causas que obstaculizaron la plena expansión del marxismo en el seno del proletariado, las trabas que mediaron para que su inserción en la realidad nacional fuese débil y tardía, partiendo del criterio de que esas trabas no provenían exclusivamente de la clase o del país, sino también del propio instrumento cognoscitivo, o mejor dicho, de la concepción que de él se tenía y de cómo se entendía la tarea de utilizarlo como esquema apto para una plena comprensión de la realidad nacional. Lo cual es hasta cierto punto explicable, ya que la vanguardia política de la clase, que tiene como misión histórica esa doble tarea de adecuación interpretativa y de inserción profunda del marxismo en la práctica revolucionaria, nunca puede tener una vida interna por completo desligada de los procesos de conciencia que se producen en la clase que históricamente representa. La dialéctica clase-partido no es unívoca o unidireccional, es una acción recíproca muy sutil y compleja que no puede ser analizada en forma simplista, partiendo exclusivamente desde uno de los dos polos. Las mismas vacilaciones o errores de la vanguardia de la clase no deben ser vistos solamente como expresiones de inadecuación ideal, incompreensión, incapacidad o cosa peor. También de aquellos –señala Palmiro Togliatti (s.d.) en un trabajo dedicado a este tema– “es preciso saber derivar la expresión de una situación particular, de un grupo de problemas aún no resueltos, de una exigencia no satisfecha a tiempo de la debida manera y que pesa sobre todos los desarrollos sucesivos”. Pues, en caso contrario la objetividad científica, que debe estar en la base de toda política seria, corre peligro de ser sustituida por un subjetivismo fácil de deslizar hacia uno de los dos extremos en que más frecuentemente se incurre, cuales son la santificación de toda acción política pasada o su execración total. Esta falsa polaridad, este maniqueísmo absurdo podrá ser eludido si se analiza el

pasado a partir de las nuevas experiencias, si se valoran los éxitos o los fracasos de la acción pasada ajustándose a un método rigurosamente autocrítico y plenamente historicista. Solo una plena conciencia histórica del presente nos permite penetrar y superar el pasado a través de un conocimiento que será tanto más objetivo y científico cuanto más elevado sea el nivel cultural de la clase innovadora y más desarrollado su espíritu crítico, su sentido de las distinciones. “Se condena en bloque el pasado –dice Gramsci (s.d.)– cuando no se logra diferenciarse de él, o al menos cuando las diferenciaciones son de carácter secundario y se agotan por lo tanto en el entusiasmo declamatorio”. Sería arriesgado afirmar que en el proletariado argentino, que aparece como la única fuerza social capaz de llevar hasta sus últimas consecuencias un amplio impulso de renovación nacional, los fenómenos de conciencia hayan arribado a su plena madurez revolucionaria. Sin embargo, es un hecho evidente y observable a cada paso cuánto se avanzó en dicho sentido. Y el proceso contradictorio, a veces confuso, pleno de sutiles mediaciones, que se está operando en el plano político y social no puede dejar de estar acompañado de una acción renovadora en la consideración del pasado, en la investigación histórica. Ya que en el fondo es inconcebible una historiografía al margen de los intereses prácticos y políticos del presente. Hoy podemos dejar de repudiar en bloque el pasado porque en el terreno de la realidad concreta se está produciendo una diferenciación. El país ya no es el mismo que hace diez o veinte años atrás. Ha cambiado y su transformación, al margen del grado de profundidad que haya alcanzado, no puede dejar de transformar también el propio juicio histórico. Del momento polémico, de la consideración política del pasado se tiende a pasar al momento historiográfico, a la conciencia histórica. Hoy se nos plantea la posibilidad de comprender el pasado más reciente, saber cómo han ocurrido realmente las cosas porque estamos en condiciones de rehacer la historia, de transformar el país.

Es claro que en el pasado estamos todos. Ellos y nosotros. Quienes se esforzaron por impedir un proceso de renovación total de la sociedad argentina y quienes lucharon por imponerlo; el proletariado con las fuerzas políticas que lo representaron y las clases dominantes y sus partidos. Y en ese pasado se puede encontrar todo lo que se quiera. Basta cambiar

un poco las perspectivas, hacerlas atravesar determinadas refracciones de clase, ordenar en forma diferente las dimensiones y la valoración de los procesos. Para cada clase o para cada fuerza política determinados sucesos del pasado adquieren diferente significación. Más aún, en la propia izquierda son intensas las controversias sobre algunos nudos o acontecimientos históricos de las últimas décadas, interpretados en forma radicalmente distinta. ¿Demuestra esto la imposibilidad de alcanzar un juicio verdadero? ¿Es factible lograr un criterio historiográfico común en la caracterización del pasado más reciente de parte de aquellas fuerzas sociales que se proponen la construcción de un mismo futuro? ¿Es posible superar el subjetivismo y advenir a una verdadera conciencia histórica de ese pasado? Difícil es responder a estas preguntas, cuando las respuestas comprometen posiciones tomadas, criterios políticos aún actuantes de fuerzas reales y activas en el panorama nacional. Difícil pero necesario, pues de esas respuestas dependen a veces cosas de vital importancia no solo en el plano de la historiografía sino también y fundamentalmente en el de la acción política.

Es evidente que tenemos que abandonar algunos criterios que no contribuyen a posibilitar el esclarecimiento adecuado del problema. Uno de ellos, por ejemplo, y quizás el más usual en la izquierda, es creer que en la práctica de la fuerza política actuante —de la que su línea de acción se encarga de escribir la historia— es preciso buscar la clave que nos permita explicar los hechos del pasado, sin comprender que esa misma práctica partidaria necesita a su vez ser juzgada con absoluta historicidad. Necesita, en otras palabras, de un criterio exterior a ella misma, que no puede ser otro que el que Marx aplicara con tanta pasión revolucionaria, pero al mismo tiempo con tanta escrupulosidad científica, en la pequeña *chef d'oeuvre* que citáramos al comienzo del capítulo, criterio que nos señala que así como en la vida privada se distingue entre lo que un hombre piensa y dice de sí mismo y lo que realmente es y hace, en las luchas históricas hay que distinguir todavía más entre las frases y las figuraciones de los partidos y su organismo real y sus intereses reales, entre lo que imaginan ser y lo que en realidad son. Esta consideración nos permite eludir el peligro de caer en los errores “presentistas” que caracterizan a la mayor parte de los historiadores afectos al mal llamado

“revisiónismo histórico”. Puesto que si bien es cierto que toda historia es contemporánea, que en última instancia solo hay una historia del presente, vale decir, una proyección hacia el pasado de la política actual, no es menos cierto que esta proyección que yace en el fondo de toda labor histórica, no asume el carácter simplista y esquemático que le asignan los ideólogos del nacionalismo pequeñoburgués.

El proceso histórico no es una pura discontinuidad valorable por ello solo desde el presente. Es una unidad en el tiempo, una cadena de acontecimientos donde cada presente contiene “depurado” y “criticado” todo el pasado. Si no existiese esta continuidad dialéctica no tendría sentido el devenir histórico no podríamos concebir una labor de recuperación del pasado y de proyección hacia el futuro, una política de transformación revolucionaria. Sería el reinado del arbitrio, de la libertad absoluta y no de un *telos*. Sin embargo, el sentido de un acontecimiento o de un nudo histórico no puede ser caracterizado de una vez para siempre, pues la sociedad en su proceso de cambio no está sujeta a una regularidad “natural”, inexorable, al margen de la acción de los hombres. Cada etapa del desarrollo social abre en su proceso de cambio un complejo de posibilidades que no es limitado pero sí lo suficientemente amplio como para ofrecer un vasto campo de operaciones para la aplicación de la libertad humana concreta. Cuáles de esas posibilidades ínsitas en la sociedad serán realizadas o, en cierto sentido, “conservadas” en la nueva realidad es, ante todo, una cuestión de “política” práctica. El sentido de cada acontecimiento es permanentemente reelaborado en forma progresiva por el movimiento histórico, quien, al transformar las posibilidades de desarrollo en realidades concretas, va mostrando al mismo tiempo qué fuerzas y tendencias existían en las pasadas estructuras. Y como ese movimiento no concluye jamás, no podemos tampoco otorgar un sentido definitivo a cada acto de la historia.

En esa verdadera dialéctica de conservación y renovación que constituye todo progreso histórico, el pasado no se integra y realiza totalmente en el presente. Es depurado, reducido a lo esencial. Pero esta selección constante entre lo vivo y lo muerto del pasado histórico, que constituye la sustancia real de toda política en acto, no puede estar sujeta al capricho. Si una fracción de la totalidad del proceso histórico es aislada

del conjunto, escindida de las causas que la provocaron y de las consecuencias que acarrió, si se establece un nexo arbitrario entre ella y el presente, se abandona el firme terreno del historicismo concreto para incurrir en la manifestación de una necesidad política del momento. Se deja de hacer ciencia historiográfica y se permanece en el estrecho marco de una ideología política inmediata. Es imposible determinar de antemano lo que se conservará del pasado en el proceso dialéctico. Esto deriva del proceso mismo que en la historia real siempre se desnuda en innumerables momentos parciales. La acción política deviene momento historiográfico cuando modifica el conjunto de relaciones en las que el hombre se integra. Cuando conociendo las posibilidades que ofrece la coyuntura histórica sabe organizar la voluntad los hombres alrededor de la transformación del mundo. El político revolucionario es historiador en la medida en que obrando sobre el presente interpreta el pasado. En su acción práctica supera toda veleidad ideológica y acciona sobre el pasado “verdadero”, sobre la historia real y efectiva cristalizada en una *estructura*, o lo que es lo mismo, en el conjunto de las condiciones materiales de una sociedad. “La estructura –dice Gramsci (s.d.)– es pasado real, precisamente porque es el testimonio, el ‘documento’ incontrovertible de lo que se hizo y de lo que continúa subsistiendo como condición del presente y del porvenir”. Sin embargo, siempre existe la posibilidad del error: que se considere vital lo que no lo es, o que no se ubique con corrección un proceso de cambio que germina, y que de tal manera la acción política quede rezagada. Pero no se puede descargar sobre el método errores que provienen de un conocimiento insuficiente del contorno sobre el que actúa la fuerza renovadora, o de una concepción esquemática que pretende derivar los resultados no de la realidad sino del propio método. La relación método-aplicación práctica es lo suficientemente indirecta como para que ninguna fuerza social pretenda edificar una supuesta capacidad de previsión por la sola posesión de un método correcto, científico. 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”. Solo así podrá identificar la línea de desarrollo real, e intervenir en la acción práctica cometiendo menos

errores, puesto que sabrá también identificar la mayor cantidad de elementos renovadores sobre los cuales apoyarse para estructurar una verdadera labor de transformación histórica. Solo así será la expresión viva del traspaso de la conciencia política a la conciencia histórica.

En esta unidad de política e historia se expresa todo el humanismo marxista, la profunda validez de su empeño práctico. Un humanismo que reivindica a la política como la más elevada forma de actividad del hombre, en cuanto su acción dirigida a transformar la estructura de la sociedad contribuye a modificar todo el género humano. Si no existe una naturaleza humana abstracta e inmutable, si es preciso concebir al hombre como un “bloque histórico”, como la suma de las relaciones sociales en las que se integra, transformar al mundo significa al mismo tiempo transformarnos a nosotros mismos. De allí que sea en la política donde se expresa lo genérico de este ser particular, su “humanidad”, la posibilidad que le es inherente de real apropiación de un mundo al que mediante el trabajo convierte en prolongación de sí mismo.

A través de la exaltación de la política, el marxismo realiza su función negadora de una sociedad que por estar fundada en la explotación es por esencia alienada y alienante. Una sociedad en la que está vedada toda posibilidad de plena realización de lo humano. Es la única doctrina que puede verdaderamente convertir a los hombres en dueños de su propio destino, ya que les permite comprender las condiciones del actuar humano y trabajar conscientemente por la conquista de aquellos objetivos que la historia, una vez penetrada en forma racional, muestra como factibles de alcanzar. Al fundir teoría y práctica, historia y política, pasado y presente, el marxismo se identifica con el cambio histórico y se torna al mismo tiempo, *a contrario sensu*, la concepción más enlodada, combatida, deformada por las clases dominantes. No obstante, si el valor histórico de una filosofía puede ser medido por su eficacia práctica, es preciso reconocer que ha resistido con éxito esta dura prueba. Con absoluta justicia el filón italiano del marxismo, a través de Labriola y Gramsci, supo definir el rasgo sustancial de la doctrina al denominarla *Filosofía de la praxis*. Como tal, como concepción transformadora rechaza toda ideología cristalizadora, cosificadora de la realidad. Aun de aquella que utilizando un léxico marxista incurre en las más groseras deformaciones

de fatalismo positivista y de materialismo vulgar. Rechaza toda forma de pasividad y de indiferencia política, que expresan la aceptación del mundo y que por ello constituyen el peso muerto de la historia, el fácil recurso al que apela siempre el pensamiento de derecha.

Pasado y Presente, en cuanto aspira a convertirse en una nueva expresión de la izquierda real argentina, parte de la aceptación del marxismo como la filosofía del mundo actual y asume los deberes que esa aceptación le plantea. Será por ello una revista “comprometida” con todas las fuerzas que hoy se proponen la transformación revolucionaria de nuestra realidad. Comprometida con todo esfuerzo liberador del hombre. Será por ello una revista “política” en el más amplio y elevado sentido de la palabra.

III

Cuando al iniciar estas notas señalábamos la conveniencia de estudiar a través de la historia de las revistas culturales el desarrollo del espíritu público en el país, el proceso de conformación de los intelectuales argentinos, indicábamos un camino de búsqueda no suficientemente utilizado. Nuestros investigadores se sienten más propensos a hacer reposar sobre la mayor o menor originalidad de singulares personalidades el análisis de problemas que solo pueden ser resueltos en la medida en que los ubica en el terreno de la formación de los intelectuales, vale decir, en el estudio de los procesos que conducen a la diferenciación dentro de una estructura social determinada de una categoría de hombres que desempeñan vitales funciones de organización y conexión.

No podemos decir que alguna vez se haya intentado analizar integralmente nuestro desarrollo político-cultural partiendo de las diferenciaciones reales producidas en el cuerpo de la nación, de la formación y desarrollo de categorías especializadas en el ejercicio de la función intelectual. Uno de nuestros propósitos es poder ofrecer en una próxima entrega de *Pasado y Presente* un análisis de conjunto de los distintos nudos históricos de formación de los intelectuales argentinos, enfocados a través de una serie de ensayos monográficos. Aquí basta señalar

cómo, a partir de la organización nacional, paralelamente a la estructuración y desarrollo del mercado nacional único y a la conformación de la Argentina como un país capitalista “moderno”, integrado en una posición subalterna en la división internacional del trabajo, se produce un considerable desarrollo de la categoría de los intelectuales, especialmente de la que ocupa los elevados escalones de la actividad científica, artística y literaria. En cuanto “funcionario” de la superestructura, los perfiles del intelectual y del papel que cumple en el seno de la sociedad aparecen cada vez más diferenciados en comparación con el siglo pasado, cuando la estructura social era más gelatinosa e indiferenciada. Pero la progresiva distinción de la actividad intelectual como labor en sí y las necesidades creadas por la nueva sociedad de masas que emerge de la industrialización capitalista, no podía dejar de estar acompañada por el surgimiento y expansión de nuevas instituciones culturales, algunas de las cuales como la organización escolar y el periodismo adquieren un desarrollo considerable.

El florecimiento pleno de un periodismo “superior”, estructurado bajo las variadas formas de revistas de política cultural, que se produce desde comienzos de siglo, pero que se torna más evidente después de la Primera Guerra Mundial, está vinculado al proceso de modernización y complejización de nuestra sociedad. En cuanto centro de elaboración y difusión ideológica, y de vinculación orgánica de extensos núcleos de intelectuales, la revista constituye una “institución cultural” de primer orden y su importancia es cada vez mayor en la sociedad moderna. Todo movimiento cultural, todo proceso de modificación de estructuras culturales envejecidas, casi siempre fueron vinculados a órganos de expresión, a distintos tipos de revistas que por tal motivo se constituían en verdaderos centros formadores de las más diversas instituciones culturales. Por su acción integradora de las funciones intelectuales, las revistas cumplen en la sociedad un papel semejante al del Estado o de los partidos políticos, aunque las diferencia de los partidos una permanente función elaboradora de “técnicas culturales”. Y no siempre esta distinción ha sido suficientemente tenida en cuenta por las publicaciones que mantienen una directa vinculación con las organizaciones políticas. Pero las revistas pueden cumplir con esta verdadera acción de

organización de la cultura solo en cuanto devienen centros de elaboración y homogeneización de la ideología de un bloque histórico en el que la vinculación entre élite y masa sea orgánica y raigal.

Hubo períodos de la historia del país en que la necesidad imposterable de esclarecerse a sí mismos para tornar clara la acción, el deseo de [des]entrañar las raíces de nuestras desgracias nacionales, se expresó a través de la plena expansión de todo tipo publicaciones literarias y culturales, algunas de ellas de indudable importancia histórica. Pero hubo momentos, como los actuales, en que el progresivo deterioro de los habituales centros de organización cultural y la ausencia de nuevos centros unitarios de aglutinamiento y homogeneización de los intelectuales se expresó también en la labilidad de sus órganos de expresión.

La actual dispersión y el fraccionamiento creciente de la intelectualidad argentina, la división en pequeñas élites incomunicadas entre sí y aisladas del cuerpo real de la nación no puede dejar de manifestarse en la dolorosa ausencia de revistas de envergadura nacional, en la absoluta pobreza de las páginas literarias de los grandes rotativos, en la falta de órganos de expresión que nos vinculen con nuevas problemáticas y conocimientos. Hoy, si se quiere eludir al provincianismo creciente de nuestra cultura, es preciso suscribirse a las revistas extranjeras. Muy pocas son las publicaciones que mantienen a través de su estructura, de su contenido y empeño una vinculación permanente, orgánica con la realidad nacional y mundial.

La mayoría de las publicaciones actuales o son verdaderas empresas industriales en las que priman la búsqueda de beneficios, u “órganos” de reducidas élites sin homogeneidad de formación ni unidad de objetivos. De allí la permanente tendencia a la escisión, al fraccionamiento que impera en dichos grupos, y que limita en forma considerable su influencia y esteriliza su acción corrosiva de las viejas estructuras culturales. Ocurre con frecuencia que el afán por sobrevivir, por estar a la altura de los tiempos, impulsa algunas de ellas al “modernismo”, a la exaltación gratuita de la última moda europea, a no buscar con la suficiente seriedad crítica una correcta mediación entre las más valiosas conquistas del pensamiento extranjero y nuestra realidad, cayendo así en una suerte de “provincianismo” bastante anacrónico.

Es claro que la superación de estos vicios presupone cambios sustanciales en el plano de conjunto de la realidad nacional, pero implica en primera instancia una transformación del concepto tradicional de cultura, la lucha contra toda espontaneidad y por un nuevo sentido de la organización cultural y también un empeño más unitario, un esfuerzo mayor de los intelectuales para superar el relativo aislamiento y estructurar nuevos centros de elaboración y difusión cultural.

Nuestra historia registra la existencia de revistas que aun cuando desde planos diferentes contribuyeron poderosamente a compaginar una determinada estructura cultural. Que por ser expresión de grupos unitarios de intelectuales incidieron en la vida nacional introduciendo nuevos gustos y sentidos de la cultura, nuevas tendencias del pensar. ¿Quién podría negar la importancia de revistas como *Nosotros*, *Revista de Filosofía*, *Martín Fierro*, *Claridad*, o aún más reciente, la misma *Sur*? ¿O quién podría desconocer la influencia que en Latinoamérica, pero también en nuestro país tuvo *Amauta*, la por tantos motivos precursora revista de Mariátegui? Sin embargo, no podríamos afirmar que dichas revistas hayan logrado modificar sustancialmente el permanente divorcio entre los intelectuales y el pueblo-nación que caracteriza a nuestros procesos culturales.

Uno quizás de los intentos más serios por estructurar una nueva relación ideológica-moral con el conjunto de la realidad nacional en su complejo devenir histórico haya sido el de *Contorno*... Ninguna como ella, entre sus contemporáneas, se caracterizó por un deseo igual de posesionarse de la realidad, por una búsqueda tan acuciante de las raíces de nuestros problemas. Ninguna logró como ella conformar un equipo tan homogéneo ni adquirir la importancia cultural que tuvo. Fue quizás la revista más "avanzada" de lo que ha dado en llamarse *izquierda independiente* argentina. Vale decir, del conjunto intelectuales más jóvenes e inconformistas de nuestras capas medias que se sentían llamados a realizar la reconstrucción nacional, la conquista de la ansiada síntesis reparadora entre las masas dirigidas ideológicamente por el peronismo y la nueva clase dirigente en gestación que militaba en los rangos del frondizismo. Y todo ello logrado sin apelar a la izquierda marxista-leninista, que era de hecho marginada del proceso

y considerada absolutamente ajena a nuestra realidad. Una vez más, la actitud paternalista de las viejas clases dirigentes se servía del inconformismo de sus “jóvenes” para revitalizar el intento de captación del proletariado. Y es esta la conclusión a la que arribó Ismael Viñas (1959/2007) en el último número aparecido de *Contorno*, dedicado precisamente al análisis del frondizismo, cuando señalaba la necesidad de superar “la tendencia que tenemos los hijos de las clases medias a abdicar del privilegio económico en que nos encontramos, pero solo a condición de intentar reemplazarlo por el acatamiento que presten las clases proletarias a nuestro liderazgo”. La experiencia de *Contorno* puede ser bastante aleccionadora, pues aun cuando su desaparición en plena era frondizista expresa el naufragio de una esperanza, la quiebra de una ilusión imposible en la Argentina actual, es al mismo tiempo un claro índice de las limitaciones presentes de la “autonomía” política del proletariado y de la aún débil puesta en acción de la capacidad intrínseca de captación que posee la filosofía de la praxis. La experiencia de *Contorno* nos invita, por tanto, a la crítica de una ilusión, pero nos obliga también a la autocrítica asunción de nuestras responsabilidades. Puesto que la tarea que se planteaba *Contorno* queda aún por resolver. La creación de los puentes que permitan establecer un punto de pasaje entre el proletariado y los intelectuales, entre el proletariado y sus aliados naturales, la conquista de una corriente concreta que englobe clase obrera y capas medias, de una *totalidad* que no excluya a los otros sectores destinados a conformar el bloque histórico revolucionario, es aun un objetivo a alcanzar. Lo que sí ha quedado claro, hasta para los mismos ex redactores de *Contorno*, es que esto solo puede ser factible si se cambia el punto de partida, si en lugar de ocultar o menospreciar al marxismo militante se lo coloca como punto de arranque de una verdadera política de unificación cultural destinada a otorgar al proletariado la plenitud de su conciencia histórica. Y es esto lo que debe plantearse como tarea esencial toda revista que se considere de izquierda.

Un órgano de cultura que se fije esos objetivos es hoy imprescindible. Una revista que sea la expresión de un grupo orgánico y hasta cierto punto homogéneo de intelectuales, conscientes del papel que deben

jugar en el plano de la ideología y responsables del profundo sentido político en que hay que proyectar todo su trabajo de equipo. Que tienda a facilitar, tornándolo más claro y consciente, el proceso de “enclasmiento” de la intelectualidad pequeñoburguesa en los marcos de la clase portadora del futuro. Pero que a la vez, por no estar enrolada en organismo político alguno y por contar entre sus redactores hombres provenientes de diversas concepciones políticas, se convierta ella misma en un efectivo centro unitario de confrontación y elaboración ideológica de todas aquellas fuerzas que se plantean hoy la necesidad impostergable de una renovación total de la sociedad argentina. Y esta función espera cumplir *Pasado y Presente*.

Claro está que una revista que aspira a convertirse en el instrumento de un nuevo sentido de la organización cultural no puede dejar de plantearse hacia dónde va dirigida, a qué masa de lectores pretende influir y organizar y qué obstáculos debe superar para la conquista de una unificación cultural verdaderamente nacional y popular.

IV

Esta es una cuestión esencial, ya que las clases dominantes del país también aplican una política de unificación cultural aunque concebida como medio para impedir al pueblo la adquisición de una conciencia plena de las contradicciones de la vida real, la búsqueda objetiva de la verdad, el conocimiento histórico y de clase que le permita al mismo tiempo el pleno desarrollo de la personalidad humana. Una política que en última instancia es la de la anti-cultura. Contra esto es preciso anteponer una acción en el plano ideal y práctico por una nueva cultura de masas que signifique una toma de conciencia más profunda, más dialéctica de la vida real y que solo puede darse en la medida en que se dé una presencia autónoma, independiente en el plano ideológico y político de la clase obrera.

La mención del papel decisivo que debe jugar el proletariado en esta acción, no deriva simplemente del punto de partida ideológico que adoptamos. Expresa, por el contrario, lo “nuevo” que caracteriza el desarrollo

de las fuerzas productivas del país en las últimas décadas y que está dado por el crecimiento impetuoso de la clase obrera, su concentración en grandes empresas industriales y el correlativo aumento de su peso y conciencia política.

Una revista que se edita en Córdoba no puede desconocer la profunda transformación que se está operando en la ciudad y que tiende a convertirla rápidamente en un moderno centro industrial de considerable peso económico. El proceso de crecimiento de la industria al disgregar la arcaica estructura “tradicional” sobre la que se asentaba la función burocrática-administrativa cumplida por la ciudad ha contribuido a transformar también el clásico distanciamiento ciudad-campo que caracteriza la historia de nuestra región. Sería interesante rastrear en el pasado cómo se configuró este distanciamiento. Retomar el discurso que con profunda sagacidad crítica iniciara Sarmiento (1845/1977) en el *Facundo*. Sin embargo, podemos quizás afirmar que las transformaciones provocadas han abierto las posibilidades para que esta ciudad, tradicionalmente vuelta de espaldas al campo, pueda cambiar de función y estructurar una unidad profunda con las fuerzas rurales innovadoras, vale decir, que la Córdoba monacal y conservadora comience a perfilarse como uno de los centros políticos y económicos de la lucha por la reconstrucción nacional.

Ante esta realidad, en constante proceso de transformación, no siempre la izquierda logró ubicarse correctamente superando el dilema de una consideración puramente ideológica y por tanto abstracta y metafísica del nuevo contorno social o el empirismo sociológico al que tan afectos se muestran los “tecnócratas” desarrollistas frigerianos. Difícil es superar la permanente polaridad entre ideología y ciencia, conocimiento histórico y metodología científica, totalidad y empirismo (o más concretamente revolución y reforma). En esencia, tales polaridades no son más que expresiones cristalizadas de una peligrosa escisión entre teoría y práctica. Cuando consideramos a la teoría como “justificadora” de una práctica política determinada, o a esta última como “ejemplificación” de una concepción general “ya terminada”, no tenemos una conciencia plena de que ambas posiciones son manifestaciones ideológicas de un distanciamiento real producido en la unidad intelectuales-masa,

ya que en toda organización revolucionaria la perfecta identidad de *teoría* y *práctica* siempre se plantea en el terreno de la coincidencia entre dirección y base, dirigentes y dirigidos, élites y masa, intelectuales y pueblo.

Cuando el delicado sistema de relaciones comunicantes que constituye la estructura de un partido revolucionario se obtura, fundamentalmente a causa de las cristalizaciones dogmáticas, se escinde esa dialéctica unidad de base y dirección que permite al partido comportarse como un verdadero “intelectual colectivo”. La infatigable labor de muestreo sociológico que cotidianamente realizan sus militantes en el trabajo en las fábricas, escuelas o talleres, escuchando, conociendo, analizando, impulsando acciones, no logran ser unificadas en un todo único, “generalizadas” por así decir. Quedan reducidas al mero papel de “ejemplos” de una totalidad ya definida de antemano. Se produce así un cierto desapego de la organización con respecto a la realidad, una cierta dureza para seguir atentamente esa realidad en todo su desarrollo, para encontrar lo nuevo y rechazar el estereotipo, el lugar común, las posiciones preconstituidas. Una cierta incapacidad para compaginar la fidelidad a los principios revolucionarios y la firme voluntad de luchar por las transformaciones necesarias, con una consideración profundamente *científica* y por ello *verdadera* de la realidad.

Sin embargo, lo que no siempre logran entender los sociólogos “puros” es que en esa cotidiana labor práctica de los militantes revolucionarios, en esa acción constante sobre la realidad reside la garantía de las circunstanciales dificultades históricas que pueda atravesar el marxismo que, en cuanto conciencia crítica de la acción transformadora, puede concebirse a sí mismo en forma absolutamente historicista y someterse por ello a una permanente y despiadada autocrítica. Más que de un prematuro “envejecimiento” del marxismo hoy convendría hablar, con mucha mayor precisión, de una verdadera crisis del *pensamiento dogmático*.

La realidad exige hoy de parte de la izquierda una comprensión cabal de la complejidad de los cambios que acarrea en el cuerpo de la nación, o en nuestro caso de la ciudad, la transformación de una sociedad “tradicional” en una sociedad “industrial”. Pero ocurre a veces que por aferrarnos a un esquema predeterminado nos comportamos ante esa

realidad como si estuviésemos frente a simples cambios en el interior de una totalidad ya conocida. Partiendo de un correcto análisis global de la sociedad argentina y de la permanencia histórica de sus líneas estructurales más generales, no siempre tuvimos una noción exacta de cómo esos “islotos” de capitalismo moderno en el seno de una sociedad subdesarrollada fueron adquiriendo paulatinamente un peso considerable en la vida política y económica del país, entre otras cosas porque contienen en su interior las fuerzas destinadas a modificar radicalmente nuestra actual sociedad. Pero, además, porque la introducción en una sociedad tradicional de grandes complejos industriales como los de Fiat y Kaiser en Córdoba significa no solo una seria modificación en el dominio de la producción (y por ende, del consumo, transportes y comunicaciones), sino también una transformación en el dominio de la sensibilidad, de la psicología social, caracterizada ahora por la aparición y difusión de nuevos “tipos” humanos. Se trata en resumen del surgimiento de un mundo hasta cierto punto *nuevo*, diferente, que exige ser penetrado en sus particulares rasgos distintivos para poder actuar eficazmente sobre él. Este contorno es el que en última instancia condicionará el “tono” de *Pasado y Presente*, la orientación general de su problemática, el campo hacia el cual va dirigida. Lo que de ninguna manera significa “provincializar” su empeño, reducir su cuota de generalidad, ya que los fenómenos que observamos en la ciudad son parte de un proceso más vasto de modificaciones de la vida económica y social que comenzó a producirse en los preámbulos de la Segunda Guerra Mundial.

Uno de los nuevos “tipos” humanos surgidos del proceso de transformación ciudadana está constituido por los obreros de las grandes empresas, cualitativamente diferente del resto de la clase. Este es el sector que nos interesa analizar ahora y al que pretendemos llegar con una nueva problemática revolucionaria ya que en él encontramos los gérmenes del hombre nuevo, la fuerza dirigente del nuevo bloque histórico a formar. La función directiva que el marxismo atribuye al proletariado industrial en el proceso de conquista y creación de una nueva sociedad nos plantea también la necesidad de revalorizar la fábrica concebida como forma necesaria de la clase obrera, como un organismo político o al decir de Gramsci (s.d.) como el “territorio nacional del autogobierno

obrero". Es a partir de la lucha en el interior de la misma fábrica como la clase obrera adquiere la conciencia plena de sus responsabilidades, de su función hegemónica en la sociedad, esa conciencia de productor necesaria para conquistar la dirección moral e intelectual de las clases subalternas.

Las modernas fábricas que merced al impulso de distintos grupos monopolistas se han instalado en la ciudad aportan no solo la utilización de nuevos instrumentos de producción, sino también y fundamentalmente la introducción de técnicas racionalizadoras elevadas orientadas más que a la sustitución del trabajo humano a la búsqueda de nuevas formas de explotación del trabajo. La mayor y más perfecta división del trabajo en el interior de la empresa y la introducción de técnicas "racionalizadoras" disminuye progresivamente el peso individual del trabajador, desnaturaliza el *contenido humano* del trabajo pero al mismo tiempo eleva en forma considerable la productividad social de la masa de hombres que trabajan en la empresa, los vuelve cada vez más dependientes unos de los otros, los homogeniza tornándolos un verdadero *trabajador colectivo*. El acrecentamiento de la diferencia entre *trabajo manual* y *contenido humano* del trabajo si bien por un lado posibilita a las direcciones empresarias la introducción de nuevas formas de alienación de la conciencia del trabajador, sobre la base de las técnicas mistificadoras de las "relaciones humanas", por el otro lado, paradójicamente, crea al mismo tiempo condiciones favorables para la superación de la alienación misma en el terreno de la conciencia, si media una potente acción ideológica de la clase obrera. Y esta acción dual y contradictoria del maquinismo industrial debe ser perfectamente conocida por la vanguardia política de la clase obrera para que su iniciativa práctica no se convierta en una primitiva reacción contra todo progreso técnico, al estilo de los *ludditas*. La nueva relación entre esfuerzo muscular e intelectual establecida por los modernos procesos productivos, con la consiguiente reducción del contenido humano del trabajo, no significa de por sí la conversión del trabajador en un simple gorila amaestrado, la reducción del *contenido humano del trabajador*. Al obligar al obrero a realizar el propio trabajo en forma automática, sin la plena utilización de la conciencia, la racionalización deja libre

al cerebro de pensar en lo que quiera y este hecho no deja de tener consecuencias interesantes. Dice Gramsci (1929/1962) en su escrito “Americanismo y fordismo”:

Los industriales americanos comprendieron muy bien esa dialéctica ínsita en los nuevos métodos industriales. Comprendieron que “gorila amaestrado” es una frase, que el obrero permanece siendo hombre y que durante el trabajo piensa más aún, o por lo menos *tiene mayores posibilidades* de pensar, al menos cuando superó la crisis de adaptación sin ser eliminado. Y no solo piensa, sino que el hecho de que no encuentre satisfacciones inmediatas en el trabajo, o que comprenda que se lo quiere reducir a gorila amaestrado, puede conducirle a pensamientos poco conformistas (subrayado por J. A.).

Lo cual significa que el contenido humano del trabajador se reduce, su alienación crece solo en la medida en que la liberación de energías psíquicas provocadas por la parcialización y mecanización del trabajo no es orientada por el proletariado hacia el análisis de su situación como trabajador en la sociedad de clases, sobre la imposibilidad de su integración social individual en una comunidad alienada. En caso contrario se convierte en un factor estimulante para la adquisición de una nueva e integral concepción del mundo. He aquí porque el progreso técnico en la sociedad capitalista siempre está acompañado de una intensa acción dirigida a la apropiación del trabajo pero también de la conciencia del trabajador. No solo dentro de la fábrica sino fuera, durante lo que con singular eufemismo se ha dado en llamar *tiempo libre* del trabajador, la presencia del capitalismo monopolista tiende a manifestarse en todos los planos de la actividad humana. Ya no basta la alienación que surge del trabajo en la fábrica es preciso sumarle la alienación total de la vida cotidiana, exagerando aún más la contradicción entre la *esencia* y la *existencia* del trabajador. Pero todo ello determina una nueva dimensión de la alienación que ya no expresa simplemente una relación subvertida entre el producto del trabajo humano y el propio hombre, sino también entre el trabajador y el conjunto de la sociedad.

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” en la unidad total de un proceso de trabajo que da como producto objetos que no emanan simplemente de la labor de uno u otro de los trabajadores sino de todos en su conjunto. Son las organizaciones propias del trabajador al nivel de las fábricas, las “comisiones internas” las destinadas históricamente a cumplir esa función porque son ellas las únicas que pueden concebir en términos de futuro a las empresas, no como simples succionadoras de beneficios sino como centros de la actividad creadora del hombre.

Aquí es donde el marxismo militante debe cumplir con rigurosidad científica e inteligente acción práctica una permanente acción desmitificadora; aunque lamentablemente debemos reconocer que es aquí donde su acción ha quedado más retrasada y más urgente en la necesidad de substituir viejos y rígidos esquemas conceptuales por una categorización más dúctil y flexible de la realidad. No siempre los continuadores de Marx supieron comprender la riqueza actual, el profundo valor cognoscitivo de trabajos como los *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* (Marx, 2004) y otros escritos “juveniles”, durante mucho tiempo reducidos a la cómoda y no comprometedora categoría de obras “pre-marxistas” y por tanto hegelianizantes. Es hoy más necesario que nunca que el marxismo retome el discurso del genio de Tréveris y lo desarrolle en forma creadora profundizando el aspecto *antropológico* o *humanista* de una doctrina que nunca perdió en sus fundadores el sentido de una reflexión del hombre sobre el hombre. Cuando las condiciones maduran para grandes transformaciones sociales, el aspecto de la subjetividad pasa a ocupar el primer plano de la reflexión filosófica y social; esto explica la actualidad concreta de toda la problemática marxista de 1844 y de las categorías de *alienación*, *trabajo alienado*, *exteriorización*, *reificación*, que tanto escozor provocan en algunos marxistas contemporáneos partidarios de la “vulgata”, y al mismo tiempo explica el creciente interés de los jóvenes estudiosos marxistas por los aspectos antropológicos y metodológicos de *El Capital* (Marx, 1980) hasta ahora estudiado unilateralmente solo desde su aspecto económico.

En este campo de la subjetividad, que la vida ha tornado tan actual, debemos trabajar seriamente para lograr una perfecta mediación entre una filosofía que se nos presenta como la más coherente, la más concretamente totalizadora, la que más posibilidades de conocimiento ofrece, y una realidad compleja, en permanente cambio, que demanda una constante “puesta al día” de la teoría misma. Una realidad en la que no existen solamente las clases sociales y sus luchas, sino también una multiplicidad de grupos humanos y organizaciones de diversos tipos que no pueden ser descartados en la investigación porque tienen un peso considerable en la historia de todos los días y porque es a través de ellos como se produce la inserción de lo individual en lo colectivo, el proceso de conformación ideológica de una clase social. Es preciso realizar la fusión entre una sociología que parta del reconocimiento del papel fundamental de las clases sociales en la historia y una *microsociología* racional dedicada al análisis profundo de las características y formas que asumen los diversos grupos y subgrupos en que se estructura nuestra sociedad. Pero esto exige no dejar de lado por consideraciones políticas del momento a diversos aspectos del conocimiento humano (psicología, sociopsicología, antropología social y cultural, sociología, psicoanálisis, etc.), abandonando a la ideología burguesa contemporánea campos que ya el marxismo en 1844 reclamaba como suyos.

Es preciso comprender que toda esta temática de la *subjetividad* no surge simplemente del injerto de una problemática extraña a nuestra realidad, de una especie de “moda” filosófica como piensan algunos marxistas “ortodoxos”. Surge de la vida cotidiana que se muestra tan opaca y resistente cuando intentamos penetrarla con un instrumental dogmático, de esta realidad que no cambia con exorcismo sino que exige una acción inteligente y profunda, permanentemente abierta a lo nuevo. Surge del mundo donde se genera el hombre nuevo, del mundo de las fábricas, de los obreros. De aquí tenemos que partir para elaborar una acción cultural que tienda a unir a la intelectualidad avanzada con el proletariado en cuanto agente histórico de una nueva civilización.

Para contribuir a edificar esta política nuestra revista se esforzará por trabajar en dos planos hoy contrapuestos: el de la intelectualidad que proviene fundamentalmente de las capas medias de la población y el de la propia clase obrera.

Conviene en este sentido aclarar un equívoco bastante generalizado en algunos sectores de la izquierda argentina. El proceso de “enclasamiento” de la intelectualidad pequeñoburguesa en los rangos del proletariado no consiste simplemente en su conversión *en élite de la nueva clase*. Implica un proceso más estructural en el que la lucha por establecer una nueva relación ideológica y moral con la realidad debe conducir al intelectual “tradicional” a través de una transformación paulatina, a integrarse con las nuevas categorías intelectuales que la propia clase crea a lo largo de su devenir. Y ello presupone un laborioso esfuerzo de comprensión histórica cuyas dificultades las notamos a cada paso cuando observamos, por ejemplo, lo difícil que resulta para un escritor revolucionario proveniente de capas no proletarias representar narrativamente el mundo cotidiano de la clase a la que dedica todos sus afanes.

No podemos decir que el conjunto de la clase obrera sea una masa indiferenciada, sin una cierta estructura que surge del interior del proceso productivo.

La división del trabajo en el seno de la empresa, colocada ahora en un nuevo plano por la racionalización capitalista crea necesariamente una capa técnica-productiva que cumple, en el interior de la fábrica y de allí se expande a toda la sociedad, esas tareas de organización y conexión social que caracterizan una *función intelectual*. Pero dicha función se convierte en base para la creación del nuevo tipo de intelectual solo en la medida en que a partir de ella se elabora críticamente, se “racionaliza” el nuevo equilibrio logrado y se estructura una concepción del mundo que dé razón de este poder creciente del hombre.

A partir de esa conciencia crítica puede sí figurarse una intelectualidad orgánica de la clase obrera cuya naturaleza expresa, en esencia, una ruptura con la vieja relación entre teoría y práctica establecida por las anteriores formaciones sociales. Al tipo clásico del intelectual, al escritor, al filósofo o al artista, le sucede otro tipo de hombre cuyo modo de ser consiste “en mezclarse activamente con la vida como constructor, organizador, ‘persuasor permanente’ [...] De la técnica-trabajo llega a la técnica-ciencia y a la concepción humanista histórica, sin la cual se permanece ‘especialista’ y no se deviene ‘dirigente’” (Gramsci, 1981).

A la acción totalizadora del capitalismo monopolista, ávido no solo del trabajo del obrero sino también de su pensamiento, debemos oponer una acción consciente, firme e inteligente del marxismo militante. Ella es imprescindible para afianzar y acelerar el proceso de transformación en “intelectuales” de todos aquellos hombres que cumplen en la sociedad la función de racionalización, dominio y control de cualquier rama de la realidad con la que estén relacionados; para hacerlos devenir hombres que expresan en su accionar la unidad total del proceso histórico-social, que en la sociedad escindida en clases aparece disgregada en una serie de actividades sin nexos mediadores. En cuanto “especialista” el hombre sigue siendo esclavo de la técnica y de las fuerzas sociales que la controlan. Convertido en “intelectual” lograr posesionarse de la totalidad histórica, se transforma en un dirigente, vale decir, en un especialista más un organizador de voluntades, un “político” en el más moderno sentido de la palabra. Recién entonces puede dar su mayor contribución como intelectual, la que en el fondo consiste en una permanente labor de “desalienación” de los hombres, en una acción constante y tenaz por ayudarles a descubrir las raíces sociales de los mitos que deforman sus conciencias.

En esta acción dual, dirigida a los intelectuales tradicionales en un esfuerzo por atraerlos hacia una concepción plenamente historicista del hombre y también al extenso núcleo de hombres que desde el mundo de la fábrica, el taller o la escuela profesional tiende a convertirse en la base de la nueva intelectualidad, se expresa la razón de ser de nuestra revista. Esta acción condicionará el criterio con que se dispondrá el material y la clientela hacia la que orientará su preferencia. *Pasado y Presente*, en consecuencia, se esforzará por llegar al numeroso núcleo de seres humanos que, en la cotidiana innovación de la realidad física y social sobre la que actúan, van creándose a sí mismos las condiciones para la conquista de una nueva e integral concepción del mundo.

V

Una nueva cultura, además de un proceso dirigido a crear un *nuevo tipo* de cultura en su forma y en su contenido, significa también y

fundamentalmente una modificación sustancial de la clásica relación existente entre las élites intelectuales “creadoras” de la cultura y el conjunto de las *masas* reducidas a meras “consumidoras”. Una modificación que tienda a cerrar esa grieta histórica que las sociedades de clase fueron paulatinamente ampliando a lo largo del desarrollo milenario, y que permitirá al hombre el rescate de su total condición humana. De allí las palabras de Gramsci (2001) cuando señalaba que,

[...] crear una nueva cultura no significa solo hacer individualmente descubrimientos “originales”; significa también y especialmente, difundir verdades ya descubiertas, “socializarlas” por así decir convertirlas en base de acciones vitales, en elementos de coordinación y de orden intelectual y moral. Que una masa de hombres sea llevada a pensar coherentemente y en forma unitaria la realidad presente, es un hecho “filosófico” mucho más importante y “original” que el hallazgo por parte de un “genio” filosófico de una nueva verdad que sea patrimonio de pequeños grupos de intelectuales.

Esta es en el fondo la preocupación que anima a los redactores de *Pasado y Presente*. La de hacer una publicación que al afrontar los problemas históricos o los derivados de la investigación filosófica o metodológica, las cuestiones de historia del pensamiento político y social, de psicología o de estética, los conciba como “instrumentos” o herramientas para comprender esta realidad que nos circunda, esta totalidad histórica en la que vivimos. Que no caiga en el enciclopedismo erudito y estéril y que para ello tenga siempre presente su función de arma de combate. Esto sin duda nos obligará a incursionar por todos los campos de la realidad, aún por aquellos poco frecuentados y en los que nuestra preparación actual es insuficiente. Facilitaremos esta tarea incorporando a través de traducciones cuanto viene escrito en el mundo y esté a nuestro alcance, sobre la problemática del marxismo teórico y otros campos del conocimiento humano. Pero además apelaremos a todos aquellos que desde diferentes puntos de vista se planteen las mismas exigencias, las mismas preocupaciones puesto que no deseamos que la orientación marxista de la mayor parte de los colaboradores de *Pasado y Presente* excluya la participación de

estudiosos de otras tendencias. Porque necesitamos del diálogo, de la discusión franca destinada a esclarecer ideas, estamos dispuestos a mantener permanentemente abiertas las páginas de la revista a la confrontación de opiniones. Comprometemos desde ya el máximo empeño en esta dirección, inspirada no en meras razones tácticas, circunstanciales, extracientíficas en el fondo, sino nacida de la convicción profunda de que la autonomía y la originalidad absoluta del marxismo se expresa también en su capacidad de comprender las exigencias a las que responden las otras concepciones del mundo. No es abroquelándose en la defensa de las posiciones preconstituidas como se avanza en la búsqueda de la verdad, sino partiendo del criterio dialéctico que las posiciones adversarias, cuando no son meras construcciones gratuitas, derivan de la realidad, forman parte de ella y deben ser englobadas por una teoría que las totalice. Solo así podremos dejar a un lado la actitud puramente polémica, que corresponde a una fase primaria de la lucha ideológica del marxismo, cuando aún el proletariado es una clase subalterna, para pasar al plano crítico y constructivo. Si lo que está en crisis en el momento actual es el conjunto de la estructura del mundo burgués y de las ideologías que lo representan, es una tarea histórica del proletariado interpretar el verdadero sentido de esta crisis. Esto no se logra oponiendo la doctrina del marxismo a las demás, destruyendo a cualquier costo el mundo de falsedades que ellas puedan expresar. Se logra construyendo un nuevo mundo de verdades, una nueva *Weltanschauung*. Para esto es preciso saber penetrar en el *interior* de los puntos de vista del adversario ideológico, desmontar paso a paso las construcciones ficticias, mostrar sus contradicciones internas, sus presupuestos metafísicos, sus métodos abstractos, sus deducciones incorrectas. Pero al mismo tiempo extraer todo lo que de verdad, de conocimiento ellos expresen. Es así como el marxismo deviene fuerza hegemónica, se convierte en la cultura, *la filosofía* del mundo moderno, colocándose en el centro dialéctico del movimiento actual de las ideas y universalizándose.

El proceso de conversión del marxismo en la filosofía de las masas se transforma de tal manera en una gran reforma intelectual y moral, que al liberar a los espíritus desde el interior de sus concepciones erróneas les facilita la conquista de una conciencia colectiva de la realidad y de sus momentos de desarrollo. Al decir de Antonio Banfi (s.d.),

[...] la superestructura ideológica de la civilización burguesa se despedaza y se resuelve, reconociéndose en ella, en la nueva corriente. Y esta arrastra consigo cuantas límpidas venas se hallaban ocluidas en el pantano. El marxismo triunfa usando las armas del mismo adversario y enriqueciéndose de sus tesoros, no como botín de saqueo, sino como premio de una reconocida victoria.

Como comprendemos la magnitud de la labor que hoy decidimos emprender sabemos que no puede ser resuelta por el pequeño núcleo de personas que actualmente dirigen la revista. Es una tarea de todos los que coincidan en la urgente necesidad de su aparición, de todos los que al leer sus páginas comprendan que más allá de las limitaciones conceptuales que puedan cobijar, anima a quienes las escriben el profundo deseo de facilitar el proceso de asunción de una conciencia más profunda y certera de nuestro tiempo. Y esto es lo que exige ser sostenido y estimulado. Si una revista no es en el fondo nada más que un mundo de lectores vinculados entre sí por sus páginas, del mundo de lectores que seamos capaces de crear y estimular depende nuestra suerte y nuestro porvenir.

Bibliografía¹

Aricó, J. y otros. (2014). *Revista Pasado y Presente: edición facsimilar*, Tomos I y II. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.

Gramsci, A. (1929/1962). Americanismo y fordismo. En A. Gramsci, *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Lautaro.

Gramsci, A. (1981). *La alternativa pedagógica*. Barcelona: Fontamara.

Gramsci, A. (2001). *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 4. México: Era. [Edición crítica de V. Gerratana].

Marx, K. (1973). El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Tomo 1. Moscú: El Progreso.

1. [Actualizada para la presente edición].

Marx, K. (1980). *El Capital*, 3 Tomos en 8 Volúmenes. México: Siglo XXI.

Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue. [Trad. F. Aren, S. Rotemberg y M. Vedda].

Sarmiento, D. F. (1845/1977). *Facundo o Civilización y Barbarie*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Viñas, I. (1959/2007). Orden y progreso. En D. Viñas y otros, *Revista Contorno: edición facsimilar*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.

El peronismo y los problemas de la izquierda argentina*

En el número del 17 de septiembre del semanario uruguayo *Marcha* se publicó un artículo de Ettore Di Robbio (1965) tomado de *Rinascita* (en los números 20 y 21 de mayo pasado) y dedicado a las “prospectivas políticas de los trabajadores argentinos”.

Las reflexiones que la situación política argentina ha inspirado a Di Robbio nos interesan por una serie de motivos, entre otros y fundamentalmente porque hemos encontrado allí una manera de analizar el fenómeno peronista radicalmente diversa respecto a la que normalmente es ofrecida por los comunistas.

El tono mesurado y objetivo con el que se ha referido a la polémica existente entre los comunistas y los grupos recientemente expulsados, introduce un “estilo” de análisis absolutamente inconcebible en los ambientes políticos de nuestra izquierda, donde cada disenso es siempre considerado una traición. Esta ductilidad le permite a Di Robbio conducir un estudio extremadamente estimulante, por la observación crítica y la fecunda discusión de toda una serie de fenómenos que requieren, de manera perentoria, un elevado nivel de análisis y una discusión política más abierta.

Las respuestas, por otra parte, no se hicieron esperar: recientemente el mismo *Marcha* publicó una larga nota firmada por Ismael Viñas

* Extraído de Aricó, J. (1965). *Il Peronismo e i problemi della sinistra argentina. Problemi del socialismo*. [Trad. A. Fagioli y M. Alarcón Ortúzar. Rev. M. Cortés].

(s.d.), dirigente del Movimiento de Liberación Nacional, uno de los grupos que forman la “nueva izquierda”.

Una de las cuestiones principales del debate la constituye la existencia, o no, de estratos burgueses que, en determinados momentos, puedan cumplir un rol antiimperialista. Pero la existencia de tal sector no depende tanto de las características constitutivas de este o aquel grupo (“burguesía nacional”) como, más bien, de las relaciones de fuerza existentes en un determinado momento. Como muy bien dice el mismo Viñas, “en diversas circunstancias nacionales e internacionales, diferentes grupos burgueses ligados a diversos sectores de la producción, han actuado como burgueses nacionalistas, y luego, al variar esas circunstancias, han dejado de actuar como tales”. No se trata de perderse en bizantinismos sobre si la “burguesía nacional” ha agotado o no sus posibilidades “revolucionarias”.

El hecho es que todo el enfoque deber ser revisado nuevamente en tanto que utiliza una categoría de análisis errónea, que presupone la existencia de un grupo burgués que *permanentemente* se comporta en sentido nacionalista.

La así llamada “industria nacional”, de la que se supone tomaría fuerza esta burguesía “no ligada al imperialismo” (como deben agregar siempre los teóricos del Partido Comunista Argentino) y el capital monopolista extranjero están unidos, en nuestro país, por un entramado de conexiones tan vasto que pueden considerarse *interdependientes*. Con ello no se pretende negar que puedan existir sectores burgueses medios que no estén vinculados al imperialismo; sin embargo, es preciso recordar que su peso económico es muy escaso, en cuanto permanecen marginales respecto a la esfera real del poder económico y político. Por otra parte, del hecho de que no estén atados de pies y manos al capital monopolístico, no se puede deducir arbitrariamente una total e irreductible oposición por su parte: entre el luchar a fondo contra el imperialismo y el convertirse en su socio menor para explotar conjuntamente el atraso argentina, optarán siempre por esta última solución.

La izquierda argentina siempre se ha movido en torno a dos posiciones extremas que la han conducido al aislamiento de las masas –cuando de una oposición frontal a los estratos burgueses derivaba un absurdo

enfrentamiento con los movimientos nacionalistas— o a la conversión en mera fuerza reformista —cuando esa oposición era luego sustituida por una política de compromisos indiscriminados con la burguesía. Evidentemente, la razón de este vaivén debe ser buscada en circunstancias internacionales y, en el caso concreto de los comunistas, en las necesidades que derivan de la sujeción a las oscilaciones de la política soviética. Ahora bien, esta evaluación, común en todo el campo de la “nueva izquierda,” no es, en cambio, aceptada por el PCA, encerrado en la defensa acrítica de su reciente pasado político (o, por lo menos, de los últimos veinte años).

En resumen, la suposición de la existencia de una “burguesía nacional” antagónica respecto de la oligarquía, el imperialismo y el gran capital no se corresponde con la realidad objetiva. Y ello, por tres motivos fundamentales (como explica con claridad en un reciente trabajo un economista latinoamericano): *a.* porque las contradicciones efectivamente existentes entre ambos intereses han sido resueltas, en general, por las políticas estatales en favor de la “burguesía nacional” *sin que se volviera necesario un conflicto frontal con el imperialismo* (como ejemplo, se pueden aducir los expedientes proteccionistas, el control del comercio exterior, las restricciones a las inversiones extranjeras en ciertos sectores, y así sucesivamente); *b.* porque junto a las contradicciones —y muchas veces pesando más que estas— han surgido intereses comunes entre la burguesía nacional y los capitalistas extranjeros, como pone en evidencia la amplia gama de empresas de actividad mixta; *c.* porque en esta “época inquieta” se establecen, dentro de la clase de los propietarios, vínculos de solidaridad política que resultan mucho más fuertes que los eventuales antagonismos (Espartaco, 1964).

Se desvanece, entonces, la posibilidad de basar sobre una inconsistente “burguesía nacional” una verdadera lucha de liberación nacional y social de nuestro pueblo. No se trata, como afirma Victorio Codovilla en el artículo citado de Di Robbio (1965), de confiarle a esta burguesía un lugar determinado en el campo de las fuerzas antiimperialistas. La discusión con el PCA no gira alrededor de una cuestión que solo podría resolverse en la práctica y más allá de las teorizaciones, sino que apunta a problemas realmente vitales para el proletariado argentino. Si se parte

del criterio habitual del PCA, de que la contradicción *fundamental* consiste, en nuestro país, en el enfrentamiento entre el imperialismo y el “pueblo”, ello conduce *necesariamente* a la elaboración de una estrategia que sobrevalora las posibilidades revolucionarias de sectores que pueden ser considerados por el proletariado solamente como aliados circunstanciales. Esto explica por qué se elabora una estrategia que, caracterizando indebidamente la revolución argentina como “democrático-burguesa con perspectivas socialistas”, separa absurdamente en la teoría y en la práctica política el momento *socialista* de aquel *democrático*, desconociendo en los hechos (es decir, en la propia práctica política) que el primero ya está contenido en el segundo. Nosotros criticamos no el postulado en sí mismo de la necesidad de una política de alianzas con ciertos sectores burgueses, sino el intento de elevar al plano de la estrategia, posiciones que deben ser meramente tácticas. Lo cual contribuye a estructurar una dinámica política que en la realidad –no en la teoría ni en las afirmaciones hechas en los documentos de partido– no parte del principio de que por más vasto que pueda ser el frente de clase, las clases que cuentan en última instancia, las únicas que se empeñarán a fondo en el proceso revolucionario, son el proletariado, los campesinos pobres y los sectores intelectuales más radicalizados de los estratos medios, los cuales, por esto, *deben ser movilizados a fondo en el período precedente a la toma del poder*.

El ejemplo del peronismo evidencia de manera palmaria lo que hemos señalado más arriba. El mérito del artículo de Di Robbio (1965) –y de las observaciones de Viñas (s.d.)– consiste en haber puesto en evidencia cómo la política de desarrollo económico burgués lanzada por Perón tenía que terminar *necesariamente* en un callejón sin salida: y ello ya sea a causa de las fuerzas que guiaban aquel proceso, o a causa de la coyuntura nacional e internacional en la que se desenvolvía. “Para lograr una verdadera transformación de fondo de nuestras estructuras –afirma Viñas (s.d.)– para crear una nación, para liberarse de la dependencia del imperialismo, el peronismo no tenía otra salida, entonces, que la de impulsarse cada vez más adelante y lanzarse hacia la revolución proletaria y el socialismo”. Pero este paso era inconcebible en 1955, aunque fuera solamente porque ni Perón ni los dirigentes peronistas estaban dispuestos a moverse en esa dirección.

Las razones del fracaso del 55, las causas que explican la caída ocurrida prácticamente sin luchar de un movimiento que en apariencia había alcanzado su máxima expresión, deben ser buscadas en la naturaleza misma del peronismo, en una reconstrucción objetiva y profunda de su historia, la cual, por sí misma, puede darnos la clave para comprender su “inesperada” vitalidad (inesperada para la izquierda, que contaba con el hecho de que la caída de Perón hubiera determinado un rápido *giro a la izquierda* de las masas obreras peronistas) y su presencia decisiva en el seno de las masas populares, diez años después de la caída y exilio de su líder.

Con el fin de una reconstrucción tal es necesario, sin embargo, como afirma justamente Di Robbio (1965), “enfrentar el análisis del contenido concreto de clase de aquel experimento, más allá de las clasificaciones por conveniencia y de los juicios con trasfondo más o menos moralista”. Se trata, de todas maneras, de un trabajo aún por realizar. A pesar del tiempo transcurrido, no disponemos hasta ahora ni siquiera de una interpretación marxista adecuada del período histórico que comienza en los años cuarenta. Los aportes de mayor validez a esta interpretación deben ser, tal vez, buscados en esa que ha sido llamada la *nueva izquierda*, dado que, en lo que concierne a los estudios realizados por los comunistas, el panorama es francamente decepcionante. Pueden, de hecho, haber cambiado ciertos apelativos, algunas formulaciones fueron retocadas, pero el modelo estratégico continúa siendo el mismo que fue aplicado en el 45, cuando el peronismo era definido como “fascismo”, “*naziperonismo*”, “corporativismo fascista”, y, mientras tanto, se daba inicio a una colusión de fuerzas con la gran burguesía y la oligarquía terrateniente. La mentalidad típica de aquel período sigue prevaleciendo en el PCA, como lo prueban algunos recientes trabajos dedicados a defender las posturas tomadas en el período precedente a la primera presidencia de Perón (45-46). Si a veinte años de distancia se sigue intentando

1. Puede ser útil, al respecto, consultar el libro de Marianetti (1965), que citamos por varios motivos: porque el autor es miembro del Comité Central del PCA; y porque el libro es una lectura recomendada para los inscritos y dice con absoluta claridad lo que los otros intentan, por todos los medios, esconder con razonamientos sofistas. Sería, de hecho, inútil buscar en los *Trabajos Escogidos* de V. Codovilla (1964/1972; donde se reúnen escritos del 20 hasta hoy) ¡siquiera la mínima huella de la caracterización que se hacía en el 45 del “*naziperonismo*”!

reconstruir todo un período de la vida política argentina, defendiendo acriticamente y santificando un pasado que la misma realidad se ha encargado de despedazar, no es arriesgado afirmar que el inmovilismo y el sectarismo de *élite* que caracteriza al PCA no podrán ser superados fácilmente.

Como afirma Portantiero (1964) en el número 5-6 de *Pasado y Presente*, los problemas planteados por la constitución en el 46 de un frente electoral entre comunistas y fuerzas burguesas (Unión Democrática) serán “por mucho tiempo esenciales para el debate político e histórico que se centra en el análisis de los obstáculos aparentemente inexplicables para una inserción de las izquierdas en la realidad (y especialmente del PCA, a quienes obviamente incumben las mayores responsabilidades). Es necesario insistir en el hecho de que la política comunista del 41-45, con sus posteriores derivaciones, es la obra maestra de un grupo dirigente, el primer fruto de su maduración orgánica, la revelación más clara, por lo tanto, de aquello que un sector de los cuadros del partido entiende por la aplicación de una estrategia de la revolución argentina”.

Si el 1945 sigue siendo la clave para explicarse la profunda distancia todavía existente entre proletariado e izquierda revolucionaria, el arrogante rechazo a revisar una posición que, de cara al proletariado ha adquirido el sentido y las dimensiones de una “traición” –rechazando de tal manera un proceso de sana y profunda autocrítica– significa, en los hechos, negarse conscientemente la posibilidad de una concreta y adecuada comprensión del fenómeno peronista. Si la clase obrera argentina sigue siendo como en el 45, masivamente peronista; si demuestra una persistente impermeabilidad a la acción de la izquierda, ya es hora de concluir que las razones de este hecho, aparentemente paradójico, no residen solo en el peronismo en sí, sino, y fundamentalmente, en la impotencia de la izquierda. Mientras no se quiera entender que todo el discurso sobre el presente y el futuro del peronismo implica necesariamente un examen de la capacidad de acción de la izquierda, mientras no se quiera admitir que, en última instancia, el peronismo es el espejo donde se reflejan nítidamente las miserias de la izquierda argentina, es imposible concebir un proceso de *convergencia* de fuerzas revolucionarias, como el planteado por Di Robbio (1965).

Este es el aspecto central que el autor italiano examina sin toda la atención debida y, en algunos momentos, incluso con errores de información y de prospectiva.

¿Cuáles son, entonces, las principales objeciones que se pueden presentar al trabajo que estamos examinando? Una primera y fundamental se refiere a las perspectivas de trabajo con el peronismo trazadas por Di Robbio (1965), en particular cuando concluye que “la burocracia peronista no puede ser derrotada desde *el interior*, sino solo puesta fuera de juego desde *el exterior*: realizando una alianza de clase a nivel de base, sin preocuparse demasiado de la unidad del movimiento justicialista, en vista de la búsqueda –mucho más importante– de la unidad del proletariado”. Este esquema sería plausible, *a.* si la contradicción entre dirección burguesa y base obrera en el seno del peronismo hubiera alcanzado un grado de maduración tal que hubiera permitido la sustitución de una dirección *interna* (burocrática) por una *externa* (izquierda revolucionaria); *b.* si *existiera* en el país una fuerza de izquierda capaz de llevar adelante tal política de alianza de clases a nivel de base. Sin embargo, yo sostengo que estas dos condiciones se dan de un modo bastante diferente de como las considera Di Robbio (1965).

Consideremos cuál es la contradicción central y de fondo del peronismo y tendremos así un ejemplo de cómo la evaluación simplista puede conducir a grandes confusiones. Hoy ya es claro para cualquiera que el *giro a la izquierda* existió solamente en la fantasía de los dirigentes comunistas. En cuanto a aquellos peronistas, las palabras pronunciadas para alentar ciertos acuerdos y algunos actos que parecían, además, concretarse, no eran otra cosa que una maniobra que pretendía presionar al Gobierno y a los militares. Es claro que el hecho de utilizar como elemento de presión una posible convergencia entre peronismo y comunismo ha constituido, de por sí, un elemento altamente significativo de un estado de conciencia de las masas favorable a cambios revolucionarios; pero eso no basta para demostrar la existencia de una *voluntad revolucionaria* en la dirección peronista. Como oportunamente recuerda Di Robbio (1965), es el mismo Andrés Framini (el pretendido “iniciador del giro”) el que en el 63 aceptó sin dudar la formación del Frente Nacional y Popular con los frondicistas: alianza dominada por

un personaje como el financista Rogelio Frigerio y en el marco de la cual los peronistas se unieron a sus persecutores del 18 de marzo del año anterior.

Sin embargo, Di Robbio (1965), en el análisis de esta maniobra, incurre en algunas contradicciones. En un pasaje afirma justamente que el famoso giro a la izquierda nunca tuvo lugar y agrega cautamente –en una frase que solo tiene el sentido de una desmentida– “alguien se ha sentido autorizado a definirlo como un verdadero salto *cuantitativo*”. Ahora, este “alguien”, aunque Di Robbio no lo diga, es Codovilla (1962), que en su “Informe al Comité Central del PCA” del 21 y 22 de julio, definió el giro a la izquierda del peronismo como un proceso irreversible. Algunas líneas más abajo, no obstante, es el mismo Di Robbio (1965) quien dice que este giro “se reveló verdaderamente como tal si se consideran *los pasos significativos* que se dieron a nivel de base obrera por el acercamiento entre trabajadores comunistas y peronistas”. Aquí estamos realmente frente a un equívoco. Cuando la dirección del PCA hablaba de un “giro a la izquierda del peronismo”, no se refería simplemente a un aumento de la combatividad popular, sino que definía con esta fórmula un fenómeno político que se le aparecía como el resultado de años de esfuerzos políticos. Por esto se hablaba del comienzo de un “salto *cuantitativo*”, pretendiendo referirse a un proceso localizado a niveles de dirigentes (como reflejo de la situación existente en la bases), y se llegaba a afirmar abiertamente que “lo que se había previsto se realizó o está por realizarse del todo: un acercamiento cada vez más estrecho entre peronistas y comunistas en la lucha por las reivindicaciones económicas, sociales y políticas, tanto a nivel sindical como político: una clarificación de las ideas confusas todavía existentes en este campo y *una creciente asimilación, por parte del peronismo, de la línea política y táctica de los comunistas*” (del informe de Codovilla). Esto no sucedió. La realidad política argentina se ha encargado de desmentir netamente esta fórmula, hoy reducida a un mero lugar común, y no existe ningún “paso *significativo*” en la vida política del país, del 62 en adelante, del tan celebrado “acercamiento entre trabajadores comunistas y peronistas”. Podríamos incluso decir que, en cambio, se han producido nuevos motivos de divergencia a causa de la política netamente oportunista conducida por el PCA frente al Gobierno de Illia.

Lo que la realidad nos muestra es, en cambio, una violenta agudización de las contradicciones internas del peronismo, que amenazan con conducirlo a una posible ruptura. Es claro para todos que estas contradicciones derivan de aquella central y originaria: de la verdadera incongruencia congénita en un movimiento ambiguo, ideológicamente confuso y de clara impronta pequeño burguesa, con una acción política incoherente, pero con una base obrera muy fuerte, organizada sindicalmente y con un sentimiento de clase bastante consolidado en los últimos 25 años. Esta verdadera *concordia discors*, que constituye la naturaleza misma del peronismo, tiende a resolverse, escindiéndose en sus componentes fundamentales –burguesía y proletariado– cuando la coyuntura económica y social se caracteriza, como en el momento actual, por una ofensiva generalizada del gobierno y del patronato contra la clase obrera. Si algo ha frenado hasta ahora este proceso de disgregación es, por un lado, la fuerte estructura sindical sobre la que se funda el movimiento y, por otro, la figura carismática de Perón, como símbolo unificador de la voluntad revolucionaria de las masas. Su táctica ha consistido hasta ahora en permitir el libre juego de las contradicciones para resolverlas en última instancia como árbitro supremo. Por eso su guía se ha caracterizado siempre a través de pasos hacia adelante y hacia atrás, y de órdenes y contraórdenes destinadas a volver imposible la adopción de una línea política coherente. Esto le permitía también, al mismo tiempo, decapitar el movimiento cada vez que surgían dirigentes que por su gravitación podían poner en discusión su liderazgo. Y, de todas maneras, el maquiavélico juego de Perón no ha impedido el reforzamiento creciente de los sectores sindicales y, en particular, del grupo dirigido por Augusto Vandor, secretario general de la Unión Obrera Metalúrgica. En este sentido, lo que ocurrió con ocasión del viaje de la mujer de Perón a Argentina en octubre pasado es extremadamente sintomático, en cuanto demuestra la violencia que está adquiriendo el contraste entre el “sector político” –acusado por los sindicalistas de connivencia con el Gobierno– y el “sector sindical” –actualmente comprometido en una verdadera lucha política contra el Gobierno de Illia por su aversión a la actividad política de los sindicatos. Aparentemente portadora de un mensaje pacificador de Perón, Isabel Martínez en realidad había sido invitada por Jorge

Antonio (cerebro oculto y financista de Perón) con el objetivo de dirimir la disputa en favor del sector político, defenestrando a los líderes sindicales que dominan la Junta Coordinadora Nacional Peronista. La CGT, para impedir esta maniobra, apoyada por el mismo Gobierno, suscitó un imponente movimiento de masas, que sacudió los grandes centros industriales del país y que cerró con un balance de tres obreros asesinados por la policía. Así, la clase obrera organizada se había encargado, una vez más, de demostrarle al Gobierno, y en este caso al mismo Perón, lo difícil que será concretar los acuerdos que se están tomando para marginalizar al proletariado en las próximas elecciones del 67 y 69. Los hechos de octubre demuestran eficazmente que el prestigio de Perón, como jefe ha sufrido un deterioro considerable, mucho más de lo que se hubiera pensado hasta ahora. De todos modos, no sería correcto deducir que la crisis interna ya llegó a su máxima expresión. El margen de maniobra de Perón todavía es vasto, aunque se haya reducido por el hecho de encontrarse lejos del país y prisionero del mismo juego pendular que le ha permitido, hasta aquí, dirigir el movimiento. La tradicional debilidad de la izquierda peronista impide que la fractura se profundice mientras, por su parte, el *gorilismo* antiperonista de los militares actúa como un factor que impulsa a superar las divisiones. Todos los elementos, sin embargo, indican que la disgregación interna del movimiento tenderá sistemáticamente a profundizarse y que no se puede descartar una eventual ruptura. En tal caso, se ofrecen dos posibilidades: *a.* que el peronismo se despedace y se diluya en las organizaciones ya existentes, vencido por el escepticismo y la desilusión, y termine así por integrarse al sistema; *b.* que encuentre nuevos canales y que, entonces, conservando su “alma” revolucionaria, se abra una vía hacia la convergencia con los sectores revolucionarios. Claro, no podemos decir cuál de las posibilidades podrá realizarse. Pero podemos elegir y trabajar decididamente para que la que triunfe sea la segunda prospectiva, dado que esa continúa siendo la tarea vital de la izquierda argentina, tanto peronista, como no.

Asistimos hoy en nuestro país a un proceso lento y molecular de recomposición y de nueva dislocación de las fuerzas. Al interior del peronismo se está delineando la estructuración orgánica de corrientes revolucionarias, algunas de las cuales son mencionadas en el artículo

de Di Robbio (1965), que –si bien tienen poco eco en las masas– se van uniendo de forma cada vez más estrecha a los cuadros intermedios del sindicalismo peronista, tendiendo a imprimir una ideología revolucionaria a un movimiento privado de un cuerpo doctrinal. Su capacidad de irradiación es superior al número de cuadros y tenderá a acrecentarse en momentos de crisis y de ruptura. Por lo tanto, es posible esperar que grandes contingentes peronistas comiencen a volverse hacia posiciones *conscientemente* revolucionarias, contribuyendo, en tal modo, a cortar el nudo gordiano que hoy paraliza la creación de un gran movimiento de liberación nacional.

Aquí reside mi parcial disenso con Di Robbio. Es evidente (y los hechos tienden a demostrarlo) que este proceso de disgregación interna y de paralela formación de una tendencia revolucionaria de masas no puede proceder por vías directas, del todo claras y definidas. De la descomposición del grupo burocrático no surgirá claramente ni de golpe una corriente revolucionaria con un programa homogéneo y una sólida capacidad organizativa. Muy probablemente (y esta probabilidad deriva del hecho de que tomamos en cuenta la enorme debilidad de la izquierda no peronista para presionar y acelerar el proceso) se producirán reagrupamientos confusos, en que participarán sectores de la misma burocracia, los cuales no querrán, de ninguna manera, perder el apoyo de las masas del que hoy gozan. Continuaremos moviéndonos en situaciones muy contradictorias que exigirán, de las fuerzas revolucionarias, una evaluación no esquemática de la realidad y prácticas dúctiles que permitan concentrar el ataque contra los grupos que serán, en cada caso, los enemigos más peligrosos. Y, de todos modos, es claro que un proceso así de fluido y contradictorio como aquel aquí prospectado, requiere como condición de base la presencia activa de una vanguardia revolucionaria capaz de transformarse en una verdadera guía orientadora de este proceso, sea por lo acertado de su enfoque estratégico, como por la eficacia de sus acciones. Pero aquí comienza el drama argentino, ya que es un hecho visible para todos que esta vanguardia *todavía no existe* ni se registran síntomas que permitan conjeturar su aparición *en los márgenes* del peronismo. Actualmente, el drama reside en el rechazo de la izquierda (fundamentalmente del PCA) a comprender que, sin la estructuración

orgánica de una corriente revolucionaria *al interior* del peronismo, es difícil concebir una solución de izquierda al actual proceso político, dado que la construcción de una alternativa revolucionaria requiere como *conditio sine qua non* que las masas peronistas agoten esa experiencia: y esto, en las condiciones actuales, solo puede ser hecho *al interior* del cuadro peronista.

Pero, si el abordaje propuesto es correcto o, al menos, practicable; si la construcción de un “bloque ideológico que, más allá de todo *sectarismo* –son las palabras de Di Robbio (1965)– ofrezca finalmente a las masas proletarias de una guía unitaria para una política de clase” puede concebirse únicamente como la culminación de un proceso de *confluencia* de militantes y de organizaciones revolucionarias tanto *del interior* como *del exterior* del peronismo, es entonces evidente que será el comportamiento adoptado de las actuales organizaciones de izquierda lo que favorecerá o no aquel proceso. Y si al interior de la izquierda el PCA es la organización fundamental, será necesario examinar rápidamente si la política de este partido estimula o no la ruptura del juego de las elecciones burguesas, estableciendo una correcta estrategia revolucionaria, ya que a este propósito, Di Robbio da por descontadas o afirma cosas muy distantes de la realidad. Veamos algunas.

a. La presunta habilidad del PCA en la realización de una política de unidad a nivel de base con los militantes peronistas es una afirmación gratuita. De hecho, esta política no ha tenido ningún éxito, como queda demostrado por el escaso peso de los comunistas en el seno de la CGT (control, a nivel nacional, de solo dos federaciones, canillitas y químicos, con alguna influencia sobre los ferroviarios) y por la modesta adhesión al interior de las grandes empresas industriales y en los enfrentamientos políticos decisivos. Quizás, donde verdaderamente el PCA ha demostrado saber moverse con habilidad, ha sido en el trabajo con los estratos pequeño y medio burgueses. No por nada la mayor actividad de masa promovida por los comunistas ha sido un acto organizado en el Luna Park (el local cerrado más grande de Buenos Aires) del así llamado Instituto Movilizador de Fondos Cooperativos, un organismo que controla más de 600 cooperativas de crédito del país. Si hubiera intentado una empresa similar el Movimiento de Unidad y

Coordinación Sindical (MUCS, controlado por los comunistas) no habría logrado reunir nunca las 50.000 personas que participaron en el acto promovido por el Instituto.

b. “El PCA está actuando *sabiamente* hacia un fortalecimiento de la alianza obrero-campesina, con vistas sobre a la inserción en el movimiento sindical de las masas desheredadas del noroeste, relegadas hasta ahora al margen de la CGT y de cuyo potencial revolucionario parece lícito esperar ya sea una mayor agresividad de clase, ya sea un aumento del peso específico de los grupos sindicales de orientación marxista”. Esta formulación contiene varios errores. La política agraria del PCA, subestimando el grado de desarrollo capitalista en este sector, ha sostenido siempre, en teoría, la alianza entre obreros y campesinos, pero concibiéndola como una alianza del proletariado urbano con el campesino medio (que en nuestro país y en particular en la zona cerealera es, de hecho, un empresario). En el plano organizativo esta alianza se ha traducido en la pretendida CGT-FAA (Federación Agraria Argentina, que reagrupa fundamentalmente a los medianos y ricos productores de la zona cerealera) ¡La alianza entre la clase obrera y las masas desheredadas del noreste no ha sido nunca advertida como el eje de las alianzas de clase en nuestro país! Y no por nada es justamente en las zonas del noroeste donde el PCA es prácticamente inexistente. En Tucumán, feudo de los barones del azúcar, el conjunto de la clase obrera y de los estratos más pobres es masivamente peronista. Por otra parte, el PCA no tiene ninguna base real en las refinerías de azúcar. Y, en cambio, es justamente de aquí desde donde toma fuerza un bloque de izquierda peronista que se basa en la FOTIA (Federación Obrera Tucumana de la Industria del Azúcar), que reagrupa por lo menos 300.000 trabajadores. Tucumán, Salta y Jujuy (zona de concentración de la industria azucarera y de otros productos) junto a varias provincias limítrofes (subsidiarias de las primeras, en cuanto ofrecen con su ejército de desocupados una mano de obra a buen precio, sometida a una dura explotación) componen el noroeste argentino, una zona que lleva adelante reivindicaciones particulares, dado que el desarrollo industrial que se produce fundamentalmente en el Gran Buenos Aires ha exacerbado hasta lo impensable los desequilibrios regionales.

Sería inútil buscar entre las publicaciones del PCA o en sus formulaciones programáticas un examen detallado de estas particularidades, o un intento de reconstrucción histórica. Así como sería también inútil buscar allí un reconocimiento del “mayor potencial revolucionario” o de la “mayor agresividad de clase” que el proletariado del noroeste presenta. En estos casos las tesis se mantienen siempre en el cielo de las abstracciones y, así como parecen no dar importancia a las particularidades ofrecidas por las zonas donde es mayor el retraso argentino, igualmente parecen darle poca importancia a los problemas políticos surgidos a partir de las nuevas empresas imperialistas en las zonas de desarrollo (especialmente en lo que concierne al análisis de las condiciones particulares de la clase obrera concentrada en tales empresas). De aquí deriva que el marco de las alianzas de clase necesarias para la formación de un bloque histórico revolucionario haya sido siempre formal, producto más de los textos marxistas que de la realidad de las contradicciones que una estructura económico social como la nuestra asume, caracterizada, como lo está, por el capitalismo atrasado y dependiente, y de regiones sometidas a la explotación colonial.

Aquí está el centro de la cuestión. Desde nuestro punto de vista, el PCA no desenvuelve una verdadera función revolucionaria ni ha podido, hasta ahora, convertirse en la gran guía de los trabajadores argentinos, porque no tiene claros los objetivos estratégicos de fondo. Por eso emerge de su actividad el espíritu de un empirismo y de un reformismo de corto alcance que se conforma con criticar las elecciones burguesas antes de luchar por crear sus propias alternativas. Dado que la estrategia no es clara, la táctica es oportunista y tiende a subordinar de hecho la dinámica del partido al juego de las clases dominantes. Un ejemplo claro de lo que afirmamos es dado por el comportamiento del PCA con respecto al Gobierno de Illia.

Si analizamos los hechos siguiéndolos cronológicamente, vemos que el PCA denuncia como “fraudulentas” las elecciones del 7 de julio del 63 que se realizaban sobre la base de la proscripción del peronismo y del comunismo. Como consecuencia, decide votar en blanco (excepto en las elecciones locales, donde deja libertad de acción a los inscritos). El 13, seis días después de la denuncia de fraude ¡el PCA identifica el

triunfo de Illia con la “apertura de una brecha democrática” en el país! Esto, mientras la dirección peronista llama a sus obreros a concentrarse el 17 de octubre para recordar la movilización masiva de 1945 que había devuelto a Perón al poder y para protestar contra el fraude. El PCA responde invitando al pueblo a participar de los festejos por la asunción del presidente electo con fraude, para exigir así el “cumplimiento del programa democrático” del partido del nuevo jefe de Estado, la Unión Cívica Radical del Pueblo. En vez de conducir un riguroso análisis de clase del Gobierno actual, el PCA encuentra enseguida lo que ha encontrado siempre, en cada gobierno de la historia del país: los sectores “democráticos” y los sectores “reaccionarios”. El secreto consiste, entonces, en presionar a los primeros para que lleven a cabo el programa derrotando a los segundos. Es claro que, si algo caracteriza al oportunismo, es precisamente esta permanente adaptación a “los acontecimientos del día, a los virajes de las minucias políticas (olvidando) los intereses cardinales del proletariado [...] sacrificando estos intereses cardinales [...] por ventajas reales o supuestas del momento” (Lenin, 1908/1961). Estimular la presión de las masas hacia un gobierno claramente burgués tiene sentido solo en el ámbito de una estrategia global que apunte a develar su rol de explotador (en nuestro caso, el despotismo de clase que se ejercita detrás de las apariencias “democráticas”) y la necesidad de una transformación revolucionaria del sistema. Sin una estrategia alternativa tal, que tenga perfectamente claras las fases de transición a través de las cuales es necesario pasar para llegar al socialismo, las medidas tácticas que son adoptadas terminan necesariamente insertándose en el ámbito del sistema, y la práctica política termina caracterizándose por un empirismo oportunista y sin principios. Sin embargo, es evidente que un partido marxista que abandona el terreno de los principios deja de ser un polo de atracción para el proletariado y empieza a cerrarse, convirtiéndose en un verdadero obstáculo para esa *convergencia* de masas e ideas que la actual situación política argentina requiere. Sin este abandono de la estrategia revolucionaria por parte del PCA, tampoco podríamos explicarnos la extrema fragmentación de las fuerzas de la izquierda marxista, a la que se refiere Di Robbio.

Bibliografía

Codovilla, V. (1962, 21-22 de julio). Informe al Comité Central del PCA. [s.d.].

Codovilla, V. (1964/1972). *Trabajos escogidos*, Tomos 1 y 2. Buenos Aires: Anteo.

Di Robbio, E. (1965, 17 de septiembre). [Artículo]. *Marcha*, (Montevideo).

Espartaco [seudónimo de Aníbal Pinto]. (1964, enero-marzo). Crítica del modelo político de la “izquierda oficial”. *El trimestre económico*, 121.

Lenin, V. I. (1908/1961). Marxismo y revisionismo. En V. I. Lenin, *Obras Escogidas*, Tomo I. Moscú: El Progreso.

Marianetti, B. (1965). *Argentina. Realidad y perspectivas*. Buenos Aires: Platina.

Portantiero, J. C. (1964, abril-septiembre). Un análisis “marxista” de la realidad argentina. *Pasado y Presente*, 5-6, pp. 82-86, (Córdoba).

Viñas, I. (s.f.). [Artículo]. *Marcha*, (Montevideo).

El marxismo antihumanista*

Recientemente un semanario de actualidades se preguntaba si el marxismo había muerto. Luego de enumerar las nuevas tendencias en el plano teórico que acompañan a las fragmentaciones políticas del otrora aparentemente unido movimiento comunista internacional, concluía dubitativamente que antes que de muerte, se trataba tal vez de crisis y cuestionamiento.

Para algunos esta conclusión puede aparecer quizás como demasiado benévola, puesto que es difícil pensar que las graves disensiones que separan y hasta enfrentan a movimientos inspirados en el marxismo no tengan una influencia directa en la propia teoría marxista. Pero habría que preguntarse si una situación permanente de crisis no es el *modus vivendi* natural de una teoría que se postula también como praxis, vale decir, de una teoría que quiere interpretar para poder transformar el mundo. Como “método crítico” [“crítica despiadada de todo lo existente, despiadada en el sentido de que ella no debe detenerse ni ante las propias conclusiones ni ante el conflicto con el poder constituido” (Marx, 1844)] el marxismo mantiene su autonomía frente a los hechos políticos que contribuye a generar y su fuerza no depende estrictamente de los avatares de estos últimos aunque se alimente de ellos; tiene su propia historia, que aún permanece sin reconstruir. No debe sorprendernos que al desconcierto y a la confusión de ideas cada vez mayores del

* Extraído de Aricó, J. (1969, octubre). El marxismo antihumanista. *Los Libros*, pp. 20-22.

movimiento obrero internacional corresponda una influencia creciente del marxismo sobre la cultura contemporánea. Es difícil encontrar hoy un libro de economía, de teoría política, sociología o filosofía que no se refiera a Marx y al marxismo. Las obras y las teorías de Marx suscitan un interés particular y a diferencia de lo que ocurría a fines del siglo pasado y comienzos del presente, ese interés no es ya solo *interno* al movimiento socialista, sino también y fundamentalmente, exterior a él. Hay un proceso de universalización del marxismo y tanto Marx como Engels forman parte de los clásicos del pensamiento moderno hasta en los países capitalistas. El marxismo participa del Saber de nuestra época y todos somos, de una manera u otra, “marxistas”.

Pero esta universalización ¿no se habrá producido en perjuicio de su potencial crítico? ¿No será un signo de obsolescencia más que de vitalidad? Si, para referirnos a la práctica teórica de los partidos comunistas, el marxismo se ha convertido en algo tan vago que incluye obras dispares como el Programa del PCUS, el *Libro Rojo* de Mao o el “Testamento” de Togliatti, ¿no será que a fuerza de querer explicarlo todo ya no puede explicar nada? Para responder a las preguntas que le plantea la realidad política el marxismo se ve obligado a autocuestionarse, a inquirir sobre sus “orígenes”, a tratar de identificar el núcleo irreductible que lo define como teoría y como ciencia. Y todo esto provoca, como es natural, su propio desarrollo y maduración. A diferencia entonces de lo que podría indicarnos una observación superficial, es la actual crisis política del socialismo la que posibilita el vigor intelectual cada vez mayor que muestra el marxismo de los últimos años. A la pregunta por su muerte, el marxismo puede responder hoy con una afirmación: la de su nuevo desarrollo.

El redescubrimiento de los propios orígenes significa para el marxismo un cuestionamiento radical, producir el concepto de una *diferencia* que solo es auténtica a condición de ser *impura*. ¿Diferencia con respecto a qué? Con respecto a la filosofía clásica alemana y en especial con Hegel, que representa el último gran *sistema* filosófico. La pregunta por el marxismo nos retrotrae una vez más a la eterna cuestión de la relación Hegel-Marx como punto de partida para la búsqueda de los contenidos específicos y originarios de las elaboraciones de Marx en sentido

estricto, y a la vez –y simultáneamente– a las relaciones de este último con el “marxismo”. Pero esos contenidos deben ser buscados, aislados y categorizados en la obra en que los expresa más acabadamente: en *El Capital*. Es esta *la* obra de Marx, a la que consagró la mayor parte de su vida, y es por esta obra que debe ser juzgado, pues con ella esperaba “asestar a la burguesía en el plano teórico un golpe del que jamás podrá reponerse”. Si todo Marx está allí, la historia de esta obra, de su elaboración y publicación parcial en vida del autor, de la reelaboración y publicación *post mortem* de los tomos subsiguientes por Engels primero y Kautsky después, la historia de sus lecturas, la desventurada historia de los manuscritos publicados tardíamente –cuando ya habían echado raíces interpretaciones equívocas de *El Capital*– o aún vedados al lector y guardados en los armarios del Instituto Marx-Engels-Lenin de Moscú, constituiría sin duda alguna la espina dorsal de una verdadera historia del “marxismo”.

¿Cuál es la real significación de la “crítica marxiana” –y conviene recordar que ya desde joven Marx concibió a todos sus escritos teóricos como “críticas”: del Estado, la economía, la política, el derecho–? ¿Hasta qué punto constituye el *fin* de toda filosofía o es en realidad el comienzo de *la* filosofía? Estas son las preguntas a las que hay que responder si se quiere fundar teóricamente la especificidad irreductible del marxismo.

Las elaboraciones de Louis Althusser se instalan en este campo de problemas ya desde su primer libro (una selección de escritos de Feuerbach) hasta sus trabajos de mayor aliento: *La revolución teórica de Marx* (1967) y *Para leer El Capital* (1967), este último escrito en colaboración con un grupo de profesores de L'Ecole Normale Supérieure de París. Althusser afirma la existencia en Marx de una filosofía implícita, fundada por él en el mismo acto de fundación de su teoría de la historia, pero que esa filosofía debe aún ser construida. El lugar por excelencia “donde nos está permitido leer la filosofía de Marx” no es como podría pensarse sus trabajos estrictamente filosóficos, tales como los *Manuscritos* de 1844, por ejemplo, sino aquella obra a la que en modo alguno se podría definir como filosófica: *El Capital*. Los propósitos de Marx al escribirla estaban clara y taxativamente indicados en el prólogo con que la presentara al lector alemán: “la finalidad última de esta obra es [...] descubrir la ley

económica que preside el movimiento de la sociedad moderna”. Sería vano buscar en ella una filosofía del trabajo, de la libertad o de la necesidad, y ni siquiera una explicitación de los propios términos filosóficos que allí se emplean: apariencia, esencia, alienación, fetichismo, etc. Pero Althusser se propone leer *El Capital* como filósofo y descubrir lo que Marx no vio ni pudo ver, porque se limitó a dar *existencia práctica* a una filosofía que era absolutamente nueva en cuanto dejaba de ser ideología para acceder al rango de disciplina *científica*. La tarea fundamental de los marxistas es darle a esa filosofía su forma de existencia teórica, y es eso lo que ambiciona Althusser.

Leer *El Capital* como filósofo significa tratar de responder a la pregunta de si esta obra es una simple producción ideológica entre otras, “la imposición al dominio de la realidad económica, de las categorías antropológicas definidas en las obras filosóficas de juventud” o si *El Capital* representa de hecho la fundación “de una disciplina nueva, la fundación de hecho de una ciencia, y por lo tanto un verdadero acontecimiento, una revolución teórica que relega, a la vez, la economía política clásica y las ideologías hegeliana y feuerbachiana a su prehistoria, el comienzo absoluto de la historia de una ciencia (Althusser y otros, 1969, p. 20).

El proyecto althusseriano es por tanto esencialmente epistemológico. Se propone fundamentar el derecho del marxismo a postularse como saber objetivo y colocar al materialismo dialéctico en la base de toda tentativa de constitución teórica de las ciencias humanas y del conocimiento científico. Para ello es preciso fundar teóricamente una distinción entre conocimiento científico y conocimiento ideológico a partir de la heterogeneidad radical que separa a las categorías fundamentales correspondientes a ambos modos de producción conceptual: las categorías de “estructura” y de “totalidad expresiva”. Esta distinción lo lleva a establecer una rígida separación teórica entre las obras juveniles de Marx, que serían ideológicas, y las obras de madurez, en las que operaría con conceptos puramente científicos. Los principios de esa separación son extraídos del interior del propio marxismo, pues este no es para Althusser la verdad de un proceso histórico particular (la lucha teórico-práctica del proletariado) sino “disciplina de investigación científica [...] que no está más turbada por su propia génesis que por la evolución de la

historia que ha marcado con su intervención [... El marxismo] debe someterse igualmente, para ser comprendido, a la aplicación de principios marxistas de investigación” (Althusser, 1967, p. 50). Esta posición valorizadora de la autonomía formal del conocimiento científico significa un avance indudable de la problemática epistemológica marxista, pero comporta a la vez las mayores dificultades teóricas y prácticas. Ella le permite sostener una eficaz y brillante polémica con las ideologías que: a) reducen el marxismo a “historicismo”; b) conciben al conocimiento como “visión” o como “reflejo” en el cerebro de los procesos de lo real, en lugar de concebirlo correctamente como “producción”; c) reducen el marxismo a “pragmatismo”; o, d) “humanismo”. En sus últimos escritos, protestando por la falsa identificación de que fuera objeto por sus críticos, Althusser rechaza también al estructuralismo por ser una “ideología formalista de la combinatoria que explota y, por tanto, compromete, cierto número de progresos técnicos reales que se dan dentro de algunas ciencias” (Althusser, 1969, p. 3).

Su análisis del modo de producción de los conocimientos ideológicos y su elaboración del concepto de *estructura* constituyen las premisas necesarias para una investigación más amplia (de las que sus obras son apenas “*simples comienzos*”, reconoce modestamente Althusser) tendiente a fundar una dialéctica concebida como lógica científica y como teoría general del conocimiento científico. Una investigación encarada de esta manera tiene el mérito indiscutible de explicitar las condiciones en que la dialéctica podría ser inteligible como lógica científica y sacaría al eterno problema de la dialéctica marxista del impasse teórico en el que todavía está encerrada. Pero para ello es preciso aceptar la noción de ciencia que nos ofrece Althusser. Y aquí está el núcleo de las mayores dificultades de la tentativa del filósofo francés. La “reducción” althusseriana, que rechaza la experiencia vivida como “ideológica” y que relaciona el objeto del conocimiento a las condiciones de su producción “de una manera que recuerda mucho la empresa progresiva y constituyente de Kant”, señala Badiou (1969, p. 35), solo es posible a partir de la extensión al campo de las ciencias humanas de las características esenciales que distinguen al conocimiento científico en el campo de las ciencias físicas y matemáticas. Aquí están las raíces del antihumanismo althusseriano

y de su teoría de la producción de los conocimientos como una especie de esquematismo práctico. La filosofía del concepto, esbozada por Althusser prosiguiendo la obra de los maestros de la epistemología y de la historia de la ciencia moderna en Francia (Bachelard, Koyré, Cavaillès, Canguilhem) “se parece mucho a la exhibición del campo estructurado del saber como campo multitrascendental sin sujeto” (Badiou, 1969, p. 35). El hombre tiende a ser excluido cada vez más de la estructura teórica de las ciencias humanas.

La teoría del conocimiento científico que se proponga la reducción de la experiencia vivida a la realidad, implica no obstante una determinada concepción de la realidad y solo puede ser aceptada a condición de compartir esta última. Althusser pareciera haber soslayado por completo este problema y sin embargo es con referencia a él que puede plantearse una objeción radical. La manera intelectualista (quizás fuera mejor decir “teorizista”, como parece reconocer autocriticamente el mismo Althusser en sus últimos escritos) en que formula el problema del conocimiento lo lleva a otorgar a la experiencia gnoseológica, depurada de toda “ideología”, el privilegio ontológico de constituir la única vía de acceso a la realidad. Como señala acertadamente un crítico, “la aspiración a reducir la experiencia vivida a la realidad presupone la existencia de una realidad que sería realmente tal una vez suspendidos los procesos de proyección de la conciencia sobre la realidad que son el resultado de las acciones que nacen de sentirse en cierto modo en ella; de una cierta conciencia de ella. La dificultad no consiste tanto o solamente en admitir que se pueda tener un conocimiento objetivo de lo real, cuanto en admitir la objetividad de lo real que quiero conocer objetivamente” (Barale, 1969).

Pero si la realidad es siempre y en todo momento la expresión de una cierta conciencia ideológica, el proyecto althusseriano, que se esfuerza por expulsar a la ideología del campo de la ciencia, ¿no lo hace a costa de introducir subrepticamente una ideología implícita? El reconocimiento en sus últimos escritos de las limitaciones de la definición de filosofía como “teoría de la práctica teórica”, puesto que soslaya la otra relación fundamental entre filosofía y *política*, ¿no afecta profundamente al conjunto de sus elaboraciones?

Es precisamente aquí, en las relaciones de la filosofía con la política

donde aparece la mayor limitación de Althusser, donde mayores son sus lagunas y “espacios” y más dogmático aparece su pensamiento. Quizás sean esos vacíos conceptuales los que lo impulsan a adherir tan acríticamente al accionar político del Partido Comunista Francés del cual es hoy su filósofo oficial.

Bibliografía

Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.

Althusser, L.; Balibar, E. y otros (1969). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.

Badiou, A. y Althusser, L. (1969). *Materialismo histórico y materialismo dialéctico*. Córdoba: Pasado y Presente.

Barale, M. (1969). Sul rapporto di scienza e ideologia in Althusser. *Aut-Aut*, 1(111), 26-39.

Marx, K. (1843/1844). Carta a Arnold Ruge. *Deutsch-Französische Jahrbucher*.

Esponaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci*

1. Iniciamos esta sección publicando algunos textos de Antonio Gramsci referidos a la experiencia de los consejos de fábrica turineses durante el llamado “bienio rojo” de 1919-1920. Excepto “Esponaneidad y dirección consciente” (Gramsci, 1973, pp. 136-139, 1977, 2000), que es una aguda reflexión sobre esta misma experiencia escrita en la cárcel más de diez años después, el resto de los trabajos aparecieron como artículos en el semanario *L’Ordine Nuovo* y constituyen una de las expresiones más ricas y sugerentes del “movimiento soviético” protagonizado por el proletariado europeo al influjo avasallador de la revolución bolchevique.

La tesis fundamental sostenida por la revista turinesa, de la que Gramsci era el principal animador, es a la vez un reflejo y un desarrollo teórico de una elaboración común a las organizaciones revolucionarias surgidas de la crisis de la socialdemocracia europea. Todas ellas consideraban al sistema de los consejos como un 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. La república conciliar se les aparecía como la forma de poder capaz de asegurar el tránsito más directo (y “menos doloroso”, enfatizaba Lenin) al socialismo, en cuanto sistema social que se caracteriza

* Extraído de Aricó, J. (1973, abril-junio). Esponaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci. *Pasado y Presente. Revista Trimestral de Ideología y Cultura*, 4(1), 87-101, nueva serie, (Córdoba).

por el autogobierno de los trabajadores y por la paulatina superación de la división de los hombres entre gobernantes y gobernados.

2. Durante los primeros años que sucedieron a la Revolución de Octubre, la idea de soviétismo estaba unida indisolublemente a la de comunismo y constituía el rasgo definitorio que distinguía a los comunistas de los socialdemócratas. ¿Podía introducirse el socialismo a través de un uso radical del parlamento y de las instituciones de la democracia liberal burguesa, o era necesario en cambio destruir tales instituciones y sustituirlas por un Estado basado en las nuevas formas de la democracia proletaria que los consejos estaban expresando? El movimiento obrero europeo se dividió en torno a esta cuestión. Aquellos socialdemócratas más preocupados por la realización concreta del socialismo, como Kautsky por ejemplo, llegaron hasta a reconocer la excepcional importancia de los consejos como *organismos de combate* del proletariado en la lucha por el poder, pero rechazaron la tentativa de transformarlos en *órganos de poder*. No pertenecía a su horizonte teórico la idea de una “democracia directa”, que en su opinión estaba absolutamente en contradicción con los requerimientos de una sociedad industrial moderna. La democracia conciliar estaba condenada –según ellos– a desembocar en la desintegración social y en la ineficiencia económica, o en el dominio incontrolado de un dictador o de una burocracia experta. El socialismo, por lo tanto, solo era posible a partir de la utilización en favor del proletariado de las instituciones democrático-parlamentarias, consideradas como “neutras” y susceptibles de ser llenadas de un contenido distinto.

Para los comunistas en cambio, el proletariado debía crear sus propias instituciones políticas de masa que posibilitaran su conversión en clase dirigente mediante el control de la estructura social y política y a través de una experiencia de democracia directa, prefiguradora de las nuevas formas socialistas de poder. Los consejos debían ser las células constitutivas de un nuevo poder estatal, capaz de incorporar a la mayoría de los trabajadores a una actividad autónoma y creadora. Solo una organización como el consejo, en la que un grupo social se unificaba a partir de su condición inmediata en la fábrica, en la aldea campesina, en la unidad militar, etc., podía estar en condiciones de disciplinar permanentemente a las masas, educándolas en una nueva forma de

gestión del poder. De ese modo, el consejo resultaba ser la base concreta (y no formal) en la cual las masas trabajadoras se educaban en el autogobierno y se capacitaban para constituirse en clase dirigente, destruyendo la máquina social y política del Estado burgués. Afirma Gramsci (1919/1973b, p. 106-110): “Después de las experiencias revolucionarias de Rusia, Hungría y Alemania el Estado socialista no puede encarnarse en las instituciones del Estado capitalista, sino que es una creación fundamentalmente nueva con respecto a estas y con respecto a la historia del proletariado”. No es suficiente sustituir el personal dirigente en el aparato del Estado para transformarlo: la sociedad capitalista no admite una transformación real del poder en sus centros decisivos. Organizadas para asegurar la reproducción del sistema, las instituciones burguesas son irreductibles a una política que propugne la destrucción de la organización capitalista del trabajo, que cuestione el uso capitalista de la escuela, que intente superar la división de la realidad social en esferas independientes y autónomas de lo económico y lo político. El sistema capitalista, en suma, no admite una subversión tal de la sociedad que conduzca al cuestionamiento de la división entre poderes de decisión y tareas de ejecución, entre intelectuales y trabajadores manuales, entre gobernantes y gobernados. Aquí reside el límite infranqueable de “variabilidad” del sistema. En consecuencia, para el marxismo revolucionario, la consigna de la “conquista del Estado” solo puede significar una única cosa: “la creación de un nuevo tipo de Estado, generado por la experiencia asociativa de la clase obrera, es decir por los consejos, y la sustitución por este del Estado democrático-parlamentario” (Gramsci, 1919/1973b, pp. 106-110).

3. De 1918 a 1921 la lucha por la instauración de gobiernos basados en el sistema de consejos impulsó el movimiento de masas más formidable que conociera la historia de la Europa moderna. Surgen consejos en Alemania, Hungría, Inglaterra, Italia, etc., que no logran, sin embargo, asumir el control total del aparato del Estado. El fracaso de la revolución en Alemania y Hungría, la derrota del proletariado en Italia, luego de las ocupaciones de fábricas, etc., abre el camino para una recomposición conservadora y reaccionaria de las estructuras capitalistas desquiciadas por la irrupción de las masas obreras. Surgen regímenes fascistas en

toda la Europa central y el movimiento obrero es aplastado sin piedad. La Rusia soviética fue aislada y abandonada a sus propias fuerzas. El precio que tuvo que pagar para poder subsistir en medio del atraso de su vida rural y de la disgregación de su clase obrera a consecuencia de años de guerra civil, fue la decapitación del soviétismo. El frágil equilibrio instituido en 1917 entre las organizaciones del partido y del Estado y los soviets se rompió iniciándose un proceso irreversible de vaciamiento de poder de las instituciones soviéticas, reducidas en adelante a la condición de envolturas formales de una dictadura ejercida primero por el partido y luego por un hombre, *en nombre y por cuenta* del proletariado. El sujeto del poder dejó de ser la clase obrera y su lugar fue ocupado por un nuevo estrato dirigente, detentador a la vez del control del aparato del partido y del Estado. La burocracia “socialista” (sic), construyó un régimen a su imagen y semejanza y pugnó por perpetuarse en el poder, destruyendo implacablemente todos los obstáculos que pudieran interponérsele. Para ella, la transformación de un país atrasado en un país industrial era una tarea lo suficientemente grande como para justificar cualquier abuso de poder.

Es imposible analizar aquí el conjunto de circunstancias que posibilitaron la progresiva extinción de la democracia socialista en la URSS. Simplemente, vale la pena señalar que la desaparición del soviétismo condujo a una monstruosa distorsión del objetivo esencial del socialismo en la práctica política y a la sustitución del marxismo por una ideología justificadora en la teoría. En adelante, ya no se trataba de crear las condiciones para superar la desigualdad política y social de los hombres estableciendo un sistema basado en el autogobierno de los trabajadores. El socialismo no era sino una mera prolongación superestructural de una base económica *ya revolucionada* por el traspaso al Estado del conjunto de los medios de producción. La utopía comunista de una sociedad sin Estado, dirigida por hombres emancipados de un poder político ajeno, resultaba postergada *sine die*.

4. En síntesis, el movimiento conciliar apareció en la década del veinte como un intento de resolución de los problemas planteados por la crisis del capitalismo y de la socialdemocracia europea. “En la realidad contradictoria de la historia social europea, el soviétismo fue una

experiencia valiosa y una gran idea-fuerza, la única que podía indicar el camino para evitar la restauración capitalista, la reconstitución de un sistema imperialista mundial y la recuperación de la dominación ideológica incontestada de las élites del poder” (Salvadori, 1972). En cuanto indicaba un objetivo necesario para dar sentido real a la lucha anticapitalista, el movimiento conciliar posibilitó el surgimiento de una real vanguardia revolucionaria. Los consejos fueron las instituciones que permitieron a la vanguardia dejar de ser un órgano externo al proletariado y transformarse efectivamente en su parte más avanzada. Las masas entraban en contacto con esa vanguardia reflejando su propio grado de experiencia real, creando de ese modo las condiciones para superar la relación pedagógica abstracta y autoritaria que había caracterizado a la socialdemocracia.

La teoría de los consejos (que en tal sentido debe ser considerada como el componente esencial de la teoría marxista del Estado), permite articular el pensamiento revolucionario con el concepto proletario de democracia, ofreciéndole una fórmula concreta de resolución práctica. La democracia obrera podrá tener vigencia solo si el proletariado logra adueñarse de las condiciones y de la organización del aparato productivo. Recién entonces tendrá sentido hablar de la conquista del poder en la sociedad, dado que una clase obrera que no se haya emancipado de la división jerárquica del trabajo en la fábrica no podrá tampoco emanciparse de la división *capitalista* del trabajo en la sociedad, aunque como ocurre hoy en los países llamados “socialistas” haya sido abolida legalmente la propiedad privada de los medios de producción. Para el proletariado, conquistar la propia autonomía como clase significa subvertir la escala jerárquica impuesta por la división capitalista del trabajo humano, adueñarse de los instrumentos de producción y autodeterminar las condiciones y formas en que se crean los bienes necesarios a la sociedad. Es verdad que un proceso semejante presupone necesariamente la conquista del poder del Estado y fue un mérito indiscutible de los bolcheviques rusos haber defendido tenazmente esta verdad frente a la socialdemocracia reformista. Pero la historia nos ha enseñado también que la conquista del poder no siempre es el umbral del socialismo.

El sistema de los consejos fue por ello la expresión histórica “concreta” de la aspiración del proletariado a la propia autonomía y a la conquista de una democracia obrera efectiva. Cuando la lucha obrera fue derrotada y comenzó el largo período de la estabilización del capitalismo, era lógico que la experiencia consular quedara sepultada en los recuerdos de los viejos militantes revolucionarios de la década del veinte y que la simple mención de la palabra *consejo* provocara malestar en los medios de izquierda oficiales (tanto comunista como socialista).

Hoy, la recuperación del proletariado europeo, las luchas revolucionarias en los países dependientes, el malestar creciente en el interior de los países mal llamados socialistas, reflota nuevamente la temática y reclama de nosotros la reubicación histórica de una experiencia formidable de la clase obrera, que está unida indisolublemente a la esperanza de una vigencia real del socialismo en el mundo.

En el terreno teórico, la discusión acerca de los “consejos” tiene el privilegio de remitirnos necesariamente al punto nodal de entronque y de verificación de los problemas fundamentales de una estrategia y de una táctica revolucionarias: los problemas del aparato del Estado y de sus centros decisivos de poder; de las relaciones entre democracia directa y democracia representativa; los distintos niveles en que se sitúa el movimiento real de las masas y la posibilidad de una síntesis social que los convierta en un verdadero bloque histórico de fuerzas revolucionarias; la democracia socialista y la necesidad de una pluralidad de instituciones para que aquella pueda expresarse plenamente otorgando a las masas el poder de control; finalmente, el problema del poder, de cómo tomarlo y de cómo mantenerlo.

5. Antonio Gramsci es, sin duda, en el ámbito del movimiento obrero europeo, el “traductor” más original y profundo de la experiencia soviética. Hay dos artículos incluidos en nuestra selección, “Democracia obrera” (Gramsci, 1919/1973a, pp. 103-106) y “El programa de L’Ordine Nuovo” (Gramsci, 1920/1973, pp. 129-135), en los que se evidencia claramente el esfuerzo por traducir el “leninismo” a la realidad de la sociedad italiana de posguerra. Para Gramsci la importancia histórica universal de la Revolución de Octubre, y por lo tanto del leninismo, reside en haber recuperado y realizado prácticamente las conclusiones teóricas que

Marx y Engels extrajeron de la experiencia de la Comuna de París y que el socialismo reformista había sepultado, o sea la tesis de que *la clase obrera no puede simplemente apoderarse de la máquina estatal y hacerla funcionar en su propio beneficio*. El hecho esencial de la revolución rusa “es la instauración de un nuevo tipo de Estado: el Estado de los consejos [...] Lo demás es pura contingencia” (Gramsci, 1955, p. 142). Ya en el segundo número del semanario, Gramsci apunta a una búsqueda que se concretará en la idea de los consejos de fábrica. Dice Gramsci (1955, p. 373):

La historia de la lucha de clases ha entrado en una fase decisiva después de las experiencias concretas de Rusia: la revolución internacional adquirió forma y cuerpo desde el momento que el proletariado ruso inventó (en el sentido bergsonianiano) el Estado de los consejos, excavando en su experiencia de clase explotada, extendiendo a la colectividad un sistema de ordenamiento que sintetiza la forma de vida económica proletaria organizada en la fábrica en torno a los comités internos y la forma de su vida política organizada en los círculos de barrio, en las secciones urbanas y de aldea, en las federaciones provinciales y regionales en que se articula el Partido Socialista.

En “Democracia obrera”, Gramsci encuentra una forma particular, no doctrinaria sino esencialmente política, de resolver esta preocupación por las formas propias en que se debe expresar el movimiento obrero en su lucha por el poder. Había que encontrar un camino de acceso que no fuese el producto del acto arbitrario de una organización que se autoproclame revolucionaria, un acto de jacobinismo que desemboque luego en una dictadura que sustituya y reprima a la propia clase obrera. “La revolución es comunista solo si existe en las masas la voluntad de introducir en las fábricas el orden proletario, de hacer de la fábrica la célula del nuevo Estado, de construir el nuevo Estado como reflejo de las relaciones industriales del sistema de fábrica” (Gramsci, 1919/1973a, pp. 103-106). La revolución social es un proceso histórico generado “desde abajo”, desde la fábrica que es el núcleo esencial del proceso productivo en la sociedad capitalista. ¿Pero existía en Italia una institución obrera que fuera capaz

de transformarse en órgano de poder y generadora de un nuevo Estado? ¿Había un germen de gobierno de los soviets en Turín, que era la ciudad que concentraba a gran parte de la industria italiana? La originalidad del artículo “Democracia obrera” reside en haber respondido afirmativamente a esa pregunta, planteando el problema de las comisiones internas de fábrica como los órganos potenciales del poder proletario en un nuevo sistema de democracia obrera. En un discurso pronunciado tres días después de la aparición del artículo se encuentran sintetizados los elementos fundamentales de la elaboración gramsciana¹:

Para que la revolución de simple hecho fisiológico y material se transforme en un acto político e inicie una nueva era es preciso que se encarne en un poder ya existente cuyo desarrollo estaba frenado por las instituciones del viejo orden. Este poder proletario debe ser emanación directa, disciplinada y sistemática de las masas trabajadoras obreras y campesinas. Es necesario por lo tanto sistematizar una forma de organización que absorba y discipline permanentemente a las masas obreras: los elementos de esta organización deben ser creados en las comisiones internas de fábrica, según las experiencias de la revolución rusa y húngara y según las experiencias pre-revolucionarias de las masas trabajadoras inglesa y norteamericana, que a través de la práctica de los comités de fábrica han iniciado la educación revolucionaria y el cambio de psicología que, según Karl Marx, deben ser considerados el síntoma más prometedor de la realización comunista. El prestigio que irradia el Partido Socialista debe ser dirigido a dar forma revolucionaria a esta organización, a convertirla en una concreta expresión del dinamismo revolucionario en marcha hacia las máximas realizaciones [...]. Es preciso iniciar la educación concreta soviética de la clase obrera convirtiéndola en experta constitucionalmente y capaz de ejercer la dictadura proletaria (Gramsci; citado en Spriano, 1963, pp. 42-43).

1. Discurso pronunciado en la Sección turinesa del Partido Socialista Italiano el 27 de junio de 1919.

Una vez lanzada la idea de la transformación de las comisiones internas en consejos obreros de fábrica, *L'Ordine Nuovo* se convierte en el eje teórico y práctico de un movimiento de masas que se expande rápidamente por las fábricas de Turín. Sus redactores popularizaron en las asambleas obreras las experiencias soviéticas y contribuyeron a que el primer consejo obrero surgido en la fábrica Brevetti de Fiat fuera seguido por la constitución de organismos similares en la mayoría de las fábricas turinesas. Desde ese momento *L'Ordine Nuovo* fue el periódico de los consejos de fábrica. Su programa de acción hacía de él un centro propulsor de ideas que educaba a la clase en el espíritu internacionalista de la revolución europea, orientándola hacia la conquista de su plena autonomía como clase. Se establece así una relación entre espontaneidad y dirección consciente, entre masas y vanguardia absolutamente inédita en la tradición socialista italiana, caracterizada siempre por una concepción aristocrática, iluminista y tutelar de las masas proletarias.

Por primera vez en la historia del movimiento obrero italiano, dentro del proletariado de fábrica, en el seno mismo de la producción industrial, se plasma un proceso de autogestión de las masas, de creación de nuevas instituciones que se plantean el control obrero y que educan a la clase en la lucha revolucionaria y en la destrucción del orden capitalista. Entre *L'Ordine Nuovo* y los obreros que popularizaban sus ideas-fuerzas se estableció una dialéctica de dirección y espontaneidad fundada en el rechazo de la repetición mecánica de las verdades doctrinarias, que no confundía la política con las disquisiciones científicas o teóricas, que se aplicaba, como anota Gramsci (1973, pp. 136-139),

[...] a hombres reales, formados en determinadas relaciones históricas, con determinados sentimientos, modos de concebir, fragmentos de concepciones del mundo, etc., que resultaban de las combinaciones 'espontáneas' de un determinado ambiente de producción material [...]. Este elemento de 'espontaneidad' no se descuidó ni se despreció: fue *educado*, orientado, depurado de todo elemento extraño que pudiera corromperlo, para hacerlo homogéneo, pero de un modo vivo e históricamente eficaz, con la teoría moderna.

Ninguna iniciativa era adoptada si antes no había sido ensayada en la realidad, si antes no se había sondeado a través de los más variados medios la opinión de los obreros. “Por ello nuestras iniciativas tenían casi siempre un éxito inmediato y amplio y aparecían como la interpretación de una necesidad sentida y generalizada y nunca como la fría aplicación de un esquema conceptual” (Gramsci, 1973, pp. 136-139).

6. La originalidad de *L'Ordine Nuovo* reside por lo tanto 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 Leon al anarquismo. Antes que un órgano de corriente política –del Partido Socialista, al que Gramsci y su grupo pertenecían en esos momentos– la revista fue el órgano teórico más importante del movimiento soviético italiano. La “libertad” de pensamiento del grupo les permitió conducir una lucha concreta y efectiva contra la mentalidad paternalista de la dirección socialista, contra su tendencia a la esclerosis organizativa e intelectual. De ahí que la revalorización de la importancia de la espontaneidad revolucionaria y de la necesidad de educarla siguiendo un método que ensayaba en la acción la universalidad de una teoría, su grado de “traducibilidad” a un contexto histórico-geográfico distinto, fuera el blanco preferido de las críticas al grupo, acusado de “espontaneísta” y “sindicalista”.

La heterogeneidad ideológica del grupo animador del *Ordine Nuovo* constituía también otro motivo de crítica para los santones socialistas, acostumbrados a las viejas prácticas de la polémica retórica y banal. En torno a la revista se recompone un conjunto de fuerzas hasta entonces divididas por sus orientaciones y tradiciones ideales (anarquistas, socialistas, sindicalistas, etc.), que coinciden en la lucha contra el reformismo y el burocratismo de las direcciones sindicales, contra el sectarismo y la ceguera de los partidos políticos. Las diferencias de criterios y de tradiciones no impiden la colaboración de este “campo de fuerzas revolucionarias” que reconoce en los consejos surgidos en Europa y en Turín el punto de referencia ideal, el terreno natural de experimentación de sus proposiciones políticas. Este estilo de trabajo absolutamente original en

la tradición política italiana, que tiene su matriz teórica en la concepción gramsciana de la unidad social de la clase obrera surgida de la fábrica, caracterizó al movimiento ordinovista en su lucha contra la visión sectaria de la relación entre las masas y la dirección política, le dio un tono iconoclasta que irritaba la poltronería intelectual de los Treves y los Turati. Polemizando con los dirigentes sindicales, temerosos de perder el control burocrático sobre sus afiliados, o con los dirigentes socialistas, acostumbrados a pensar en el partido como el único y legítimo centro de poder obrero, Gramsci defendía su idea-fuerza del proceso revolucionario como un proceso de masas. Y a quienes batían el parche sobre el “espontaneísmo” y el “sindicalismo” del *Ordine Nuovo*, Gramsci respondía que la única equivocación que había cometido la revista era la de “creer que la revolución comunista puede ser hecha solo por las masas, y que no pueden hacerla ni un secretario de partido ni un presidente de república a golpe de decretos. Parece ser que esta fue también la opinión de Karl Marx y de Rosa Luxemburg, y es hoy la de Lenin, todos los cuales son, para Treves y Turati, anarcosindicalistas” (Gramsci, 1955, p. 489).

Es verdad que el reconocimiento del valor de la acción espontánea de las masas obreras será una posición permanente de la revista y del pensamiento de Gramsci. Sin embargo, sería erróneo buscar en este reconocimiento una causa puramente ideológica, de raíz soreliana. El texto sobre “Espontaneidad y dirección consciente” (Gramsci, 1973, 1977, 2000), que aunque escrito varios años después es absolutamente coherente con los de la época ordinovista, evidencia claramente que, a diferencia de Sorel, Gramsci concibe a la acción espontánea como un proceso ni arbitrario ni artificial, sino históricamente necesario, como un *nivel* de concreción de los sentimientos populares surgido de la “experiencia iluminada por el sentido común”. De ahí que entre “espontaneidad” y “dirección consciente”, o sea entre las acciones aparentemente inorgánicas de las masas y la actividad educadora sistemática de un grupo dirigente, no haya una diferencia *cuantitativa*, sino meramente *cuantitativa*, de grado y no de calidad. Uno y otro nivel son, para Gramsci, mutuamente reductibles. No hay una dirección única en el proceso histórico por la cual las luchas sociales deben solo producirse a partir de las organizaciones preexistentes que las generen; la

experiencia conciliar en Rusia y en Europa central estaba demostrando que eran las luchas sociales las que creaban en forma “espontánea” (vale decir, de manera imprevista) sus propias organizaciones. No es verdad entonces que la preexistencia de formas organizativas constituya un presupuesto para la acción de masa organizada; en la historia de las luchas sociales hay momentos de ruptura en los que surgen nuevos movimientos a través de los cuales las masas intentan resolver sus exigencias de orientación política y de organización. Son movimientos que resultan de las combinaciones “espontáneas” de un determinado ambiente de producción material, de la unificación de elementos sociales dispares. Es esta heterogeneidad, sin duda, la que impulsa a las organizaciones políticas a considerarlos como ciegos y por tanto rechazables, sin comprender que por el hecho mismo de surgir de un “determinado ambiente de producción material” tales movimientos no son arbitrarios ni artificiales, sino históricamente necesarios.

El movimiento de los consejos de fábrica, en particular, intentaba dar cuenta de un proceso real verificado en el desarrollo del sistema de fábrica. Como señala Gramsci en una nota de los *Cuadernos de la Cárcel*,

[...] el hecho de que una división del trabajo cada vez más perfecta reduzca objetivamente la posición del trabajador en la fábrica a movimientos de detalle cada vez más “analíticos”, de modo tal que a cada individuo se le escape la complejidad de la obra común, y en su conciencia su propia contribución se deprecie hasta parecer fácilmente sustituible a cada instante; el hecho de que al mismo tiempo el trabajo concertado y bien ordenado dé como resultado una mayor productividad “social” y de que el conjunto del personal de una fábrica deba concebirse como un “trabajador colectivo”; estos hechos *son los presupuestos del movimiento de fábrica que tiende a convertir en “subjetivo” lo que ya se está dando “objetivamente”* (Gramsci, 1952, p. 79).

Gramsci advierte que el proceso revolucionario no puede comprometer simplemente a los instrumentos de la superestructura del Estado burgués, que las organizaciones tradicionales de la clase obrera como el partido y el sindicato tienen un carácter transitorio e históricamente

determinado que las coloca “en el campo de la democracia burguesa” y que les veda la posibilidad de llevar adelante el proceso de homogeneización de la clase que las estructuras de la sociedad industrial están facilitando a nivel de la fábrica. Plantearse el problema del poder significa para Gramsci plantearse la necesidad de nuevas organizaciones de fábrica y del control por la clase obrera del proceso productivo.

De la experiencia de los soviets rusos, alemanes y húngaros, de los *Shop Stewards Committees* ingleses, de los sindicalistas revolucionarios norteamericanos, de Lenin, Sorel, De Leon y otros, Gramsci recoge aquellos elementos ideológicos que le permiten sustentar teórica y prácticamente la lucha por la creación de nuevas instituciones de la clase obrera que reflejen la estructura industrial capitalista, que se desarrollen a partir de la fábrica, que sean expresiones de la vida en su interior y de la conciencia de “productor” subyacente en el obrero de fábrica. Creo que la coherencia teórica y práctica de Gramsci debe ser buscada aquí, en esta recuperación bastante original de la tradición de los grandes maestros revolucionarios a partir del “presente” de la acción histórica y de las necesidades que este presente plantea.

La recuperación de la fábrica y la importancia central de la acción en la estructura del sistema fijan sin duda la fuerza y la limitación del pensamiento del Gramsci “ordinovista”. La fuerza, porque el reconocimiento de que el movimiento proletario debe expresarse bajo formas propias, debe dar vida a sus propias instituciones, no es sino otro modo de expresar la hipótesis marxiana que afirma que la emancipación de la clase obrera solo puede ser obra de los mismos obreros². Es esta hipótesis del crecimiento de la clase como sujeto político directo la que le permitía redimensionar el papel de las organizaciones políticas y sindicales y teorizar un proceso revolucionario cuyo eje estaría constituido por el propio proletariado en el acto mismo de gestión del proceso productivo. Cuando varios años después volvió a reflexionar sobre la experiencia ordinovista, Gramsci (1971, p. 51) señaló que sus méritos esenciales habían sido: 1) haber sabido “traducir” en un lenguaje histórico italiano los principales postulados de la doctrina y de la táctica de

2. Consigna incorporada por Marx a los *Estatutos generales de la Asociación Internacional de Trabajadores*.

la Internacional Comunista. Y en los años 1919-1920 esto significaba la consigna de los *consejos de fábrica* y del *control de la producción*, o sea la organización de masas de todos los productores para la expropiación de los expropiadores, para la sustitución de la burguesía por el proletariado en el gobierno de la industria y por lo tanto, necesariamente, del Estado; 2) haber sostenido en el seno del Partido Socialista el programa *integral* de la Internacional Comunista, incluyendo también *la defensa del sistema de los consejos*, y no solo algunas partes de este programa, como ocurrió con las demás corrientes que luego confluyeron con los ordinovistas en la formación del Partido Comunista Italiano.

Sin embargo, esta recuperación de la fábrica es hecha a partir de una concepción más historicista que dialéctica, desde una perspectiva determinista de la evolución social en la que el consejo de fábrica aparece como un desarrollo “natural” y casi obligatorio del proceso productivo (Cf. Tomasetta, 1971, p. 222). Hay una tendencia pronunciada –corregida en parte en los escritos posteriores– a concebir el proceso productivo no bajo su forma específica de organización *capitalista* de la producción en la que despotismo y racionalidad, por una parte, explotación y alienación, por la otra, representan binomios indisolubles, sino bajo una forma bastante más general, y de validez universal como modelo de organización en una sociedad comunista. “La unidad entre desarrollo técnico e intereses de la clase dominante [dice Gramsci] es solo una fase histórica del desarrollo industrial, debe ser concebida como transitoria. El nexo puede disolverse; la exigencia técnica puede ser pensada concretamente al margen de los intereses de las clases dominantes, y aun más, unida a los intereses de las clases todavía subalternas” (Gramsci, 1952). Pero la nueva síntesis entre desarrollo técnico y clases subalternas, encarnada en el consejo de fábrica, no pone necesariamente en cuestión la organización capitalista de la producción sino apenas *su dirección*. Debido al crecimiento de las capas medias improductivas y a la transferencia de los poderes de decisión a las instituciones políticas del Estado burgués, donde reina la corrupción y la mistificación de los antagonismos de clase, la sociedad industrial está amenazada de disgregarse. El proletariado es la única categoría social que puede evitar esa disgregación puesto que no puede vivir sin trabajar, “y sin trabajar metódica y ordenadamente”.

En la fábrica se crea “la unidad psicológica de la clase proletaria” y se desarrollan los elementos que concluyen en la formación del “obrero colectivo”; es en la fábrica donde la clase obrera “deviene un determinado ‘instrumento de producción’ en una determinada constitución orgánica”. Es por ello que el proletariado es el único capaz de revertir el proceso de disgregación social haciendo que el poder industrial retorne a la fábrica, que el sistema industrial sea depurado de la “banda de aventureros y de políticos mercenarios”, para asegurar su traspaso a la sociedad comunista. Y solo puede hacerlo encarnándose en una forma de poder que constituye la célula del nuevo Estado proletario, la base del nuevo sistema representativo: el sistema de los consejos. Es esta opción de fondo en favor de la organización económica, de las exigencias productivas y de la primacía moral de la fábrica lo que lleva a Gramsci a privilegiar el consejo de fábrica frente al partido político y al sindicato profesional.

La aceptación acrítica del progreso tecnológico como neutral e independiente de la especificidad de la relación de producción y como motor del desarrollo de la sociedad condujo a Gramsci a teorizar la posibilidad de un pasaje del viejo al “nuevo orden”, salvando la continuidad histórica y dejando inmutable el centro estructural del despotismo, o sea la fábrica con su racionalidad capitalista, con su organización autoritaria, con su parcelización y alienación del trabajo. El proceso revolucionario que él concibe acaba así por coincidir con una revolución como evolución (Cf. Tomasetta, 1971, p. 222).

Esta limitación del pensamiento del Gramsci ordinovista, que oscilaba entre el espontaneísmo controlado de Rosa Luxemburg y el centralismo organizado de Lenin, que no siempre lograba distinguir claramente los consejos como “órganos técnicos de la producción y del ordenamiento industrial” de los consejos como “órganos políticos de la clase obrera en lucha contra el capital”, que poniendo el acento en el crecimiento de la clase como sujeto político directo subestimaba la importancia de la formación y de la organización del partido histórico de la clase obrera, era también la limitación práctica del movimiento, como se evidenció bastante nítidamente cuando la realidad nacional demostró estar más atrasada que la vanguardia turinesa. Los consejos no pudieron resistir la ofensiva combinada de los patrones y del

Estado y fueron derrotados ante la indiferencia del Partido Socialista, la satisfacción apenas oculta de las direcciones sindicales y la pasividad del resto de la clase obrera italiana.

7. La derrota del movimiento conciliar y el acceso al poder del fascismo coincidió con la derrota del sovietismo en toda Europa, excepto Rusia, y obligó a un replanteo global de una estrategia hasta entonces de ofensiva. Gramsci fue sin duda el marxista “occidental” que más profundamente indagó sobre las causas de esta derrota y las lecciones que ella arrojaba. En 1919 sus concepciones se fundaban en la creencia de que el capitalismo habría de derrumbarse rápidamente y de que el movimiento de los consejos desembocaría en la dictadura del proletariado. La maduración en la clase obrera de una voluntad del poder, de una férrea disposición hacia la conquista del Estado la mostraba como una clase hegemónica, o sea como el sujeto político directo del proceso revolucionario. Frente a ella, al partido le correspondía actuar como una vanguardia intelectual y moral, como un *instrumento* de educación y de dirección política, de síntesis ideológica de una conciencia que no necesitaba de mediaciones puesto que surgía de la propia experiencia de la clase, de su autoidentificación como alternativa revolucionaria. Luego de la derrota del movimiento obrero, el acento se desplazará de la clase al partido, a la necesidad de la formación de un núcleo dirigente del proletariado italiano, capaz de soportar las duras condiciones impuestas por el fascismo y a la vez de crear, mediante una permanente labor de interpretación de la realidad, las bases para una nueva expansión de las energías proletarias. Sin embargo, la temática de la democracia obrera y de las instituciones propias de la clase recorre como un hilo rojo el conjunto de sus meditaciones. Se mantiene en lo esencial la exigencia de un “impulso de base”, la intuición de la revolución como un proceso en el cual el proletariado se expresa a través de sus propios organismos de masas, autónomos, abiertos a todas las corrientes revolucionarias y prefiguradores de la nueva sociedad. Un elemento constante de su pensamiento, desde *L'Ordine Nuovo* hasta los *Cuadernos de la Cárcel*, es su hipótesis (de aliento luxemburguiano) del carácter no jacobino sino de masas, no tanto político como “social”, del proceso revolucionario, el cual nace en los lugares de trabajo y se nutre ininterrumpidamente de los fermentos

espontáneos de lucha que las condiciones contradictorias en que se desenvuelve la producción del capital tienden ineludiblemente a suscitar. Es esta concepción la que le impide compartir las posiciones ideológicas que caracterizaron a los partidos comunistas desde la muerte de Lenin. Aun cuando su atención se desplaza de la clase al partido, la hipótesis gramsciana de la organización revolucionaria es radicalmente distinta de la estalinista, instituida como teoría y práctica de la III Internacional.

Si el sujeto de la acción revolucionaria no es buscado en el interior de la clase, sino fuera, en una vanguardia política externa, esta tiene en sí misma su principio de legitimación. La relación entre ser social y conciencia, entre clase y dirección política es puramente de “exterioridad”: la verdad deja de estar en la experiencia de la clase para situarse en una conciencia teórica que permanece externa a ella. Se comprende entonces por qué una concepción “vanguardista” tiende siempre a criticar y denunciar toda acción espontánea de las masas y a establecer una relación pedagógica y abstracta con ellas. Lo paradójico es que el rechazo de la espontaneidad obrera, que no es sino una forma encubierta de negar el valor de su autonomía como clase que debe aspirar a la conquista de la hegemonía en la sociedad, desemboca en una inconsciente sumisión política al “espontaneísmo”, mediante el expediente de distorsionar el significado real de los movimientos concretos de las masas. De ese modo, cada lucha por reivindicaciones parciales y hasta corporativas es considerada como expresión madura de una conciencia de clase ya existente sobre la cual basta insertar la acción revolucionaria de la “vanguardia”.

Para Gramsci, al igual que para Rosa Luxemburg (1907/1967) o el Lenin soviético de *Las tesis de abril* (Lenin, 1917/1975) y de la Revolución de Octubre, el acento debe ser puesto en el agente social directo, en el proletariado, porque únicamente así se puede llegar a establecer una dialéctica entre clase y dirección política, entre partido y organismos de democracia obrera, que alimentada por una forma permanente de revolucionarización social³ impida al partido convertirse en un cuerpo

3. Este es el elemento concreto que aporta el maoísmo y que significa un retorno a la idea marxiana de la “revolución en permanencia”, de la sociedad comunista como radicalmente *distinta y destructiva* de la sociedad burguesa. Cf. al respecto los trabajos de Bettelheim (Aricó y otros, 2014) que incorporamos *infra* y el N° 23 de los Cuadernos de Pasado y Presente dedicado a *La revolución cultural china* (Collotti Pischel, 1971).

separado y *extraño* a la clase. Poner el acento sobre el proletariado significa colocar en primer plano la función *educativa* y de *dirección política* del partido a fin de elevar el grado de conciencia y de experiencia política de la clase o, dicho de otro modo, a fin de estimular su conversión en clase revolucionaria. Pero esta tarea es posible a condición de que no se intente comunicar *desde el exterior* la conciencia (cual si fuera el espíritu absoluto) a las masas. Si una organización política revolucionaria es colocada por la fuerza de los hechos en una relación de exterioridad con la clase, resultaría al fin inevitable su degeneración en una secta doctrinarista y políticamente ineficaz, en la sociedad burguesa, y en una nueva clase dirigente incontrolable y reaccionaria allí donde hubiera conquistado el poder. Solo se puede llegar a ser dirigente *desde el interior* de la lucha de masas, puesto que es únicamente allí donde la fusión de la espontaneidad social con la dirección consciente crean los puentes que permite el pasaje del “saber al comprender y al sentir” y viceversa, y donde, con términos de Marx, el educador acaba también por ser educado⁴.

8. La función propia de la organización política que *se da* el proletariado en su lucha contra el capitalismo es recoger, educar, disciplinar y generalizar los fermentos de espontaneidad de clase (que no son siempre los mismos, que implican distintos grados y niveles de dirección consciente en su interior, que no pueden ser analizados como si la historia, el espacio, la educación, los medios de comunicación de masas, etc., etc., no existieran), transformándolos en una voluntad colectiva que se exprese *autónomamente* como clase. Pero no puede hablarse de autonomía si la clase no se expresa y solo puede hacerlo a través de sus propios órganos de democracia obrera. Es la organización la que media entre la clase y su conciencia, pero la experiencia histórica del proletariado ha demostrado que esa organización *no* puede ser identificada con el partido. La

4. Cf. el fragmento de Gramsci (Aricó y otros, 2014) sobre el pasaje del saber al comprender y viceversa, del sentir al comprender y al saber, reproducido *infra*. En el fondo, constituye una glosa de la idea de Marx expuesta en la Tercera Tesis sobre Feuerbach: “La teoría materialista del cambio de las circunstancias y de la educación olvida que [a] las circunstancias las hacen cambiar los hombres y que el educador necesita, a su vez, ser educado. Tiene, pues, que distinguir en la sociedad dos partes, una de las cuales se halla colocada por encima de ella. La coincidencia del cambio de las circunstancias con el de la actividad humana o cambio de los hombres mismos solo puede concebirse y entenderse racionalmente como *práctica revolucionaria*” (Marx, 1970, p. 666).

clase obrera, en su pasaje de fuerza de trabajo a clase revolucionaria, crea instituciones de diverso orden que desempeñan la función de defender sus intereses frente al capital (sindicatos, etc.) o de concentrar la experiencia teórica de sus luchas y la conciencia clara del antagonismo irreconciliable que divide a burguesía y proletariado (el partido político). Pero cuando la clase obrera se identifica a sí misma como *alternativa revolucionaria* aparece la necesidad de formas organizativas autónomas y unitarias, con la doble función de órganos de *contrapoder* en la sociedad capitalista y de instrumentos de formación de las masas en la autogestión socialista. A partir de estas organizaciones puede concebirse la formación de un nuevo bloque histórico revolucionario, que eluda las limitaciones de las estrategias con las que se intentó destruir el poder del capitalismo aquí y en el resto del mundo.

Resulta difícil concebir el triunfo de una revolución socialista sin un previo desarrollo democrático del movimiento obrero, sin una construcción *desde la base* de órganos propios y autónomos. ¿Cómo encarar esta labor cuando la cúspide sindical reformista y burocrática (o directamente gansteril) es capaz de absorber o destruir los fermentos de democracia de base? ¿Cómo lograr que dichos fermentos desemboquen en organismos de impugnación del sistema sin que puedan ser aislados y destruidos? ¿Cómo establecer una dirección política que no sea la realización de un “proyecto exterior”, sino la indicación de un objetivo aceptado por las masas, porque primero estuvo sometido prácticamente a la necesaria confrontación y crítica de sus motivaciones? ¿Cómo construir una fuerza capaz de sintetizar el potencial de lucha de las masas trabajadoras, superando las limitaciones teóricas y prácticas de las “vanguardias externas” a la clase? En las condiciones actuales de la lucha de clases en nuestro país, todos estos son problemas abiertos que exigen mucho más una dilucidación teórica y práctica (basada en la confrontación crítica de toda la experiencia socialista y revolucionaria) que la aplicación de supuestas fórmulas teóricas definitivas. Pero hay algo que la dureza de la lucha política tiende a hacer olvidar y que no obstante es lo único que puede dar sentido a una acción política de izquierda. Para que la destrucción de la sociedad burguesa desemboque en la liberación del proletariado y, con

él, de la humanidad, para que una transformación radical resulte ser verdaderamente socialista y no un trágico regreso a nuevas formas de explotación social, es preciso partir de una hipótesis conductora, de una idea-fuerza que fije su impronta desde el comienzo de la lucha. Esa idea es la de la revolución como un proceso social, producto de la maduración de las masas que tienden a superar su condición de clases subalternas para asumir el control total de la sociedad. En este caso, reflexionar sobre la experiencia soviética en general, y la de Gramsci en particular, sobre su visión de los consejos como instituciones políticas de las masas generadoras de un orden nuevo, tiene un enorme interés teórico y práctico también para nosotros, por cuanto nos ayuda a reformular y analizar desde una perspectiva original los problemas abiertos por la etapa actual de maduración de la conciencia de clase y de las luchas obreras en la sociedad argentina.

Bibliografía⁵

Aricó, J. y otros (2014). *Revista Pasado y Presente: edición facsimilar*, Tomos 1 y 2. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.

Bettelheim, Ch. (1971). China y URSS: dos modelos de industrialización. En E. Collotti Pischel et al., *La revolución cultural china*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente N° 23.

Collotti Pischel, E. et al. (1971). *La revolución cultural china*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente N° 23.

Lenin, V. I. (1917/1975). *Las tesis de abril*. Buenos Aires: Anteo.

Luxemburg, R. (1967). *Reforma o revolución*. México: Grijalbo.

Gramsci, A. (1952). *Passato e Presente*. Turín: Einaudi.

Gramsci, A. (1955). *L'Ordine Nuovo*. Turín: Einaudi.

Gramsci, A. (1971). *La costruzione del partito comunista (1923-1926)*. Turín: Einaudi.

Gramsci, A. (1973, abril-junio). Espontaneidad y dirección consciente en *Pasado y Presente*, 4(1), 136-139, nueva serie, (Córdoba).

5. [Elaborada para la presente edición].

Gramsci, A. (1919/1973a, abril-junio) Democracia obrera en *Pasado y Presente*, 4(1), 103-106, nueva serie, (Córdoba).

Gramsci, A. (1919/1973b, abril-junio). La conquista del Estado. *Pasado y Presente*, 4(1), 106-110, nueva serie, (Córdoba).

Gramsci, A. (1920/1973, abril-junio). El programa de *L'Ordine Nuovo*. *Pasado y Presente*, 4(1), 129-135, nueva serie, (Córdoba).

Gramsci, A. (1975). *Quaderni de carcere*. Turín: Einaudi.

Gramsci, A. (1977). *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Siglo XXI.

Gramsci, A. (2000). Espontaneidad y dirección consciente. En A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 2. México: Era. [Edición crítica V. Gerratana].

Marx, K. (1970). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.

Salvadori, M. (1972). *Orígenes y crisis del soviétismo*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente N° 33, Consejos obreros y democracia socialista.

Spriano, P. (1963). Introduzione en *Antologia dell'Ordine Nuovo*. Turín: Einaudi.

Tomasetta, L. (1971). I Consigli di fabbrica nel Gramsci ordinovista. *Problemi del Socialismo*, 2(3), 222.

Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*

Lección cuarta

Tema III (primera clase)

Hasta ahora hemos analizado el tipo de aproximación al marxismo que se operó en un centro de pensamiento de excepcional importancia como fue Alemania y que estuvo vinculado a la gestación y desarrollo de la socialdemocracia más potente de Europa. Este proceso adquirió una importancia excepcional porque su gestación contó con la ayuda y con la directa participación de Engels en la última época de su vida. Así que el análisis de cómo se aproxima al marxismo la socialdemocracia alemana tiene importancia porque nos lleva a encontrar ciertas diferenciaciones en el propio cuerpo teórico de los dos pensadores que gestaron y conformaron la doctrina marxista. De paso aclaro que el tema de la diferencia entre el pensamiento de Marx y el pensamiento de Engels todavía no ha sido abordado con suficiente amplitud como para que de ese análisis surja con mucha más claridad de lo que se puede exponer aquí, qué sesgo dio al pensamiento de Marx el conocimiento parcial que de su obra tenía Engels y la influencia preponderante que en él tuvieron ciertos filones ideológicos y culturales predominantes en la cultura europea de finales del siglo pasado.

* Extraído de Aricó, J. M. (2011). *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*. México: El Colegio de México. [Lecciones cuarta, quinta y octava].

Ahora trataremos de ver cómo se produjo la aproximación al marxismo en la socialdemocracia rusa. De entrada debemos decir que aunque estamos frente a un complejo nacional mucho más retrasado desde el punto de vista económico social, su problemática teórica fue mucho más avanzada que la de la socialdemocracia alemana. ¿Por qué fue más avanzada? Bueno, ese es un mundo de problemas muy amplio y cuyas respuestas pueden sernos útiles si nosotros queremos referirnos luego a otros centros de formación del pensamiento marxista, como Asia o América Latina. Debemos tener en cuenta que el marxismo entra en Rusia cuando ya se ha afirmado como doctrina internacional de la clase obrera, vale decir Rusia se beneficia de la expansión del marxismo en el circuito europeo. Luego otros países, como China, se beneficiarán a su vez de esta penetración del marxismo ya no solo en el circuito europeo sino también en el circuito ruso, con lo cual pudo darse una situación donde a pesar de la primitividad del desarrollo del movimiento social y del retraso del desarrollo de la formación económica se lograron avances teóricos en el pensamiento marxista, hecho que contradice la tendencia a pensar que el marxismo es un simple reflejo especulativo de las contradicciones de clase y del desarrollo del movimiento social. Aunque está vinculada, por nexos causales o de otro tipo con las formaciones económicas sociales de las cuales surge, un cuerpo teórico puede desarrollarse independientemente de esas formaciones sociales. Países arrasados se benefician así del desarrollo de la teoría que se produce en los países más avanzados en el sentido capitalista. Pero en concreto, en Rusia también ocurría otra cosa: la situación rusa le planteaba al marxismo un nudo de problemas tan extremadamente complejos, que para responderlos el marxismo debía desarrollarse. Los acontecimientos en Rusia plantearon al marxismo un reto que me explico de la siguiente manera: en virtud de las relaciones que establece con los movimientos políticos todo pensamiento doctrinario tiende a mitificarse, tiende a responder a un nudo de problemas y a eludir otros. Si las nuevas preguntas son complejas y diferentes obliga a ese pensamiento a desmitificarse. Si esto es cierto no hay que temer excesivamente por la mitificación del marxismo: la emergencia de la vida real, de la realidad política y social, obliga siempre a un desarrollo. Lo que pasa es que no siempre solemos comprender cómo “desarrollo” no significa “liquidación” de un pasado teórico, ni tampoco crisis de ese pasado teórico.

A fines del siglo pasado se discutía en Rusia la posibilidad del desarrollo del capital, la función del mercado interno, las relaciones entre producción y consumo; de modo que la discusión sobre la posibilidad de gestación o la presencia ya de un desarrollo capitalista en Rusia obligó a adoptar puntos de partida radicalmente distintos de los que tenía la socialdemocracia alemana, aferrada ciegamente a dos textos teóricos: el capítulo sobre la acumulación originaria, en *El Capital* (Marx, 1980), y los capítulos del *Anti-Dühring* (Engels, 1964) donde se examina el tránsito del socialismo de la utopía a la ciencia. Como la socialdemocracia alemana se enfrentaba a una sociedad capitalista estructurada, se le planteaba el problema de las formas de paso a una sociedad socialista. De ahí que el centro de su discusión fuera el problema de si la sociedad capitalista tenía o no límites, si se debía o no derrumbar. En el caso de la socialdemocracia rusa la discusión era otra; se enfrentó con interlocutores que preguntaban si era o no posible un desarrollo del capitalismo en Rusia. La posición de la socialdemocracia alemana frente a Rusia heredaba las posiciones asumidas por Marx y Engels en el año 1848, en la época de la revolución. La socialdemocracia alemana tenía una concepción de tipo podría decirse “naturalista” del derrumbe del imperio zarista. Ese derrumbe debía producirse por dos elementos centrales: o por los golpes que provocaría a ese baluarte zarista la revolución europea, vale decir una revolución proveniente del exterior a través de una guerra, o por una lenta disgregación interna que conduciría a muy largo plazo a la sustitución del zarismo por ignoro qué otra forma de gobierno liberal. Lo que veía entonces la socialdemocracia alemana eran los rápidos pasos adelante que se estaban dando en Rusia y que habrían de conducir a la conformación de una sociedad, al igual que la europea, capitalista. Ya hacia finales del siglo pasado Rusia había dejado de ser el simple gendarme de la antirreacción democrática; el Estado ruso reflejaba cada vez más los intereses de las nuevas clases sociales que se estaban constituyendo en su interior. En lugar de un gendarme colocado por encima de la sociedad, el Estado ruso se orientó cada vez más a aproximarse a los grupos burgueses que se fueron constituyendo en su propio interior.

Vale la pena señalar rápidamente algunas características de la Rusia de aquella época, cuál era su tipo de estructura agraria, advertir la

poderosa presencia de la *obschina* (comuna rural), el hecho de que los siervos estaban “atados” a la tierra, es decir el hecho de que el tipo de usufructo de la tierra era una herencia de formaciones comunitarias anteriores y que no existía como tal la propiedad del suelo. Los terratenientes no eran dueños de los siervos que estaban atados a la gleba; o, dicho de otro modo, entre siervos y tierra había una unidad indisoluble, y los terratenientes solo podían usufructuarla por mediación de los siervos. Además de este tipo de propiedad estaba la comuna rural rusa, donde existía una suerte de reparto anual de la tierra como forma degenerada de formas comunitarias anteriores. La tierra se redistribuía anualmente entre el conjunto de los campesinos con relación a la cantidad de personas que formaban cada familia campesina. Es esto lo que viene a tratar de destruir la reforma zarista de 1861, al emancipar a los siervos de la tierra y establecer un impuesto a los campesinos con el propósito de despojarlos del usufructo de la tierra. El Estado ruso intentaba así abrir el paso a un desarrollo más acelerado del capitalismo, a la vez que obtenía los fondos necesarios para reequilibrar un presupuesto seriamente afectado por su derrota en la Guerra de Crimea.

En este proceso de diferenciación que se da en el campo, y en la gestación en principio débil y luego extremadamente concentrada de la actividad industrial en las ciudades, iba apareciendo un proletariado en torno al cual comenzaba a diferenciarse y a cambiar una discusión histórica en el seno del pensamiento social ruso. El centro de interés, ocupado antes por el campesinado, se desplazará hacia el análisis del papel del proletariado industrial en Rusia. Fue esta problemática la que daría lugar luego a la formación de los primeros núcleos de socialdemócratas rusos allá por los años ochenta. El antiguo debate entre occidentalistas y eslavistas, que durante largos años dividió al espíritu público ruso en dos tendencias antipódicas, se recreaba ahora de distinta manera pero con resonancias idénticas en las divergencias entre los llamados “populistas” y los incipientes “marxistas” rusos. En adelante toda la discusión sobre el destino futuro del país giró en torno al enfrentamiento de ambas corrientes.

Pero, ¿cuál fue la actitud de Marx y de Engels y del marxismo europeo, en general, frente a las perspectivas revolucionarias en Rusia? ¿Hasta

qué punto se mantuvieron sus posiciones iniciales cuando en momentos de la crisis revolucionaria del 48 manifestaron un desprecio total por los pueblos eslavos? Permítasenos una digresión al respecto, tanto más necesaria por el hecho de que, como veremos, las complejas relaciones que Marx sostuvo con el movimiento democrático y revolucionario ruso posibilitaron que en todo el debate entre marxistas y populistas estuviera como trasfondo teórico la adhesión a buena parte del pensamiento de Marx, que tanto unos como otros manifestaban públicamente.

En la visión que Marx y Engels tenían de las diversidades nacionales un elemento que aparece con alguna frecuencia es el de ciertas características nacionales consideradas como elementos constantes que definen una idiosincrasia particular, una suerte de atributo inmodificable o de “genio nacional”. Esta idea romántica de la existencia de un *genio nacional* subyace en una concepción que, como la de Marx, tendía por la propia lógica de su razonamiento a considerar las diversidades nacionales como fenómenos superables. No es este el problema que analizamos aquí, solo quiero recordar que el desprecio que Marx y Engels sentían por el zarismo los llevaba a tener una actitud de desprecio también para con los rusos, actitud de desprecio que en el terreno de la lucha política impregnó al fuerte antagonismo planteado en la Primera Internacional entre Marx y Bakunin. Si el Imperio ruso fue la fuerza que reprimió las revoluciones nacionales en Europa, la concepción paneslavista que sostenía Bakunin servía, más allá de las intenciones de este, para justificar la acción de gendarme que desplegaba el Imperio ruso. Amparados en la bandera paneslavista los soldados rusos reprimieron la revolución en Hungría y en otras partes de Europa, contribuyendo así decisivamente al triunfo de la reacción que siguió a los sucesos de 1848.

A medida que se comienza a discutir sobre la posibilidad de la disolución de las comunas agrarias y comienza a surgir una inteligencia radicalizada en las ciudades, las ideas marxistas predominantes en Europa occidental penetraron también en Rusia. En la década de los sesenta, Marx descubre con sorpresa que sus más fieles discípulos no se reclutaban ni en Inglaterra, ni en Francia, ni en Alemania, sino en Rusia. Luego de Alemania es Rusia el primer país donde se traduce *El Capital* (Marx, 1964). La presencia de un movimiento político como

el de los populistas, basado en su doctrina, y el interés que presentaba la formación agraria rusa para el análisis de un problema que lo obsesiona en sus últimos años, llevó a Marx a prestar una creciente atención por Rusia. El reexamen del problema de la renta agraria, de la relación entre agricultura y la industria en el seno del capitalismo, la naturaleza de los países agrarios y su relación con los países industriales, impulsaron a Marx a estudiar con más detenimiento algunas zonas y en particular a Rusia. Marx comienza a estudiar ruso para poder leer a ciertos autores, entre otros a Chernichevski. Se empapa de toda la tradición del pensamiento liberal y democrático ruso y establece relaciones con ciertas personalidades. La correspondencia de Marx con los rusos se torna cada vez más extensa y en el interior de lo que fue un amplio intercambio de ideas aparece una serie de reflexiones de Marx que lo llevan necesariamente a alejarse de cierto eurocentrismo característico de su pensamiento hacia la década de los cincuenta, cuando privilegiaba, por ejemplo, el papel del capitalismo inglés en la conformación del capitalismo en la India. Marx comienza a vislumbrar la forma que adquirió el desarrollo del capitalismo en los países con predominio de estructuras agrarias y estructuras campesinas fuertemente consolidadas. El hecho es que a partir de los setenta se produce en Marx una aproximación al pensamiento populista, es decir al pensamiento de una corriente política que expresaba la ideología de los campesinos rusos, que teorizaba la naturaleza y la importancia del movimiento campesino ruso. Se llamaban populistas porque su consigna era ir hacia el pueblo, buscar en el pueblo la verdad primigenia, las fuerzas morales para la regeneración de la sociedad rusa; fue tal la fascinación ejercida por la teoría marxista entre los populistas que hacia el año 1880 el único hombre que podía decidir sobre quiénes tenían razón en el interior de Rusia, sobre si la comuna rusa podía desarrollarse o estaba condenada necesariamente a desintegrarse para abrir el paso al capitalismo, sobre si la presencia de la comuna significaba la posibilidad de abreviar el doloroso parto de una sociedad más justa eludiendo el camino del capitalismo, el único hombre que podía resolver esta discusión planteada en el interior del pensamiento democrático ruso era Marx. Por eso cuando el grupo de Ginebra de los populistas

rusos, formado por Vera Zasúlich, George Plejánov, Axelrod y Deutsch escriben a Marx planteándole este problema lo obligan a reflexionar sobre algunas intuiciones que ya se habían manifestado en trabajos anteriores.

El trabajo en el que pretendió no solo responder a sus corresponsales sino ante todo aclararse a sí mismo este complejo problema teórico-político, quedó en borrador. Una prueba de las dificultades con que se enfrentaba la proporciona el hecho de que no pudiera concluirlo, que redactara cuatro variantes y que optara finalmente por enviarle a Vera Zasúlich una breve carta donde reiteraba conceptos ya expuestos en otra carta anterior dirigida a la redacción de la *Otiechéstvennie Zapiski*. Marx (1964, pp. 711-712) escribió:

Para poder enjuiciar con conocimiento propio las bases del desarrollo de Rusia, he aprendido el ruso y estudiado durante muchos años memorias oficiales y otras publicaciones referentes a esta materia. Y he llegado al resultado siguiente: si Rusia sigue marchando por el camino que viene recorriendo desde 1861, desperdiciará la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista. El capítulo de mi libro que versa sobre la acumulación originaria se propone señalar simplemente el camino por el que en la Europa Occidental nació el régimen feudal capitalista del seno del régimen económico feudal. Expone la evolución histórica a través de la cual los productores fueron separados de sus medios de producción para convertirse en obreros asalariados [...], mientras los poseedores de estos medios se convertían en capitalistas [...]. Hasta hoy, esta expropiación solo se ha llevado a cabo de un modo radical en Inglaterra [...]. Pero todos los países de la Europa Occidental están pasando por la misma evolución, etc. [...] Al final del capítulo, se resume la tendencia histórica de la producción diciendo que engendra su propia negación con la fatalidad que caracteriza a los cambios naturales, que ella misma se encarga de crear los elementos para un nuevo régimen económico al imprimir simultáneamente las fuerzas productivas del trabajo social y el desarrollo de todo

productor individual en todos y cada uno de sus aspectos un impulso tan poderoso, que la propiedad capitalista, la cual descansa ya en realidad en una especie de producción colectiva, solo puede transformarse en propiedad social. Y si esta afirmación no aparece apoyada aquí en ninguna prueba, es por la sencilla razón de que no es más que una breve recapitulación de largos razonamientos contenidos en los capítulos anteriores, en los que se trata de la producción capitalista.

Ahora bien, ¿cuál es la explicación que mi crítico puede hacer a Rusia de este bosquejo histórico? Solamente esta: si Rusia aspira a convertirse en un país capitalista calcado sobre el patrón de los países de la Europa Occidental —y durante los últimos años hay que reconocer que se han infligido no pocos daños en ese sentido—, no lo logrará sin antes convertir en proletarios a una gran parte de sus campesinos; y, una vez que entre en el seno del régimen capitalista, tendrá que someterse a las leyes inexorables, como otro pueblo cualquiera. Esto es todo. A mi crítico le parece, sin embargo, poco. A todo trance quiere convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren, para plasmarse por fin en aquella formación económica que, a la par que el mayor impulso de las fuerzas productivas, del trabajo social, asegura el desarrollo del hombre en todos y cada uno de sus aspectos.

Un poco más adelante señala la necesidad de estudiar por separado cada fenómeno histórico, para luego compararlos entre sí y poder encontrar la clase que los explica, agregando que este es un resultado que jamás podría lograrse si se parte de la clave universal de una teoría general de filosofía de la historia, “cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica” (Marx, 1964, p. 712).

Es evidente que una respuesta semejante venía a alentar las concepciones teóricas y políticas de los populistas frente a sus detractores marxistas. Fueron precisamente aquellos los que publicaron en su periódico

Viestnik Naroda Volia la carta de Marx (1964) al *Otiechéstvennie Zapiski* poco tiempo después de su muerte, y quienes la utilizaron como pieza teórica fundamental en el debate sobre el destino histórico del capitalismo que preocupó a la intelectualidad rusa de fines del siglo pasado¹.

Si bien la carta a Vera Zasúlich permaneció inédita (en realidad, en el tiempo que medió entre su carta y la respuesta de Marx (1881/1926), Zasúlich se había vuelto marxista y consideró conveniente ocultar un texto que le negaba la razón y los borradores sobre el destino de la comuna rural rusa apenas se exhumaron en 1926), el hecho es que sus reflexiones continuaban otras reflexiones anteriores que una lectura cuidadosa de sus escritos económicos hubiera permitido evidenciar. Qué poca importancia concedían Marx y Engels al reducido grupo de marxistas “ortodoxos” rusos que decía seguir sus enseñanzas, lo demuestran las relaciones de Engels con Plejánov. Cuando este le envía su libro acerca de la concepción monista de la historia, Engels responde con un simpático acuse de recibo, aunque luego, en una carta a Kautsky, se permite irónicos comentarios sobre el grupo de los “marxistas” rusos. Para Engels, los verdaderos revolucionarios rusos, los que luchaban con valor y energía por la destrucción del zarismo eran los populistas. Y al pequeño grupo de marxistas rusos exiliados en Ginebra y capitaneados por Plejánov los contemplaba con la extrañeza de quien admira una flor exótica.

Retomando el tema luego de esta extensa digresión, conviene recordar que el debate suscitado en la Rusia de fines de siglo pasado ya no giraba en torno al problema de si era posible o no un desarrollo de tipo capitalista en dicho país, sino acerca del *ritmo* de ese desarrollo en las condiciones peculiares de una sociedad abrumadoramente rural. Los populistas no negaban que el capitalismo se estuviera desarrollando en Rusia; no eran unos tontos impenitentes empeñados en desconocer la realidad.

Economistas populistas como Vorontsov y como Danielson, por ejemplo, con el último de los cuales Marx y Engels sostienen una estrecha

1. Aricó mostró un gran interés por este debate, que se expresó en la edición de dos publicaciones: *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa* (Marx y Engels, 1980) [en el que entre otros materiales publicó los borradores completos de la respuesta de Marx a Vera Zasúlich]; *Correspondencia (1868-1895)* (Marx, Danielson y Engels, 1981) [Nota del primer editor].

correspondencia (Marx, Danielson, y Engels, 1981), eran pensadores tan capaces como Bulgákov o Tugan-Baranovski, máximos exponentes de una escuela económica rusa, adversa al populismo, dedicada fundamentalmente al examen de problemas derivados de la economía política clásica y la introducción de métodos matemáticos; era por supuesto una escuela consistente y teóricamente muy desarrollada. La discusión que viene luego sobre la validez de los esquemas de reproducción del capital establecido por Marx en el segundo tomo de *El Capital* (1980) se hace casi exclusivamente en Rusia y compromete a lo mejor del pensamiento económico ruso. Si ustedes, por ejemplo, leen *La acumulación del capital* de Rosa Luxemburg (1967), podrán observar que hay una sección especial dedicada a reconstruir esa discusión suscitada en el interior de Rusia. De manera que insistían en decir que los populistas no eran necios que se negaban a ver que surgían fábricas, que crecían lentamente las dimensiones del proletariado industrial, etc. Lo que estaban discutiendo era otra cosa; si el ritmo de desarrollo del capitalismo en Rusia era extremadamente débil, las fuerzas políticas podían actuar en el sentido de invertir o frenar esa tendencia, esa “necesidad natural” que a la larga había de imponerse. De modo que la discusión versaba más sobre términos políticos: en qué clase se depositaba el centro de la actividad política, sobre qué lugar se ponía el peso fundamental de la actividad.

La discusión giraba en torno a los problemas del *ritmo de desarrollo* del capitalismo en Rusia y a *cómo* gravitaba este ritmo de desarrollo sobre el proceso de descomposición de la *obschina*, es decir de la comuna agraria rusa. En el interior de Rusia se estaba operando el surgimiento de una industria urbana, protegida fundamentalmente por el Estado a través de una serie de mecanismos financieros, y se estaba produciendo además la penetración del capitalismo en el campo, acelerado por la política de emancipación de los siervos. Al separarse a los siervos de la tierra, esta se convertiría en una mercancía. Es decir podía ser comprada o vendida.

Es a través de este proceso de compra-venta de la tierra, derivado de las disposiciones que emancipaban a los siervos, que se va operando una diferenciación interna en el campesinado. Surgen las consabidas capas parasitarias (usurarias) que paulatinamente se van apropiando de la tierra y conformaron una suerte de burguesía rural, que en Rusia se

denominan *kulaks*. Se opera en síntesis, un proceso de “kulaquización” del campo ruso y de diferenciación social: aparecen campesinos ricos que pasan a ser burgueses *kulaks*, campesinos medios, campesinos pobres, campesinos sin tierra. Ahora bien, este proceso va acompañado por fuertes movimientos campesinos, por luchas en el interior del campo ruso, luchas que adquieren una intensidad que hizo soñar a Engels allá por el año 1880 en la posibilidad de una revolución en Rusia como la francesa de 1789, vale decir, con una revolución jacobina acompañada de una *jacquerie* campesina que abriera paso a una transformación social que podía llegar a ser socialista en virtud de la debilidad del Estado y de la burguesía rusa.

Era este movimiento campesino el que estaba detrás de la expansión del populismo en Rusia y hacía de este movimiento político un fenómeno de fuerte raigambre campesina. A su vez, la gestación de la industria en la ciudad sentaba las bases para el surgimiento de un movimiento socialista, en la medida que esta industria se va desarrollando a base de la explotación desmedida (prolongadas jornadas de trabajo, multas, persecuciones, humillaciones, etc.) de una clase trabajadora cada vez más influida por el pensamiento marxista. Mientras los gérmenes del movimiento socialista se van conformando en la ciudad, la expansión del movimiento populista se asienta sobre el desarrollo del movimiento campesino ruso. Por los años de 1880-1895 se suscita una fuerte polémica entre Tkachov, un demócrata ruso, y Engels. En esta discusión Engels modifica las concepciones expresadas por Marx allá por el año 1848. El factor de disolución de la sociedad rusa y del zarismo ya no habría de ser la guerra, aunque toda guerra puede cumplir en última instancia esa función. El fracaso de la insurrección polaca en 1863 significó para Marx y Engels el fin de la creencia en la posibilidad de una guerra europea contra Rusia. Descartada tal posibilidad había que buscar los factores fundamentales de disolución del zarismo en la propia sociedad rusa. Estos elementos derivaban, para Engels, de la abierta contradicción entre las sociedades polaca y rusa, puesto que Polonia no era entonces una entidad nacional independiente. La presencia en Polonia de un potente movimiento nacional, que planteaba la liberación del yugo zarista y la unificación nacional, era un factor importante de desestabilización del

inmovilismo de la sociedad rusa. Es claro que la reivindicación polaca no se extendía al conjunto del imperio ruso; tenía presencia solo en una zona geográfica determinada, pero la combinación de esta reivindicación nacional polaca con los procesos de transformación del mundo rural y el desarrollo del movimiento campesino ruso creaban las condiciones para que la sociedad rusa pudiera ser sacudida por una revolución que hiciera estallar todas sus contradicciones internas. Es en la respuesta a Tkachov donde Engels analiza cómo el sostén social del Estado ruso comienza a diferenciarse fundamentalmente de la etapa anterior: comienza a ser no solo como la gran nobleza rusa, sino también como esta burguesía que se había conformado de la gran burguesía urbana y la kulaquización del campo.

La descomposición de la comuna rusa provocaba el crecimiento de una burguesía rural; esta burguesía rural se apropiaba indirectamente de los beneficios que le otorgaba el Estado a través de la imposición de la compra-venta de la tierra para favorecer el desarrollo de los *kulaks*. Por otra parte, a través de una ayuda inmediata y directa el Estado creaba las condiciones para el desarrollo de la industria en la ciudad. Para Engels, en consecuencia, la crisis de lo que Marx denominaba el “despotismo oriental”, la crisis de este Estado autocrático basado en la ausencia de la sociedad civil rusa era la forma que adquirirá en Rusia la gestación de una nueva base social y política de sustentación del Estado. Pero esta crisis del despotismo oriental no tendía a ser resuelta como lo había hecho la burguesía en Inglaterra o en Francia, puesto que dicho sector social encontró formas de explotar las dificultades que para sostenerse tenía la propia autocracia. La fuerza social que podía cuestionar y hasta liquidar al despotismo oriental era, para Engels, el campesinado; la unión del movimiento campesino con la pequeña nobleza empobrecida representaba la fuerza política fundamental que aseguraría la caída del imperio de los zares. Al privilegiar al movimiento campesino es explicable que Engels no se preocupara de los todavía débiles procesos de gestación de una clase obrera urbana que se estaba operando en Rusia y subestimaba por ello la presencia política de la socialdemocracia rusa. Engels analiza en esta respuesta todas las formas peculiares que adoptaba la disgregación de los modos de producción existentes en Rusia dejando de lado

el problema de la ciudad para dedicarse exclusivamente al examen del campo. La orientación dada por Engels a su análisis coincidía con el que por su parte estaba haciendo Marx (no sabemos hasta qué punto estaba él enterado) en los últimos años de su vida.

La preocupación de estas charlas consiste en ver qué nexos tienen con la realidad las formulaciones teóricas y cómo las demandas políticas obligan a la teoría a dar determinado sesgo; pero también cómo, a veces, un desplazamiento en el plano teórico tiene a su vez consecuencias políticas. Estos desplazamientos teóricos pueden llegar a ser graves si, como en el caso de Rusia, es decir, de una sociedad donde el 80% de la población eran campesinos, las fuerzas políticas se desprecupan del problema campesino.

El hecho de que Marx y Engels enfocaban fundamentalmente el problema campesino y no el problema de la ciudad tenía que ver con la presencia decisiva del mundo rural en la sociedad rusa. Luego veremos como Rusia intenta compaginar ambos elementos: parte del punto de vista de la gestación de la clase obrera en la ciudad rusa, para analizar desde esa perspectiva el problema de los campesinos. Retengamos por ahora el hecho de que los marxistas ortodoxos, es decir aquellos marxistas que más aferrados estaban a la ortodoxia de la socialdemocracia alemana, no pudieron ver toda la complejidad del problema de las fuerzas sociales interesadas en la renovación o transformación de la sociedad zarista.

Una vez más se reitera aquí el hecho paradójico de que aun cuando el marxismo es o pretende ser una teoría del movimiento obrero, todo movimiento obrero demasiado tensionado hacia una visión obrerista impide que la teoría marxista se despliegue como tal. Preocupados por los gérmenes de constitución de un proletariado autóctono, los marxistas ortodoxos rusos de fines del siglo pasado no supieron percibir en toda su complejidad la diferenciación que se estaba produciendo en el interior de Rusia. Esto es lo que no sabe ver Rosa Luxemburg, ni tampoco Plejánov en última instancia. Y el hecho de que tanto Rosa Luxemburg como Plejánov se esfuercen por fijar fechas más o menos precisas de gestación del proceso de desarrollo del capitalismo en Rusia (ambos establecen como fecha la liberación de los siervos en 1861) los empuja a hacer coincidir el desarrollo

del capitalismo en Rusia con determinada política concreta del Gobierno, como si hubiera sido el Estado ruso el creador del capitalismo en Rusia. Al establecer una fecha precisa y determinada para lo que en última instancia constituye todo un proceso histórico, oscurecen el trasfondo histórico de la lucha de clases y del desarrollo del capitalismo en Rusia. Como decíamos, Plejánov se desplaza desde posiciones populistas hacia posiciones marxistas expresadas claramente en dos textos fundamentales en la polémica contra los populistas: *El socialismo y la lucha política* (Plejánov, 1884/1976) y *Nuestras diferencias* (Plekhanov, 1885). Este último es sin duda el trabajo más importante. En ambas obras, Plejánov considera que el Estado sienta los presupuestos económicos del capitalismo a partir de su necesidad de equilibrar la aguda situación financiera que le ha planteado la derrota de Crimea. Plejánov rechaza el argumento populista de que la ayuda del Estado demostraba la debilidad de la burguesía; los populistas afirmaban que si la burguesía necesitaba para crecer y desarrollarse de la ayuda del Estado, esto demostraba que era una burguesía precoz, de donde se permitieron concluir la artificialidad de todo el proceso. Para Plejánov el hecho de que el Estado contribuyera al desarrollo de la burguesía no constituía una novedad rusa, ya que el proceso de gestación del capitalismo en Europa había contado siempre de una manera u otra, con un Estado que lo facilitaba. El Estado, afirma, se comporta en todas partes de igual manera. Plejánov tiende a confundir lo que es una época *histórica* con lo que es una *coyuntura política determinada*; al confundirlas y al pensar que el Estado colocaba los presupuestos económicos del capitalismo, Plejánov desbordaba de hecho y sin saberlo el campo teórico del materialismo histórico al convertir a la *forma política* en el elemento decisivo del proceso de gestación de una formación económico-social. Plejánov se olvidaba del acelerado proceso de lucha de clases que se estaba operando en el interior de la sociedad rusa. El concepto *despotismo oriental*, que sirve a Marx y a Engels para definir la especificidad de la estructura social y del Estado ruso, se convertirá, usado por Plejánov, en un esquema dentro del cual meterá toda la historia de la conformación de la sociedad rusa desde Pedro el Grande hasta la liberación de los siervos.

El método de análisis de Marx, que se aplica a sociedades concretas en momentos concretos, que parte del presente, de la crítica de la

ideología y de la crítica de la economía política para analizar formaciones sociales determinadas, deja de disponer de toda la riqueza teórica que deriva de ese *presente* para convertirse en la “teoría de un modelo” de modernización de la sociedad rusa impuesto desde afuera y desde arriba a través del Estado. El hecho de que Plejánov fijara en 1861 el inicio del desarrollo del capitalismo en el imperio ruso convierte a la gestación y al desarrollo del capitalismo en una especie de “proyecto” que ensaya el despotismo zarista para mantener su política militar y exterior adecuándose así a los nuevos problemas que planteaba el desarrollo del capitalismo en Occidente.

En resumen, para continuar siendo una potencia mundial, una fuerza militar y represiva en el plano interior como exterior, Rusia debía adecuarse a determinados parámetros que constituían las bases del poder del capitalismo occidental. El año de 1861 indica el punto de partida de este “plan”, de este “modelo de modernización” que madura en el imperio ruso. De aquí se concluye que el desarrollo del capital era un hecho esencialmente externo, un resultado del proceso de occidentalización de la sociedad rusa y no de los cambios que se operan en su propio interior. Los cambios que se operaban en la comunidad de aldea y en el mundo agrario en general eran efectivamente cambios espontáneos y naturales, pero para Plejánov resultaban tan extremadamente lentos que no podía tener la fuerza necesaria para afirmarlo autónomamente sin esta influencia exterior. Solo el proceso de “occidentalización” podría acelerar el desarrollo del capitalismo ruso, el cual se aprovecharía a su vez de los cambios que se operaban en el interior aunque estos fueran extremadamente lentos e impotentes para imponerse por sí mismos y para autonomizarse. El papel del Estado, finalmente, aparece en consecuencia como el motor fundamental. Debido a la derrota militar en 1857 el zarismo decide *motu proprio* emprender un camino fundado en el modelo occidental sobre la base de la permanencia de las estructuras fundamentales de la autocracia. Adoptando esta concepción Plejánov demuestra estar atado a una visión del desarrollo del capitalismo que deriva de ciertos módulos gestados en el interior de la socialdemocracia alemana; el único tipo de desarrollo capitalista que puede darse es el que Marx teoriza en el primer tomo de *El Capital* (1980), la única forma que

puede adquirir el desarrollo capitalista autónomo es la “inglesa” por lo que esta es la única factible de ser adoptada. El caso particular de Rusia demuestra para Plejánov la presencia de un Estado que lo adopta por su propia voluntad. De tal manera, el desarrollo capitalista en una zona particular y determinada, no es otra cosa que la explicitación de un desarrollo universal. Resultaba así invalidada de hecho la aclaración de Marx (1964) hecha, precisamente, con referencia al desarrollo ruso en su carta a la redacción del *Otiechéstvennie Zapiski* que hemos mencionado más arriba. La posibilidad, defendida por Marx, de que cada país encontrara su propio camino, dejaba de ser considerada como un tema a dilucidar y de decisivas consecuencias teóricas y prácticas.

Al pensar Plejánov que el Estado era en Rusia el motor fundamental del desarrollo del capitalismo abrió las puertas para dos consideraciones que se diferenciarán claramente en el futuro y contra de las cuales debió luchar Lenin. Por un lado, la apología del capitalismo, que condujo a la constitución de lo que se denominó el movimiento de los “marxistas legales”, vale decir de aquellos marxistas que se planteaban que era preciso desarrollar primero las fuerzas productivas para alcanzar luego el socialismo, ya que el desarrollo de las fuerzas productivas implicaba el desarrollo de la clase obrera en tanto que clase destinada históricamente a revolucionar la sociedad capitalista. Es decir, una posición casi idéntica a lo que hoy se denomina “desarrollismo”. Por otro lado, Plejánov abría también la puerta a una concepción gradualista, lenta, del desarrollo histórico, con lo cual daba armas ideológicas para la constitución de lo que luego habrá de llamarse el “menchevismo”. Del mismo modo que los marxistas legales, los mencheviques basaban sus concepciones fundamentalmente en la teoría de las fuerzas productivas. Ya se dijo que no era esta la posición de Marx, que Marx consideró evitar para Rusia el camino capitalista. El hecho de que Marx entreviera dicha posibilidad no derivaba de ninguna consideración sobre la “lentitud” del desarrollo del capitalismo en el interior del mundo rural ruso, sino de una apreciación bastante ajustada de la agudización de las contradicciones de clases en el interior de esa sociedad y de la posibilidad de un frente antizarista (para decirlo de algún modo) de todas las fuerzas populares, de todas las fuerzas democráticas rusas. Para Marx este hecho, es decir, la

explosión de un movimiento político de masas en contra de la dictadura zarista, movimiento político que estaba alimentado por la agudización de las contradicciones de clases en el interior del campo, abría la posibilidad de una revolución violenta, la cual en virtud de la ayuda que podía prestar el movimiento obrero europeo y en virtud de las tradiciones comunitarias del campesinado ruso, facilitaría enormemente un paso acelerado de la sociedad rusa al socialismo. Reitero: cuando Marx planteaba la posibilidad de evitar el capitalismo no hacía derivar esta creencia del hecho de que el capitalismo no tenía posibilidades de desarrollo en Rusia. De ningún modo. Lo que Marx hacía era determinar la presencia de fuerzas políticas capaces de evitarle dolores de parto, capaces de eludir la “necesidad natural” de desarrollo del capitalismo. Lo que Plejánov no veía era que un desarrollo *lento* de las fuerzas productivas puede en ciertos casos ocultar, y esto es sumamente importante, un desarrollo *acelerado* de las relaciones de producción capitalistas. El hecho de que la gestación de las fábricas fuera lenta, o que la clase obrera rusa no creciera con toda la velocidad que se deseaba; el hecho también de que la descomposición de la comuna rusa apareciera como un proceso lento y desgastante, no implicaba necesariamente que el capitalismo se estaba desarrollando en Rusia en forma muy lenta. Si comprendemos que el desarrollo de las fuerzas productivas no es un *objetivo* del capitalismo sino una *consecuencia* de su desarrollo; si comprendemos que el objetivo fundamental del desarrollo capitalista es la *acumulación de riquezas* en uno de los polos de la sociedad, el desarrollo de las fuerzas productivas es entonces solo uno de los indicadores (no siempre el más importante) del grado de desarrollo capitalista de una sociedad. De modo que la percepción que tenía Plejánov de la concepción materialista de la historia, percepción que lo llevaba a privilegiar unilateralmente el crecimiento de las fuerzas productivas, no le permitía ver el intenso grado de desarrollo de las relaciones sociales capitalistas que se operaba en Rusia. Algo semejante ocurre con otros marxistas tan destacados como Rosa Luxemburg. Cuando ella analiza el desarrollo del capitalismo en Polonia lo ve, como Plejánov, en términos “cuantitativos”, cantidad de fábricas, dimensión de la clase obrera, expansión de las ciudades, etc. A partir de este criterio cuantitativo es como ambos intentan determinar el grado

de desarrollo capitalista alcanzado por una sociedad. Lenin en cambio, como se verá luego, interpreta y actúa de manera radicalmente distinta.

Si se lee con detenimiento el conjunto de escritos polémicos contra los populistas y los marxistas legales, observaremos que la preocupación central de Lenin es el análisis del proceso de conformación de un *mercado interno* de tipo capitalista, el estudio de las diferenciaciones económicas y sociales que se operan en el interior de las comunas, el tipo de explotaciones y el nuevo tipo de relaciones que contribuyen a la disgregación social del campo. Los llamados “escritos económicos” son una forma radicalmente distinta de estudiar el proceso de desarrollo capitalista en Rusia. Esto pudo ser porque Lenin no tenía una concepción tan estrecha como para caracterizar al desarrollo capitalista como un simple resultado del crecimiento de las fuerzas productivas. Lenin concebía el desarrollo del capitalismo como la imposición de relaciones sociales capitalistas en el interior de un circuito económico-social determinado, no como un hecho técnico meramente cuantitativo (aun cuando es evidente que a mayor cantidad de clase obrera y a mayor cantidad de fábricas corresponde un mayor desarrollo capitalista). Esto es una verdad de Perogrullo, pero tomar esta verdad como patrón de medida conduce a dejar de lado el centro de la cuestión: cómo era la determinación del lugar donde se estaba produciendo el proceso de diferenciación y de aparición de una formación social capitalista. Es porque Lenin rescata de la concepción marxista un eje interpretativo fundamental que puede percibir el fenómeno del desarrollo capitalista desde otra perspectiva. La formulación del concepto *formación económico-social* y la comprensión del sistema capitalista como un sistema de relaciones sociales le permite desplazar el eje de análisis hacia otro lugar. Y aquí se nos plantea el interrogante de cómo pudo efectuar este desplazamiento.

¿Por qué marxistas experimentados y teóricamente capaces como Kautsky, Plejánov o la propia Rosa Luxemburg no pudieron hacer lo que él hizo prácticamente desde sus inicios en la batalla teórica y política? Hay que tener en cuenta, como posible línea de búsqueda, que Lenin fue un lector verdaderamente precoz de *El Capital* (Marx, 1980). A los veintidós años lee el primer tomo y escribe sus primeros trabajos: *Quiénes son los “amigos del pueblo”* (Lenin, 1973), por ejemplo. Escribe todos sus

“escritos económicos” entre los veintidós y los veintisiete años, cuando redacta *El desarrollo del capitalismo en Rusia* (Lenin, 1972). Su lectura predilecta es *El Capital* de Marx (1980). Su intuición fundamental es que si no se discute ideológicamente con los populistas, no hay espacio para la gestación teórica y práctica de un movimiento político de contenido marxista. Otro hecho a considerar: Lenin parte al exilio varios años después que Plejánov y Vera Zasúlich. Antes participó intensamente en diversos círculos socialdemócratas que brotaban como hongos en las principales ciudades de la Rusia de la última década del siglo pasado. La proximidad con el proceso de formación del movimiento socialdemócrata en el interior de Rusia y los intensos debates teóricos y políticos que oponían a populistas y marxistas le permitieron mantener un pie en tierra, lo que no siempre ocurrió con el grupo de emigrados rusos que con Plejánov a la cabeza se instalaron en Ginebra, en 1882: el grupo “Emancipación del trabajo”.

El exilio tuvo un efecto contradictorio entre los pensadores rusos de izquierda. El poner en comunicación a los emigrados rusos facilitó su proceso de ruptura con la ideología populista y su conversión a la doctrina de Marx. Pero marxistas a la europea. Se convirtieron al nuevo credo con la pasión y el sectarismo de los conversos. Imperceptiblemente se fueron acercando a una zona de problemas, y fundamentalmente a una forma de abordarlos, que no era la suya y que con todos sus errores se había forjado en la consideración del “destino” de Rusia. El mundo teórico al que se adhirieron era el de la socialdemocracia alemana, la cual, como es obvio, está instalada en otro nivel de análisis, planteándose problemas que giraban alrededor de un movimiento ya constituido y del paso de ese movimiento a un nuevo tipo de sociedad.

Ni el problema agrario, ni el problema nacional, ni la posibilidad de desarrollo y la modalidad de desarrollo del capitalismo, vale decir ninguno de los problemas que habían obsesionado a los rusos, aparecían ante los alemanes como problemas agudos. Por eso el tomo II de *El Capital*, la obra donde Marx (1980) esboza los procesos de reproducción del capital, no despertó ningún interés en la socialdemocracia. Detengámonos en este hecho singular. El tomo que la socialdemocracia deja de lado es precisamente el tomo central que para su análisis toma Lenin. En ese

tomo Marx intenta constituir un eje interpretativo del proceso global de desarrollo del capital a través de la elaboración de los esquemas de reproducción. En síntesis, su temprano exilio (desde el punto de vista del grado de penetración de las ideas marxistas en el interior de Rusia), su confinamiento en ese centro cosmopolita del pensamiento centroeuropeo que era Ginebra, su adhesión irrestricta al marxismo de la Segunda Internacional representado por la socialdemocracia alemana y su vocero teórico, Karl Kautsky, restaba posibilidades al núcleo de exiliados de pensar un conjunto de problemas que Lenin y otros marxistas veían en Rusia. Como ustedes saben Lenin era hijo de una pequeña propietaria rural de la región de Samara y su padre fue durante años inspector de escuelas rurales. Durante su niñez y su juventud vivió siempre en provincias rusas. Puede afirmarse que su conocimiento del sector rural era desusadamente profundo y solo explicable por el carácter de su formación intelectual con respecto a los dos grandes centros intelectuales: Moscú y San Petersburgo. Cuando se lo expulsa de la universidad debido a su actividad política se lo confina en una pequeña aldea campesina. Convertido finalmente en abogado representa a los campesinos en innumerables conflictos judiciales con los señores. En mi opinión debe buscarse en estas circunstancias algunos de los motivos que explican la singularidad de este pensador, a esta figura solitaria del marxismo ruso que analiza en su confinamiento siberiano las estadísticas de los *zemstvos* indagando el nivel de desarrollo alcanzado por las pequeñas industrias artesanales gestadas en el interior de las comunidades campesinas, el proceso de formación de un mercado interno capitalista, etc., mientras los demás discuten en los foros más importantes de Europa sobre la concepción monista de la historia, sobre el papel del hombre, de la historia, sobre el materialismo y sus raíces en las filosofías de la Ilustración, sobre el problema del arte y de la vida social. Borracho de cifras, obsesionado con elaborar cuadros estadísticos que ilustrasen lo que estaba pasando en Rusia, preocupado por encontrar en la propia sociedad que disecaba con tenacidad inigualable su profesión de fe marxista, Lenin era en realidad lo que se llama una *rara avis* en el movimiento socialista ruso.

Por su extracción social, por el lugar donde nació y se formó intelectualmente, por la atracción que ejerció sobre él un hermano populista

(ajusticiado por un atentado fallido contra el Zar), por razones políticas y familiares vinculado a un mundo campesino como no lo estuvo casi ninguno de los otros socialdemócratas rusos, Lenin adquirió una visión totalmente distinta de los problemas teóricos y prácticos derivados de la formulación de una política socialista para Rusia. Su preparación teórica, por ejemplo, fue muy novedosa. No se formó leyendo el *Anti-Dühring* (Engels, 1964), que prácticamente no utiliza, sino leyendo exhaustivamente los tres tomos de *El Capital* (Marx, 1980) Estoy tentado de agregar algunas otras observaciones de tipo psicológico, de orden subjetivo, que ayuden a explicar mejor las razones que hicieron de Lenin una figura absolutamente singular en el conjunto del movimiento socialista europeo de la época. El hecho es que puede sostenerse que porque era un personaje absolutamente singular, porque tenía una visión muy distinta de la habitual, pudo ver los grandes problemas que planteaba la sociedad rusa de su época: *el problema nacional*, en la medida que Rusia era un complejo multinacional de naciones oprimidas, una variedad de pueblos, nacionalidades e idiomas que planteaba reivindicaciones que cuestionaban la estabilidad del zarismo ruso; *el problema agrario*, cuestión fundamental que debía resolver la socialdemocracia; *el problema del imperialismo* como el entrelazamiento de una nueva fase de desarrollo del capitalismo con la actualidad de la revolución socialista; *el problema de la organización*, elemento decisivo para la gestación de un movimiento teórico-político capaz de transformar esa compleja sociedad. Creo que una ruptura tan profunda con la tradición teórica del movimiento socialista europeo como la introducida por Lenin, presupone necesariamente un método de análisis de la realidad social claramente diferenciado del que caracterizaba al “marxismo de la Segunda Internacional”. Negándose sistemáticamente a convertir la doctrina de Marx en una filosofía general de la historia y de la sociedad, Lenin redescubre la estructura científica del sistema marxiano tal como se explicita en *El Capital* (Marx, 1980). Y este es un hecho de decisiva importancia. En una etapa fundamental de su pensamiento como fue el de la lucha contra los populistas y los marxistas legales, Lenin redescubrió por propia cuenta la estructura científica de la obra de Marx y lo hizo a tal punto que pudo expresar formulaciones que reproducen casi textualmente lo que Marx

planteaba en algunos textos aún inéditos o simplemente soslayados por los teóricos marxistas de la época, por ejemplo, la *Introducción* de 1857. La *Introducción general de la crítica de la economía política* (Marx, 1857/1977) fue publicada por Kautsky en 1902 como complemento de su edición de la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 1859/1980). Este texto, considerado por los marxistas actuales como el discurso del método de la doctrina de Marx no fue prácticamente “descubierto” en su momento. Si se leen escritos posteriores de Plejánov, de Mehring, o de otros teóricos de la época se observará que prácticamente nadie utiliza dicho texto. Sin embargo, cuando Lenin polemiza con Mijailovski y dice que no puede hablarse de la “sociedad en general” sino de las “sociedades concretas” repite a Marx sin citarlo; cuando Lenin dice que no se puede separar la producción de la distribución y del consumo porque constituyen una unidad, dice exactamente lo mismo que Marx (1857/1977) en su *Introducción general*. Lenin repite las afirmaciones de Marx y no puede decirse que las reproduce sin citarlas porque se ignora hasta qué punto conocía ese texto que para la socialdemocracia no tenía ninguna significación particular.

[Del original A]

Pregunta: La carta que según entiendo Marx envía a Vera Zasúlich, expresa la idea de que el capitalismo no puede repetirse en ningún otro país del mismo modo en que se constituyó en Europa Occidental. ¿Podría usted abundar un poco más sobre este tema?

J. Aricó: Como ya dije, la supervivencia en Rusia de un gran sector rural caracterizado por la presencia de la propiedad comunitaria de la tierra, planteaba a los revolucionarios rusos el problema de si la comuna rural podría llegar a constituir la base de una transformación socialista del país (como sostenían los populistas), o si habría necesariamente de disolverse para permitir el traspaso a la forma social capitalista caracterizada por la propiedad privada, siguiendo de esta manera el camino recorrido por las sociedades de Europa Occidental. Esta cuestión fue retomada expresamente por Vera Zasúlich en su carta a Marx, en la que le pedía que expresara su opinión sobre “el posible destino de nuestra comunidad rural y de la teoría de la necesidad histórica para todos los países del mundo de pasar por todas las fases de la producción capitalista”. Esta supuesta teoría marxista colocaba a los revolucionarios rusos ante la siguiente disyuntiva:

Una de dos: o bien esta comuna rural, libre de las exigencias desmesuradas del fisco, de los pagos a los señores de la administración arbitraria, es capaz de desarrollarse en la vía socialista, o sea de organizar poco a poco su producción y su distribución de los productos sobre las bases colectivistas, en cuyo caso el socialismo revolucionario debe sacrificar todas sus fuerzas a la manumisión de la comuna y su desarrollo. O si, por el contrario, la comuna está destinada a perecer no queda al socialista, como tal, sino ponerse a hacer cálculos, más o menos mal fundados, para averiguar dentro de cuántos decenios pasarán las tierras del campesino ruso de las manos de este a las de la burguesía y dentro de cuántos siglos, quizá, tendrá el capitalismo en Rusia un desarrollo semejante al de Europa Occidental. Entonces deberán hacer su propaganda tan solo entre los trabajadores de las ciudades, quienes continuamente se verán anegados en la masa de campesinos que, a consecuencia

de la disolución de la comuna, se encontrarán en la calle, en las grandes ciudades, buscando un salario (Marx y Engels, 1980, p. 29; nota del primer editor).

Es claro que el dilema estaba mal planteado y que expresaba en cierta manera la inmadurez ideológica de las corrientes vinculadas al pensamiento de Marx. Por reacción a la mitología populista de la comuna rural, los socialistas, en caso de aceptar la segunda alternativa, se habrían encerrado en una espera fatalista de la irrupción del capitalismo en Rusia y habrían limitado su proselitismo al todavía numéricamente débil proletariado industrial, ignorando por completo al campo y sacrificando a la pura y simple propaganda teórica y política la acción enérgica de movilización política del campesinado que la situación rusa imponía y que justificaba el terrorismo populista. En su respuesta, Marx se esforzó por esclarecer ante todo el punto *teórico* de la denominada “inevitabilidad” de la disolución de la *obschina* y demostrar que esta podía *aún* convertirse en “el punto de partida de una regeneración de la sociedad rusa”, *a condición de que* la explosión oportuna de la revolución abatiera los obstáculos para su libre desarrollo. Y dice Marx (1926) en su carta fechada el 8 de marzo de 1881:

Al tratar de la génesis de la producción capitalista, yo he dicho que su secreto consiste en que tiene por base “la separación radical entre el productor y los medios de producción” [...] y que “la base de toda esta evolución *es la expropiación de los agricultores*. Esta no se ha efectuado radicalmente por el momento más que en Inglaterra [...]. Pero *todos los demás países de la Europa Occidental* siguen el mismo camino”.

Por tanto, he restringido *expresamente* la “fatalidad histórica” de este movimiento *a los países de Europa Occidental*. Y ¿por qué? Tenga la bondad de comparar el capítulo XXXII, en el que se dice: [...] *La propiedad privada* basada en el trabajo personal [...], está siendo suplantada por la propiedad privada capitalista, basada en la explotación del trabajo ajeno, en el trabajo asalariado.

Por tanto, en resumidas cuentas, tenemos *el cambio de una forma de la propiedad privada en otra forma de propiedad privada*. Habiendo sido

jamás la tierra *propiedad privada* de los campesinos rusos, ¿cómo puede aplicárseles este planteamiento?

Desde el punto de vista histórico, el único argumento serio que se expone a favor de la *disolución fatal* de la comunidad de los *campesinos rusos* es el siguiente:

Remontando al pasado remoto, hallamos en todas partes de Europa Occidental la propiedad comunal del tipo más o menos arcaico; ha desaparecido por doquier con el progreso social. ¿Por qué ha de escapar a la misma suerte, tan solo en Rusia?²

En los borradores que preparó sobre este tema, y a los que ya hice referencia en mi exposición, Marx mostraba una notable preocupación porque no se hiciera una aplicación mecánica a la situación social en Rusia de su esquema del desarrollo capitalista. Según Marx, la posibilidad atribuida a Rusia de evitar el camino capitalista, derivaba del hecho de que en este país:

[...] en Rusia, gracias a una combinación única de las circunstancias, la comunidad rural, que existe aún a escala nacional, puede deshacerse gradualmente de sus caracteres primitivos y desarrollarse directamente como el elemento de la producción colectiva a

2. En la edición hecha por Aricó de los materiales de Marx sobre la comuna rural rusa (Marx y Engels, 1980), se presenta una versión distinta de esta carta de Marx a Vera Zasúlich del 8 de marzo de 1881:

“Analizando la génesis de la producción capitalista digo: En el fondo del sistema capitalista está, pues, la separación radical entre productor y medios de producción [...] la base de toda esta evolución es la *expropiación de los campesinos*. Todavía no se ha realizado de una manera radical más que en Inglaterra [...]. Pero todos los demás países de Europa occidental van por el mismo camino” (Marx, 1873, p. 316; edición francesa).

La ‘fatalidad histórica’ de este movimiento está, pues, *expresamente* restringida a los países de Europa occidental. El porqué de esta restricción está indicado en este pasaje del capítulo XXXII: ‘*La propiedad privada*, fundada en el trabajo personal [...] va a ser suplantada por *la propiedad privada capitalista*, fundada en la explotación del trabajo de otros, en el sistema asalariado’ (Marx, 1873, p. 340).

En este movimiento occidental se trata, pues, de la *transformación de una forma de propiedad privada en otra forma de propiedad privada*. Entre los campesinos rusos, por el contrario, habría que *transformar su propiedad común en propiedad privada*.

El análisis presentado en *El Capital* (Marx, 1873) no da, pues, razones, en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural pero el estudio especial que de ella he hecho, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido de que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo” (Marx y Engels, 1980, pp. 60-61) [Nota del primer editor].

escala nacional. Precisamente merced a que es contemporáneo de la producción capitalista, puede apropiarse todas las realizaciones positivas de esta, sin pasar por todas sus terribles peripecias³. Rusia no vive aislada del mundo moderno; tampoco es presa de ningún conquistador extranjero como ocurre con las Indias Orientales⁴.

Marx señalaba que la comuna rural rusa constituía el tipo más moderno de la formación arcaica de la sociedad, y que al mismo tiempo representaba una fase de transición hacia una sociedad basada en la propiedad privada de la tierra. Pero en tal sentido, se preguntaba si esto significaba que la parábola histórica de la comuna rural debía arribar fatalmente a ese resultado. Pero fíjense cómo responde a esta cuestión:

Por cierto que no. El dualismo que ella encierra permite una alternativa: o el elemento de propiedad privada prevalece sobre el elemento colectivo, o este se impone sobre aquel. Todo depende del medio histórico en que ella se encuentra [...]. Las dos soluciones son de por sí posibles.

3. "Proyecto de respuesta de Marx a la carta de V. I. Zasúlich" (Marx y Engels 1973, pp. 161-162; t. 3). Aricó agrega el siguiente párrafo de Marx: "El análisis hecho en *El Capital* (Marx, 1873) no ofrece, pues, razones ni en pro ni en contra de la vitalidad de la comuna rural, pero el estudio especial que he hecho sobre ella, y cuyos materiales he buscado en las fuentes originales, me ha convencido que esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia; pero a fin de que ella pueda funcionar como tal habrá que eliminar primeramente las influencias deletéreas que la sacuden de todos lados y luego asegurarle las condiciones normales de un desarrollo espontáneo", que no aparece en la versión de las *Obras escogidas* de Marx y Engels (1973) que hemos citado, correspondiente al primer borrador de Marx de la respuesta a V. Zasúlich. Aricó utilizó en su texto la versión de otro borrador de la respuesta a Zasúlich, que aparece en la edición francesa de *El Capital* (Marx, 1873), según la cita en el Original A [Nota del primer editor].

4. Marx y Engels (1973, p. 162). La versión ofrecida por Aricó en su texto dice: "[...] gracias a una combinación de circunstancias únicas, la comuna agrícola, aún establecida por toda la extensión del país, puede despojarse gradualmente de sus caracteres primitivos y desarrollarse directamente como elemento de la producción colectiva en escala nacional. Es precisamente gracias a la contemporaneidad de la producción capitalista, que ella puede aprovecharse de todas las conquistas positivas sin pasar a través de sus peripecias terribles [...]. Rusia no vive aislada del mundo moderno, ni es de manera alguna presa de un conquistador extranjero como las Indias Orientales [...]. Rusia es el único país europeo en que se ha conservado la propiedad comunal en escala nacional. Pero al mismo tiempo Rusia se encuentra en un medio histórico moderno. Es contemporánea de una civilización superior y está ligada a un mercado mundial en el que predomina la producción, capitalista". Las diversas versiones del borrador de respuesta a Vera Zasúlich fueron publicadas por Aricó en el citado Cuaderno de Pasado Presente N° 90 (Marx y Engels, 1980, pp. 31-59). [Nota del primer editor].

Y concluye:

Solo una revolución puede salvar a la comuna aldeana rusa. Los hombres que detentan el poder social y político hacen, además, todo lo posible a fin de preparar a las masas para este cataclismo. Si la revolución llega a tiempo, si la *intelligentsia* concentra todas las fuerzas “vivas del país” para asegurar el libre desarrollo de la comuna rural, esta será pronto el elemento regenerador de la sociedad rusa y el factor de su superioridad sobre los países esclavizados por el capitalismo.

Es evidente que esta respuesta, que encierra tantas observaciones de extraordinario interés para una comprensión más acabada de la concepción marxiana del proceso de transformación social, llevaba aguas al molino de los populistas. No solo por la revalorización de la comuna rural allí contenida, sino también porque en última instancia la concepción de Marx del papel del Estado ruso era muy similar a la de los populistas. En los borradores que estamos comentando, Marx anota que lo que amenazaba la supervivencia de la comuna rusa “no es la necesidad histórica ni una teoría social”, sino “la opresión del Estado y la explotación de los capitalistas intrusos que con la ayuda del Estado se hicieron poderosos a expensas y a costa de los campesinos”. Y en otro lugar, afirma:

A costa de los campesinos el Estado ha ayudado al crecimiento de esas ramas del sistema capitalista occidental, que sin desarrollar de ninguna manera las condiciones productivas de la agricultura son las más adecuadas para facilitar y apurar el robo de las cosechas por los intermediarios improductivos. El Estado ha contribuido así al enriquecimiento de una nueva plaga capitalista que está chupando la sangre, escasa ya, de la comuna aldeana. En una palabra, el Estado contribuye al rápido desarrollo de los medios técnicos y económicos más aptos para facilitar y acelerar la explotación del agricultor, es decir de la fuerza productiva más grande de Rusia, y a enriquecer a los “nuevos pilares de la sociedad” (Marx y Engels, 1980, p. 43)⁵.

5. K. Marx (1980) borrador de la “Carta a Vera Zasúlich”, en una versión con algunas diferencias no muy

La descomposición de la comuna rural rusa no era entonces el resultado de un proceso histórico-natural inevitable, la conclusión de una *necesidad histórica ineluctable*, sino el fruto de la acción de un entrecruzamiento contradictorio de fuerzas sociales en el cual el antagonismo que oponía el Estado al campesinado constituía el elemento decisivo. Como sabemos, a partir de 1890, la posibilidad de un camino nuevo de desarrollo para Rusia, basado en la transformación de la comuna agraria en la base de constitución de un nuevo tipo de sociedad, es abandonada por Engels y los marxistas occidentales (y rusos). Es posible que esta posición de Engels haya sido correcta. Pero lo que interesa subrayar es que el abandono de la perspectiva señalada por Marx no significó simplemente una reconsideración estratégica derivada de un cambio de la situación (lo cual podía ser totalmente válido), sino el abandono de una perspectiva teórica de análisis que conducía de hecho a la reconversión de la doctrina de Marx en ese *passe-partout* universal, en esa teoría histórico-filosófica de la marcha general impuesta fatalmente a todos los pueblos, contra la que había reaccionado enérgicamente Marx (1964) en la carta ya citada a la redacción de los *Otiechéstvennie Zapiski*.

Recapitulando lo ya dicho, se puede afirmar que cuando Marx considera al sistema capitalista como un modo de producción históricamente determinado, que tiende a expandirse y a transformarse en universal, de ningún modo piensa en un mundo homogéneamente capitalista a la imagen y semejanza de Europa Occidental. Es cierto que en el "Prólogo" a la primera edición de *El Capital* (Marx, 1980), afirma que Inglaterra es el espejo en el que se refleja el futuro de todos los pueblos. Y también es cierto que esta expresión (y la frase en latín con que la refuerza: *jde te fabula narratur!*) dio pie a la versión socialdemócrata (y no solo socialdemócrata) de un camino futuro en el que todos los países acabarían por ser semejantes a Inglaterra, y de que solo era necesario esperar, o confiar, o apresurar el proceso que habría de conducir al desarrollo y consolidación del capitalismo, como forma de aproximarse al esperado día de la revolución social. Pero, por muchas razones, podemos afirmar que no fue ese el sentido que Marx quiso darle a su expresión, que en

significativas. [Nota del primer editor].

realidad estaba pensando en otra cosa. En nuestra opinión, Marx estaba planteando a través de una metáfora, equívoca (por lo menos en sus consecuencias teóricas y políticas) una característica propia del capitalismo, cuál era su capacidad de universalizarse, de unificar el mundo a través de la formación de un mercado mundial, incorporando a todos los países del mundo al campo de las relaciones sociales burguesas. Marx intuía que el capitalismo era potencialmente capaz de controlar a todo el mundo, capaz de someter a todos los países a su propia dinámica, a sus propias leyes. Y para confirmar nuestra afirmación de que una idea semejante no suponía en Marx la creencia en un proceso de homogeneización total en sentido capitalista del universo humano, vale la pena recordar lo que escribe en el tomo II de *El Capital* (obra que, como ustedes saben, fue en gran parte escrita *antes*⁶ de la publicación del tomo I, en 1867). Dice Marx (1980):

El modo capitalista de producción está condicionado por los modos de producción que yacen fuera de su grado de desarrollo. Pero su tendencia es la de convertir posiblemente a toda la producción en producción de mercancías; en esta obra su medio principal es precisamente la de atraerlos a su propio proceso de circulación; y la misma producción de mercancías desarrollada, es producción capitalista de mercancías.

Como lo veremos más detenidamente en la próxima clase esta afirmación de Marx encierra una prefiguración teórica del desarrollo capitalista en general, que de ninguna manera implica la uniformidad material de toda la variada gama de la existencia social. Aunque plantea, lo cual se ha demostrado como absolutamente verdadera, la subsunción al modo de producción capitalista de todas las formas sociales precedentes, con el consiguiente cambio de significado y de función social de tales formas. Pero vuelvo a insistir que sobre este tema abundaremos en nuestra próxima clase.

6. En el original A Aricó circuló con lápiz la palabra “antes”, y en el margen del texto anotó, también circulada en lápiz: “no”. [Nota del primer editor].

Lección quinta⁷

En este capítulo, trataremos de analizar, partiendo de sus escritos económicos, cómo la formulación del concepto de *formación económico-social* le permite a Lenin establecer una diferenciación, con respecto a la tradición del marxismo de la Segunda Internacional, que tendrá una importancia decisiva en sus formulaciones posteriores. Este alejamiento, que aparece con toda nitidez en el texto posterior “¿Qué hacer?” (Lenin, 1975c), no fue visto con absoluta claridad por el propio Lenin y menos aún por la tradición posterior. De aquí que en la polémica desarrollada en torno a la significación de ese libro tan importante para el análisis de la relación teoría / movimiento y la formulación de las propuestas organizativas de los partidos comunistas, la identificación que habitualmente se hace entre el pensamiento de Lenin y el pensamiento de Kautsky sea en gran parte indebida aunque Lenin se ampare en la autoridad de Kautsky para sostener su posición, y aunque a veces digan aparentemente las mismas cosas. Dijimos en el capítulo anterior, que Lenin, en sus primeros trabajos (por ejemplo, en “A propósito del llamado problema de los mercados”, Lenin, 1975a), partía del análisis que hace Marx (1980) en el segundo tomo de *El Capital*, en esa tercera sección dedicada a la reproducción y circulación del capital social global, a diferencia de la socialdemocracia que basaba todos sus análisis en el capítulo sobre la acumulación originaria del capital del primer tomo y en el *Anti-Dühring* (Engels, 1964). Este hecho tiene una importancia decisiva ya que al establecer como núcleo teórico un texto de Marx distinto, Lenin llega a conclusiones también distintas en torno a la socialdemocracia alemana. Dijimos, además, que era importante partir de este texto marxiano porque únicamente a través de él era posible lograr una visión del desarrollo del capitalismo distinta de la que predominaba en la socialdemocracia alemana; y distinta porque, por un lado, dicha concepción no se basaba ya en términos exclusivamente cuantitativos (en los datos aportados por las estadísticas fabriles, por el grado de consistencia de la clase obrera,

7. En el original A figura la fecha de impartición de la clase: 30 de noviembre de 1977. [Nota del primer editor].

por el número de obreros, de fábricas, etc.), y por el otro, porque teóricamente solo a partir de esta sección de *El Capital* (Marx, 1980) se torna posible una interpretación de Marx que supere la escisión entre economía y sociedad, elemento distintivo, característico, de todo el marxismo anterior a Lenin; dicho marxismo no había logrado reunificar eso que en la obra de Marx se presuponía que estaba fundido.

Ya en su trabajo sobre el problema de los mercados, Lenin formuló el concepto de *formación económico-social*, concepto que tiene una importancia fundamental desde el punto de vista teórico dado que su característica esencial consiste en concebir a todos los fenómenos relativos a la producción material como mediaciones de las relaciones sociales humanas. En este caso –ya lo hemos recordado– Lenin utiliza el término de *esqueleto*: la *formación económico-social* el esqueleto en torno al cual se articula toda la sociedad. A partir de esta visión el marxismo ya no es una teoría dedicada a analizar *la vida económica* sino *la totalidad de la vida social*. Además, planteando esta categoría de formación económico-social como eje interpretativo de la sociedad, Lenin se colocaba fuera de la concepción del materialismo histórico que había caracterizado las posiciones anteriores y que planteaba la cuestión en términos de relación infraestructura / superestructura.

Es esta una relación que, como habíamos visto, empantanó toda la discusión teórica iniciada a partir del revisionismo y de las concepciones de Bernstein. Dijimos también que es a partir de ese concepto como Lenin llega a comprender la distinción entre dos acepciones del concepto de producción: por un lado, producción como un momento parcial del proceso económico y por tanto como una visión técnica, como una conversión de la economía política, que era una crítica de la sociedad capitalista, en una teoría económica basada fundamentalmente en las relaciones técnicas de producción y, por el otro lado, el concepto de producción como equivalente al concepto de *modo de producción*.

Al interpretar la producción como modo de producción, Lenin coincidía con la formulación hecha por Marx (1977) en el segundo párrafo de la *Introducción* de 1857, donde dice que la producción, la circulación y el consumo son elementos de una misma realidad que es la producción. Por ello, el análisis del proceso de producción hecho en el segundo

tomo de *El Capital* constituía el terreno más favorable para extraer en su forma más desarrollada los fundamentos lógicos de la crítica de la economía política formulada por Marx, y por eso retornar a él colocaba a Lenin ante el problema de la estructura lógica de *El Capital* (Marx, 1980), es decir, ante la estructura lógica de una obra crítica de la economía política que según Marx era a la vez una exposición del funcionamiento de conjunto de la sociedad capitalista y una crítica radical de su existencia.

Lenin había llegado a este problema no a través de un conjunto de lecturas metodológicas previas, sino a través de un razonamiento que estaba determinado necesariamente por los requerimientos de la práctica. En efecto, la discusión con los populistas en torno a la posibilidad de existencia de un sistema capitalista en Rusia lo condujo a analizar el mecanismo de reproducción del conjunto del capital (de cómo se forma y circula ese capital en la sociedad global), tema que Marx analiza por medio de los esquemas de reproducción del capital en la citada sección del tomo II. Dijimos además, que mientras este tomo de *El Capital* (Marx, 1980) no había merecido ni siquiera un pequeño comentario (excepto dos líneas de Kautsky) en la socialdemocracia alemana, se convirtió, en cambio, en el eje de la discusión sobre si el capitalismo era posible o no en la Rusia zarista.

Ahora bien, el problema consiste en que en la medida en que era una discusión que estaba mediada por la política, Lenin no utiliza este conocimiento para hacer un discurso de tipo metodológico, sino como instrumento de análisis capaz de ofrecer una representación concreta del desarrollo económico que se estaba operando en Rusia, representación que era necesariamente alternativa a la de los clásicos de la economía política, como se ve claramente en la respuesta de Lenin a los populistas a través de la crítica de Sismondi⁸.

En esta tercera sección del segundo tomo de *El Capital*, Marx (1980) desarrolla la distinción entre capital e ingreso y demuestra la

8. Es precisamente en el trabajo contra Sismondi, la "Contribución a la caracterización del romanticismo económico", donde Lenin (1979a, t. 1) hace su formulación de la producción, que lo lleva a enfrentarse con toda la tradición clásica del pensamiento: "la economía clásica se ha acostumbrado a ver a esta producción como un momento parcial del proceso económico, pero para nosotros la producción es el conjunto de las relaciones sociales de una sociedad, es el modo de producción de una sociedad".

imposibilidad de fundar el análisis del proceso de reproducción del capital sobre la base de la distribución del ingreso entre las distintas clases. También en esa obra indica que a los movimientos y las contradicciones que se operan en el proceso de reproducción del capital hay que considerarlos como subordinados al proceso de desarrollo de las fuerzas productivas y a los movimientos internos de este desarrollo. Es esto lo que estaba viendo Lenin y lo que la socialdemocracia alemana y el mismo Kautsky no habían percibido, dado que por un lado su atención se centraba en lo que puede denominarse la *teoría del plusvalor* que ellos reducían a una simple teoría de los salarios, a una teoría de la explotación capitalista, y por otro, en la socialización del proceso de producción como fundamento objetivo para la transformación socialista de la sociedad; por eso estaban afincados fundamentalmente en el tomo I de *El Capital*. Una obra, que es paradigmática en este sentido, es *La doctrina económica de Marx*, de Kautsky (1946; una especie de manual de popularización de la teoría económica de Marx), que versa solamente sobre el primer tomo de *El Capital* (Marx, 1980), cuyo eje interpretativo gira alrededor de estos dos elementos: la teoría del plusvalor convertida en simple teoría del salario –y por tanto de la explotación capitalista–, y el proceso objetivo de socialización de la producción y por tanto de la aparición de una base cultural para la transformación de la sociedad capitalista en sociedad socialista. De allí entonces, que en Kautsky se viera necesariamente una interrelación estrecha entre la reducción de tipo económico-corporativa de la clase obrera, y una teoría apocalíptica de la destrucción del capitalismo: entre la clase obrera convertida simplemente en clase obrera industrial, y la necesidad ineluctable del derrumbe del sistema capitalista. Es sobre estos dos ejes interpretativos que se basa toda la concepción de Kautsky. Por supuesto, esta concepción tiene consecuencias en toda la teorización política: en la medida en que la clase obrera se opone al conjunto de las clases, ella no se define por una política de alianzas con el conjunto de las clases explotadas, puesto que debe luchar sola contra un sistema que en última instancia, por su propia dinámica económica, está condenado a perecer. Son estos los dos ejes interpretativos de todo el socialismo clásico, que llevan, por un lado, a aislar corporativamente a la clase obrera

del resto de los sectores sociales y, por el otro, a confiar en que el capitalismo tiene límites fatales que le impiden reconstituirse y lo condenan a perecer. A pesar de las inconsecuencias que Lenin pueda haber mostrado al aceptar de alguna manera la posibilidad de la caída o destrucción del capitalismo, concluye con una frase que, a diferencia de Kautsky, lo enfrenta radicalmente a toda teoría del derrumbe económico. Lenin dice que no hay nada más insensato que deducir de las contradicciones del capitalismo la imposibilidad de su subsistencia. Por el contrario, la posibilidad del capitalismo reside en la reproducción permanente de esas contradicciones. Esta idea vinculará a Lenin con la concepción económica marxista, enfrentada a esa otra corriente, que tiende a ver a Marx no como un teórico del equilibrio económico sino como un teórico del desequilibrio económico; por lo que entonces el análisis se monta sobre la base de la dinámica del proceso de acumulación de capital y no sobre las relaciones de equilibrio que se mantienen en el interior de la sociedad capitalista. Podemos decir entonces que es a partir de esta reexhumación –porque ya estaba contenida en los textos de Marx– del concepto de formación económico-social como madura en Lenin una posición particular sobre tres problemas fundamentales alrededor de los cuales se desarrolló toda la discusión promovida por Bernstein y los revisionistas: cómo entender *la necesidad del desarrollo, la unidad de ciencia y revolución*, y las relaciones entre *teoría y movimiento social*. Es en la respuesta a estos tres problemas donde Lenin se diferencia radicalmente de Kautsky, y en general de la tradición del marxismo de la Segunda Internacional, incluyendo a sus corrientes más radicales representadas por Rosa Luxemburg, Pannekoek, Parvus o Radek, los que posteriormente, cuando surge la Internacional Comunista, constituyen lo que se conoce como comunismo de izquierda europeo.

Como vimos en el capítulo anterior, existe en Lenin un neto rechazo a concebir al marxismo como una filosofía de la historia cuya función fuera la de garantizar la inevitabilidad de la victoria del proletariado. Hay pasajes de sus obras donde discute especialmente este tema, que gira en torno a la discusión sobre las famosas tríadas hegelianas. Según Mijailovski, Marx las aplicaba en el examen sobre la acumulación originaria para demostrar la inevitable caducidad del capitalismo.

Su argumento partía de una cita de Marx localizada al final del capítulo sobre la “acumulación originaria del capital”, en el párrafo VII (“Tendencia histórica de la acumulación capitalista”) donde dice:

El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto la *propiedad privada capitalista*, es la primera negación de la *propiedad privada individual*, basada en el propio trabajo. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la *negación de la negación*. Esta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una *propiedad individual* que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la *cooperación* y la *posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo*. [...] Allí, se trataba de la expropiación de la masa del pueblo por unos cuantos usurpadores; aquí de la expropiación de unos cuantos usurpadores por la masa del pueblo (Marx, 1980, p. 649, t. 1; nota del primer editor).

De aquí los populistas rusos, y en primer lugar Mijailovski, basan su crítica a la teoría marxista, al considerar que detrás de todo el análisis de Marx hay una filosofía de la historia que consiste en la aplicación a la economía política de las tríadas hegelianas, de la ley de la negación de la negación. En su obra titulada “Quiénes son los ‘amigos del pueblo’”, Lenin (1975b) demuestra la falsedad de la interpretación de Mijailovski. No expondremos aquí su conocido argumento, pero agregaremos que es en esta afirmación de Marx (1980, cap. 24, t. 1) en “La acumulación originaria” donde pueden efectivamente encontrarse elementos para esta conversión del marxismo en una filosofía de la historia y más en general todo el razonamiento sobre la acumulación originaria que hace Marx es reducida por este marxismo de la Segunda Internacional a partir de los elementos característicos de todo el positivismo europeo a una concepción teologista.

Al reducir el análisis de Marx a los marcos de una concepción positivista, se da un proceso de generalización de los métodos de las ciencias naturales y su aplicación al mundo social. Esta reducción se vio motivada por el desarrollo de la biología, de las ciencias naturales, por

la aparición de lo que se ha llamado el darwinismo social, que consiste en trasladar las concepciones de Darwin a la sociedad.

El estudio de la sociedad deviene así en una suerte de organismo que sufre un proceso evolutivo natural signado por la característica de nacimiento, crecimiento y muerte. Es a partir de este organicismo con que se interpreta la sociedad como se puede convertir este análisis de Marx sobre la acumulación originaria en una filosofía de la historia de tipo evolucionista; es a partir de la percepción de esta ley ineluctable de todo organismo que está condenado a fenecer, como se llega a la idea de la caducidad del sistema capitalista y la necesidad de su muerte ineluctable. Por eso la posición de Mijailovski no es una posición gratuita, puesto que está dando cuenta de cierto tipo de interpretación de la teoría de Marx que sin embargo confunde con la posición de Lenin cuando en realidad esta marca una ruptura que se reelabora a partir del concepto de *necesidad histórica*, y de rescatar la necesidad vigente en la teoría de Marx, de desarrollar un análisis minucioso a partir de la coyuntura *presente*, y no de la utopía futura⁹.

La corriente opuesta al populismo, el marxismo legal, se reduce por su parte a la doctrina que explica cómo la propiedad individual, basada en el trabajo del propietario, cumple en el régimen capitalista su desarrollo dialéctico, y cómo se transforma en su propia negación para luego socializarse. Lenin rechaza esta posición y con ella el componente esencial del marxismo de la Segunda Internacional que llevó a convertir a *El Capital* (Marx, 1980) en un ingrediente necesario para justificar toda teoría de la industrialización capitalista. En base a este componente todas las corrientes democráticas liberal-burguesas de finales del siglo pasado que pugnaban por el desarrollo del capitalismo en Rusia, se apoyaron en las formulaciones de Marx para demostrar la necesidad de este sistema. *El Capital* (Marx, 1980) se había convertido en el libro de los burgueses¹⁰.

9. El socialismo científico, lejos de establecer perspectiva alguna sobre el porvenir, se limitó a hacer un análisis del régimen burgués moderno y sus tendencias. Y solo esto: nada de previsiones, nada de utopía. Solo a partir del examen de las contradicciones internas del régimen burgués moderno, se pueden deducir las perspectivas de una acción política socialista. Aquí reside la gran conquista científica del marxismo: en haber demostrado la necesidad del actual régimen de explotación capitalista.

10. A partir de este tipo de examen los socialistas formularon la teoría del desarrollo de las fuerzas productivas que pretende demostrar que solo es posible cambiar la sociedad capitalista a partir de determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Teoría a la que se opuso en Italia una corriente

A pesar de las diferencias se dio una suerte de alianza implícita en la lucha contra los populistas, entre los llamados marxistas legales que se basaban en Marx para demostrar la posibilidad de desarrollo sin contradicciones y al infinito del sistema capitalista –como Struve–, y figuras más radicales, como Plejánov, o el propio Lenin. Los primeros trabajos de Lenin se publicaron en una recopilación donde también figura un escrito de Struve. El hecho suscitó posteriormente en el seno de los grupos marxistas una discusión respecto a por qué, a pesar de las diferencias, fue necesario establecer en su momento un frente de acción junto con los marxistas legales. Con todo, el hecho importante radica en que desde sus primeros trabajos, la diferencia entre Lenin y los marxistas legales, y por tanto entre Lenin y la Segunda Internacional, era radical. Ya en ellos Lenin contrapone a lo que él llama “sociólogo objetivista” el “sociólogo materialista”: mientras el primero habla de la necesidad del desarrollo del sistema capitalista, el verdadero materialista debe tratar de comprender las particularidades de una formación económico-social determinada, esto es, descubrir las contradicciones de clase que se generan en el interior de esta formación económico-social. Al plantear esta diferencia Lenin se colocó fuera del interrogante que obsesionaba a los participantes del debate provocado por la teoría de Bernstein: ¿el desarrollo de los hechos correspondía a las previsiones hechas por Marx?; para él no se trataba de individualizar las irresistibles tendencias históricas¹¹.

de izquierda dentro del partido socialista que luego, encabezada por Gramsci (1917) quien escribió un trabajo con el significativo título de “La revolución contra el capital” (no contra las relaciones capitalistas, sino contra *El Capital* de Marx), donde demuestra que la revolución en Rusia fue una revolución hecha contra *El Capital* de Marx (1980), pero no contra lo que Marx realmente pensaba sino contra todo aquello que la socialdemocracia había interpretado: las revoluciones podían triunfar sin que se hubiera llegado a esa etapa de madurez del desarrollo de las fuerzas productivas, *parti pris* de la cual partían los socialistas para mostrar la viabilidad de un proceso revolucionario.

11. Para Bernstein y la socialdemocracia en general, la historia tenía un fin predeterminado, por lo que el marxismo –que daba cuenta de ese fin– les aparecía como una teoría cerrada, confusa. Lenin, por el contrario, plantea la necesidad de hacer avanzar al marxismo, porque, creía que la teoría de Marx –y lo dice– no es algo definitivo, inamovible. Por el contrario, está convencido de que ella solo ha puesto “las piedras angulares de la ciencia que los socialistas deben hacer progresar, en todas las direcciones, si no quieren distanciarse de la vida. Nosotros pensamos que para los socialistas rusos es particularmente necesaria una elaboración *independiente* de la teoría de Marx, puesto que esta teoría nos da solamente los *principios directivos* generales, que se aplican en particular a Inglaterra de manera distinta que a Alemania, a Alemania de manera distinta que a Rusia” (Lenin, 1975d, pp. 217-218) [Nota de la presente edición: Aricó

Se trataba, entonces, de determinar la clase que en una determinada estructura económica se pondría a la cabeza del proceso, generando la resistencia del resto de las clases sociales. Al plantear el problema de esta manera Lenin concibió una relación entre teoría e historia que eludía esa percepción del marxismo que, con distintos signos, era común tanto a revisionistas como a ortodoxos. Mientras unos hablaban de irresistibles tendencias históricas, otros trataban de negarlas, mientras unos sostenían que las predicciones de Marx habían fracasado los otros sostenían que ellas se verificaban en la realidad; mientras unos aducían que estaban apareciendo nuevas clases medias, los otros respondían que estas clases no eran tan consistentes; mientras unos hablaban de la cartelización de la sociedad, como formas de reorganización económica y de autocontrol de la sociedad, los otros la veían como síntoma de la exacerbación de la anarquía y de la aproximación cada vez más ineluctable del derrumbe. Con todo, el esquema de pensamiento de ortodoxos y revisionistas era exactamente el mismo.

Cuando Lenin ubica el problema de las tendencias históricas en la determinación de las clases que dirigen un determinado ordenamiento económico y la confrontación de estas con el resto de las clases, reordena todo el campo de la relación entre la teoría y la historia. Ahora la irrupción en el análisis de toda la variedad histórica no es ya contradictoria con la teoría, sino que constituye el terreno específico de su convalidación. La prueba de la cientificidad del marxismo, dice Lenin, consiste precisamente en la capacidad de fundar el estudio particularizado y minucioso de la realidad; es decir, el marxismo podía ser científico en la medida en que se mostrara capaz de descubrir toda la multiplicidad contradictoria de las formas de antagonismo social que se generaban en el interior de la sociedad capitalista. En definitiva la idea central de Marx (1980) que retoma Lenin de la tercera sección del segundo tomo de *El Capital* es aquella según la cual el modo capitalista de producción está condicionado por los modos de producción residuales con los que coexiste, pero que tiende a someter a su lógica mercantil: lo que según el

cita otra traducción del ensayo "Nuestro Programa", que difiere levemente de la que se lee en las *Obras completas* consignadas en la bibliografía].

propio Marx lo logra ateniéndolos a su proceso de circulación. Esta tesis no lleva a concebir una uniformidad material de todos los procesos, sino simplemente señala la subsunción en el modo capitalista de producción de todos los modos de producción anteriores, que si bien no desaparecen, sí se imbrican a este modo capitalista de producción dándole una fisonomía particular.

Tenemos ya los elementos para abordar el segundo punto de discusión con el revisionismo: la *unidad de ciencia y revolución*. Partiendo de la concepción expuesta y del reconocimiento de que el marxismo tomó como punto de partida la aceptación directa y abierta de la perspectiva de una determinada clase social —el proletariado—, el partidismo de la doctrina marxista no puede derivar ya de una postura hacia el futuro, sino solo del análisis del conjunto de las relaciones antagónicas existentes en la realidad capitalista. Pero el partidismo de la doctrina se despliega en el análisis de la multiplicidad de las contradicciones internas de la formación económico-social. Entonces la esencia revolucionaria del marxismo debe ser buscada a partir de la propia teoría, independientemente de la perspectiva que ella pueda trazar. Es en sus propios elementos donde hay que buscar su condición revolucionaria; y no en el hecho de que fije un fin último de todo el proceso. La fuerza de esta teoría residía en su capacidad de explicar los hechos contemporáneos y no en su posibilidad de devenir una religión o transformarse en una filosofía de la historia. Por ello, dirá Lenin, no es necesario arrastrar al obrero en pos de una perspectiva o fin último para que este cumpla con su función de representante de los explotados en una lucha coherente y organizada; basta con explicarle sus condiciones actuales, la estructura económica y política del sistema que lo oprime, la necesidad y la inevitabilidad del antagonismo de clases sobre el que se basa este sistema. Desde esta perspectiva todo desarrollo de la espontaneidad en la lucha de la clase obrera o de otros sectores genera una exigencia de teoría y una profundización de los nexos que vinculan a esta con el conjunto de los elementos que conforman una sociedad determinada. Por otra parte, el análisis de la formación económico-social es lo único que nos permite fundar el examen de lo que puede llamarse el momento ético-político. Es este el único nivel a partir del cual se puede constituir la política como

ciencia, porque es a partir del análisis de la formación económico-social como se está en condiciones de reconstruir de manera científica, y no subjetiva, las relaciones que vinculan al conjunto de las clases sociales existentes en el interior de una formación económico-social. El análisis de Lenin llega a un resultado importante: solo el análisis de la formación económico-social permite superar la distinción irreductible establecida por Bernstein entre ciencia o ideología concebidas como elementos absolutamente contradictorios.

Una vez liquidado el concepto de ciencia propio de las ciencias naturales, la aplicación de la teoría a una especificidad histórica determinada nos dice Lenin, ya no se configura como una verificación empírica de un modelo cristalizado. Esta consideración nos permite llegar al punto que queda por analizar en la relación entre teoría y movimiento social. Es en este punto donde aparece el nexo insoluble que une los primeros escritos de Lenin –“Quiénes son los ‘amigos del pueblo’” (1975b) y la “Crítica del romanticismo económico”¹²– con todo lo que conforma la temática central del “¿Qué hacer?” (1975c) escrito cinco o seis años después: una vez que se ha liquidado de la teoría toda incrustación finalista, y que se le considera en términos de instrumental de análisis de la totalidad de los fenómenos que constituyen el presente, es imposible representarse ya la génesis de la teoría como algo que se constituye a partir de la lucha de clases del proletariado.

En efecto, pues si bien para la concepción naturalizante de las relaciones sociales es en la constitución de la lucha de clases del proletariado donde reside la validación de la teoría marxista, a partir del concepto de formación económico-social –según el marxismo de Lenin– ella no necesita de dicha validación. Esto porque entre teoría marxista y constitución del movimiento de clases del proletariado no hay una relación causal necesaria, aunque, evidentemente, es la constitución del proletariado como tal, en la medida en que es parte de la constitución del sistema capitalista, la que permite el surgimiento de la teoría marxista.

12. Aricó se refiere a la “Contribución a la caracterización del romanticismo económico” (Lenin, 1979a). [Nota de la presente edición].

Lenin dirá en “Quiénes son los ‘amigos del pueblo’” que,

[...] el movimiento obrero socialdemócrata, que ha demostrado a todos de modo evidente el papel revolucionario y unificador del capitalismo, surgió dos decenios más tarde, cuando la doctrina del socialismo científico se formó definitivamente, cuando se extendió con mayor amplitud la gran industria y apareció una pléyade de hombres talentosos y enérgicos que difundieron esta doctrina entre los obreros. Además de presentar bajo una luz falsa los hechos históricos, y olvidar la labor gigantesca realizada por los socialistas para infundir conciencia y sentido de organización al movimiento obrero, nuestros filósofos atribuyen a Marx las más absurdas concepciones fatalistas. Al decir de estos filósofos, según la concepción de Marx la organización y socialización de los obreros se operan espontáneamente y, por tanto, si nosotros, al ver el capitalismo no percibimos el movimiento obrero, es porque el capitalismo no cumple su misión, y no porque todavía sea poco eficaz nuestro trabajo organizativo y de propaganda entre los obreros. Ni siquiera vale la pena refutar este subterfugio filisteo de nuestros filósofos excepcionalistas: lo refuta toda la actividad de los socialdemócratas de todos los países, lo refuta cada discurso público de cualquier marxista. La socialdemocracia –dice con entera justicia Kautsky– es la unión del movimiento obrero con el socialismo. Y para que el papel progresista del capitalismo “se manifieste” también en nuestro país, nuestros socialistas deben poner con toda energía manos a la obra; deben elaborar de una manera más detallada la concepción marxista de la historia y de la realidad rusas, y hacer un estudio más sistemático, más concreto de todas las formas de la lucha de clases y de la explotación, que en Rusia aparecen singularmente embrolladas y encubiertas (Lenin, 1975b, p. 338; nota del primer editor).

Estas afirmaciones de Lenin son fundamentales para entender el sentido del “¿Qué hacer?” (Lenin, 1975c). De lo que se trataba era de combatir el fatalismo (la filosofía de la historia), que se afirma necesariamente sobre la base de una concepción simplista y lineal del desarrollo capitalista.

Pero combatir todo esto significa, inevitablemente, combatir toda forma posible de espontaneísmo teórico.

El hecho de que no existiera en Rusia un movimiento obrero organizado, no podía ser interpretado a la manera populista como un desmentido concreto del proceso de desarrollo capitalista abierto en este país. Entre el desarrollo capitalista y el nacimiento de un movimiento obrero y socialista no existe, como dice Lenin, una relación de derivación necesaria; no es cierto que a medida que una sociedad se desarrolla en forma capitalista deba generarse necesariamente un movimiento obrero, ni, menos aún, un movimiento obrero de características socialistas como pretendía, por ejemplo, el programa socialdemócrata de Erfurt. Así, la posibilidad de que fermentara el tradeunionismo en el seno de la clase obrera rusa, era un reflejo real, que lo llevó al análisis de las formas tradeunionistas de organización sindical que existían en Inglaterra. De este análisis Lenin extrapola la concepción del tradeunionismo considerada no como resultado de la conformación particular de la estructura sindical inglesa, sino como categoría que muestra un proceso de decapitación política de la clase obrera. Por ello, al no establecer una relación necesaria entre desarrollo capitalista y desarrollo del movimiento socialista, Lenin parte de la idea de que existía en Rusia un peligro concreto de tradeunionismo que debía ser evitado; la única forma de evitar ese peligro, era luchar plenamente contra todo tipo de espontaneísmo teórico.

Al respecto se esbozan en el joven Lenin (*ídem*) dos documentos que encuentran en el “¿Qué hacer?” una plena función: en primer lugar, el hecho de conocer profundamente el análisis que del proceso de reproducción del capital social global hace Marx lo llevó a excluir de antemano toda hipótesis catastrófica, pero además lo llevó a reconsiderar la relación entre el capital y el trabajo como el punto central de referencia para un reconocimiento analítico del conjunto de las relaciones de clase que existían en una formación económico-social determinada. De allí, entonces la afirmación del carácter irreductiblemente político de la acción de la clase obrera rusa, lo que en este caso significaba la imposibilidad total de separar la lucha por el socialismo, la lucha por la libertad política, de la lucha económica; en otras palabras la lucha social en Rusia

adquiriría necesariamente el carácter de una lucha por reivindicaciones económicas y políticas, y todo intento de superar esta relación estrecha entre ambas conlleva el riesgo de conducir a una tradeunionización de la clase obrera rusa¹³.

En segundo lugar, este tipo de consideración lleva a Lenin a acentuar una vez más el papel fundamental de la teoría como instrumento capaz de garantizar aquel nivel de la lucha de clases en el que se define el análisis de las relaciones que existen entre el conjunto de las clases sociales de una formación económico-social dada, una vez que se ha precisado esta fisura existente entre el elemento espontáneo y el área propia, en la que se define una política socialdemócrata. No solo no se puede esperar, dice Lenin, un crecimiento automático de un movimiento obrero socialista, sino que hasta se excluye la posibilidad de hablar de una ideología independiente elaborada por las propias masas obreras en el curso de esos movimientos.

Acentuando el rol de la teoría y colocándola como el nivel estrictamente necesario para definir el conjunto de las contradicciones de clases de una sociedad, Lenin llega a la conclusión de que figurando estas dos áreas –el espontáneo pulular del movimiento de la lucha de clases respecto al área en que se define la política social demócrata– no se puede llegar a hablar de la formulación de una ideología independiente elaborada por las propias masas obreras en lucha. Es esta idea la que lo lleva a aproximarse a las formulaciones de Kautsky (lo que motivó a identificar incorrectamente a ambas posiciones); apoyándose en este, Lenin (1975c) afirma:

13. Es importante señalar que es a través de este análisis marxiano del proceso de reproducción del capital social global como llega Lenin al análisis de la condición particular de la clase obrera rusa, porque luego veremos cómo a partir de la concepción particular del estado en la sociedad rusa, Trotsky también llega a comprender la necesidad de la unidad total e indisoluble entre lucha política y lucha económica. Ambos llegan a la misma conclusión por diferentes motivos; sin embargo, el hecho de que Lenin hubiera enfatizado el análisis del proceso de reproducción del capital social global rescatando la categoría de formación económico-social lo lleva luego a prolongar este análisis al conjunto de las clases de la sociedad rusa, y aquí aparecen ya las diferencias notables con Trotsky fundamentalmente en torno al problema del movimiento campesino.

[...] también en Rusia la doctrina teórica del socialismo surge, independientemente del crecimiento espontáneo del movimiento obrero, como resultado natural e inevitable del desarrollo del pensamiento de los intelectuales socialistas revolucionarios.

Esta afirmación que hace Lenin en el “¿Qué hacer?” y que en buena medida se constituyó en la piedra del escándalo, no surge por generación espontánea. Recordemos en este sentido la cita que hemos señalado en “Quiénes son los ‘amigos del pueblo’” (Lenin, 1975b) o lo que Lenin dirá luego en “Las tareas de los socialdemócratas rusos” (Lenin, 1979b), escrita en 1897 y donde puede percibirse claramente la diferencia con Kautsky:

Se ha dicho hace ya mucho que sin teoría revolucionaria no puede haber movimiento revolucionario, y es dudoso que *en el momento actual* sea necesario demostrar esta verdad. Calificar de “particularidades” la teoría de la lucha de clases, la concepción materialista de la historia rusa, la apreciación materialista de la actual situación económica y política de Rusia y el reconocimiento de que es necesario reducir la lucha revolucionaria a determinados intereses de una clase concreta, analizando su relación con las demás clases: calificar de “particularidades” estos importantísimos problemas revolucionarios es un error tan descomunal e inesperado en un veterano de la *teoría* revolucionaria que estamos casi dispuestos a considerar este pasaje como un simple *lapsus*. En lo que atañe a la primera mitad del párrafo citado, su sinrazón es más sorprendente todavía. Declarar en letra de molde que los socialdemócratas rusos agrupan únicamente a las fuerzas obreras para luchar contra el capital (¡es decir solo para la lucha económica!), sin unir a los individuos y grupos revolucionarios para luchar contra el absolutismo, significa ignorar o querer ignorar hechos por todos conocidos sobre la actividad de los socialdemócratas rusos (Lenin, 1979b, p. 391).

Lenin ofrece aquí una visión muy particular de la definición sobre la unidad de socialismo y movimiento obrero contenida en el comentario al programa de Erfurt. Por su parte en Kautsky, y en esto estriba la

diferencia, esta formulación establece una relación necesaria entre la teoría del derrumbe y la indiferencia total frente a la temática del partido. Si el capitalismo está ineluctablemente destinado a perecer y si la clase obrera estaba ineluctablemente destinada a tomar conciencia de este hundimiento, la teoría de la organización aparece como problema secundario, que sería superado por la propia toma de conciencia de la clase. Por eso la socialdemocracia careció siempre de propuestas, frente a los problemas organizativos. En cambio, Lenin enfatiza la necesidad de construir subjetivamente el movimiento obrero, por medio de la fusión de dos elementos distintos, tanto por su naturaleza como por su origen, de forma tal que de ninguna manera podían encontrarse automáticamente en la sociedad. Para Lenin la tarea de la socialdemocracia es introducir en el movimiento obrero espontáneo determinadas convicciones socialistas, cuyo nivel será el de la ciencia moderna; introducir la explicación teórica de la realidad económica social que los obreros no pueden, espontáneamente, descubrir puesto que es necesario que esta le sea develada con los métodos de una ciencia particular que posee un sistema propio de categorización ajeno al organicismo que introduce las categorías de las ciencias naturales a las ciencias sociales.

En sus trabajos sobre la particularidad del desarrollo del capitalismo en Rusia, Lenin logra superar una incomprensión que subyace en el marxismo anterior a él, la relación estrecha que existe entre el análisis de *El Capital* (Marx, 1880) y la riqueza del desarrollo histórico. Esta incomprensión acerca de la utilidad de *El Capital* de Marx como elemento de validación de la realidad multifacética es el signo común a todos los participantes en torno al debate sobre Bernstein: Rosa Luxemburg, el mismo Kautsky, e incluso Bernstein. Es por ello que la consideración sobre la necesidad de hacer avanzar la teoría a partir del análisis de una realidad concreta es a su vez acompañada en el caso de Lenin, de una defensa a ultranza de los elementos constitutivos esenciales de la doctrina de Marx. Lenin se enfrentó a las concepciones que invalidaban estas posiciones de Marx, a las que calificaba de economicistas. Según Lenin el revisionismo bernsteiniano era totalmente identificable con el economicismo; este, en su rechazo al derrumbismo, consideró que la dinámica de la sociedad capitalista suponía una lenta evolución hacia

una sociedad más justa, donde las luchas económicas por las propias reivindicaciones, o las luchas políticas en estrecha relación con estas conducían a un mejoramiento permanente de las condiciones de la vida de la clase obrera, de la sociedad capitalista al socialismo. Por eso, decía Bernstein, el movimiento lo es todo, los objetivos nada. Y son nada porque el movimiento es capaz de realizar todo, en la medida en que avanza paralelamente a la evolución natural de las relaciones económicas¹⁴.

Así la teoría de la revolución social aparecía como una teoría aventurera que lo único que lograba era perjudicar la evolución natural y lógica hacia un mundo de igualdad.

Combatir esta concepción fue para Lenin una tarea central debido a que ella podría consolidar la tendencia tradeunionista en el joven proletariado ruso. En esta afirmación Lenin otorgaba un papel esencial a la particularidad de la situación rusa, si bien no hay que olvidar que esta situación la había ya descifrado a la luz de una interpretación de marxismo que consideraba que el elemento central de la autonomía de la clase obrera no residía en su escisión con respecto al resto del cuerpo social (teoría que Kautsky había extraído de su lectura de *El Capital* (Marx, 1980) a través de la teoría del salario). La teoría kaustkiana de la autonomía llevaba a fomentar la corporativización de la clase obrera; de aquí que desde finales del siglo, en los procesos de constitución de los movimientos socialistas, la autonomía de la clase obrera fuera vista en términos de constitución de partidos independientes que no debían de establecer alianzas con ninguna fuerza política que no fuera el proletariado. En contraste, para Lenin, la autonomía del proletariado no era una autonomía organizativa, simplemente política, sino una autonomía teórica, ideológica, en la medida en que podía reconocer y determinar científicamente el conjunto de las relaciones de clase existente en una formación económico-social. Lenin y Kautsky convergen en la idea de que el socialismo debe ser aportado al movimiento obrero desde el

14. Esta concepción era, para Lenin, el peligro fundamental que había que desterrar, por eso fue Struve, discípulo ruso de Bernstein, el blanco central de sus ataques. Según este, existía entre la teoría de la revolución social y la concepción materialista de la historia una contradicción absoluta. La teoría de la revolución social se reducía para él a la teoría de la catástrofe; la concepción materialista de la historia se reducía a una visión determinista de los elementos económicos.

exterior, pero las motivaciones que conducen a ambos a esta afirmación remiten a dos concepciones del marxismo radicalmente distintas en sus propios fundamentos. ¿Dónde se sitúa la diferencia? Veamos más detenidamente la cuestión. Para Lenin, la conciencia de clase, solo puede ser aportada desde el exterior de las relaciones entre obreros y patronos. Y esta conciencia de clase se puede adquirir en la medida en que el análisis parte de la sociedad como un todo y dentro de esta se concede fundamental importancia a las relaciones recíprocas entre todas las clases y de estas con el Estado. La conciencia de clase solo podía darse en la medida en que el análisis dejara de estar situado en la confrontación entre obreros y patronos, y se situara al nivel del conjunto de las clases sociales existentes en el interior de esa sociedad determinando así el grado de tensiones entre ellas, el grado de diferenciaciones y de aproximaciones que podían tener respecto a la clase obrera. En Rusia, para Lenin, por conciencia de clase se entiende el conocimiento de la totalidad económico-social. Por su parte para Kautsky, la conciencia de clase era la conciencia de la necesidad de un fin último, la necesidad del socialismo. El contraste es notable: en lugar de esta percepción de la conciencia como un fin ético, para Lenin la conciencia equivalía a conocimiento –y por tanto a ciencia– de la totalidad económico-social. Razón por la cual, si bien dicen lo mismo, el significado de conciencia es uno en Lenin y otro en Kautsky.

Las tesis de “¿Qué hacer?” (Lenin, 1975c) nacen entonces del estudio del proceso de reproducción del capital social global y de la aplicación de este estudio al desarrollo del capitalismo en Rusia. Aquí reside, en última instancia, el contenido de verdad que puede haber en la teoría de Lenin: no en que sea factible de aplicación en contextos sociales y políticos distintos, sino en que deriva del propio carácter de verdad de la teoría marxista.

Es a partir del reconocimiento del campo del conjunto de las relaciones sociales como lugar de constitución de la política como ciencia como Lenin responde a una exigencia válida planteada por la crítica bernsteiniana: la consideración específica del movimiento ético-político como un momento particular y no derivado del momento económico. Entonces, a través de la categoría de formación económico-social encuentra Lenin

la forma de relacionar estos dos elementos –el momento económico y el momento ético-político– que aparecían permanentemente separados en el marxismo anterior a él.

Es a través de esta categoría como el análisis podrá desplazar su eje de la simple relación de contradicción entre capital y trabajo para arribar al estudio de las relaciones y tensiones que existen entre el conjunto de las clases sociales y el Estado, con lo cual la sociedad dejaba de ser una entelequia definida a través de la contradicción entre capital y trabajo para convertirse en una sociedad, con una historia y una psicología particular concretas. Es a partir de este descubrimiento de la sociedad concreta, como se podía llegar a estructurar desde la perspectiva marxista, una teoría política que no fuera la aplicación al terreno de la política de un objetivo final, sino resultado del despliegue de las contradicciones internas de una sociedad apostando a una clase social determinada. En esto consiste el punto de partida de las clases; en reconocer que el socialismo no es un hecho ineluctable sino que puede ser el resultado de la acción de una clase en la medida en que ella supere ciertos niveles de actividad y de confrontación para llegar a niveles más amplios donde se convierte en una fuerza social que tiene la conciencia y el conocimiento del conjunto de la sociedad necesarios como para emprender la lucha de transformación. Solo así el socialismo deja de ser el resultado del camino ineluctable de la rueda de la historia para convertirse en una apuesta histórica que debe ser construida subjetivamente a través de la construcción de la conciencia de clase del proletariado. Es evidente que a partir de esta percepción Lenin debía privilegiar el momento de constitución del partido. Y es en torno a sus ideas de hegemonía del proletariado y del papel de un partido revolucionario, como se puede reconocer la validez ahistórica de las concepciones de Lenin; ahistórica que luego requería ser historizada, en la medida en que las clases sociales son distintas, en que son otros los momentos políticos y otros los procesos de constitución de la organización política.

La concepción que dio origen al “leninismo” no provino de la generalización del método del “¿Qué hacer?” sino precisamente de su parte ahistórica: el contenido. El “¿Qué hacer?” (Lenin, 1975c) es un libro de política y no de teoría donde Lenin intenta ver las formas concretas

que debe asumir el proceso de constitución del movimiento socialista en Rusia. En este sentido, hay en él elementos teóricos que forman una unidad con otros que se han ido consolidando desde los primeros escritos de Lenin; son estos elementos los que ayudan a distinguirlos del conjunto de la socialdemocracia en la medida en que Lenin reconstituye un método científico de percepción de la realidad que estaba ya en Marx y que había quedado oculto por cuanto la significación última de sus obras había sido desconocida por la socialdemocracia. Esta concepción de Lenin se desarrolla a través del rescate de una categoría particular que está subyacente en Marx pero que fue ignorada incluso por Engels: la categoría de formación económico-social. Pero el contenido del libro se refiere al problema de la construcción del partido en la sociedad rusa, de aquí que diga Lenin que el error consiste en creer que dicho libro puede aplicarse a cualquier realidad, que todos los partidos deben ser contruidos a partir de lo allí expuesto por él.

Este hecho condujo, por una parte, a convertir al “¿Qué hacer?” (ídem) en una suerte de línea divisoria de las aguas entre revisionistas y marxistas (marxistas revolucionarios serían solamente los que aceptan el “¿Qué hacer?”, marxistas revisionistas serían los que lo niegan), y, por la otra, entre quienes consideran que existen los marxistas autoritarios que se basan en el “¿Qué hacer?” y los marxistas libres, espontaneístas, que hablan de la capacidad de autoconstrucción de las clases, que niegan al “¿Qué hacer?”. En términos de Lenin, toda la discusión, en última instancia, es falsa: porque se la está viendo a través de la característica particular y concreta que asumió el proceso de constitución del partido socialdemócrata en Rusia y de la confusión existente entre las concepciones leninistas y kautskianas de “conciencia”. Sin saberlo, pensando que está copiando a Kautsky, que podía reproducir todo esto que él decía, Lenin estaba diciendo cosas radicalmente distintas como se demostró luego de la guerra del 14 a propósito de la teoría del imperialismo donde las diferencias radicales con Kautsky se pusieron claramente de manifiesto.

[Del original A]

Pregunta: Según creo haber entendido, de acuerdo a lo expuesto por usted, los intelectuales aparecían como los traductores de la teoría marxista a una clase que por sí misma no puede rebasar su horizonte ideológico economicista. Me pregunto si no habría que matizar un poco más las posiciones para alejar toda duda de una separación entre intelectuales que poseen el saber y proletarios ignorantes.

J. Aricó: Me sorprende que usted haya entendido directamente lo contrario de lo que durante dos horas me esforcé por explicar. Usted cree haber escuchado que en mi opinión la función de los intelectuales es la de traducir la teoría marxista porque los obreros no la entienden. Yo dije algo radicalmente distinto: no que había que traducir la teoría marxista, sino que introducir la conciencia socialista en la clase obrera era analizar la formación social capitalista y lograr que este análisis penetrara en el conjunto de la acción de la clase. Entonces, no se trata de traducir la teoría. La teoría marxista no logra definir una formación económico-social simplemente traduciéndola, pues esto implicaría que la teoría marxista tiene ya un análisis de todas las formaciones económico-sociales, a partir de lo cual simplemente habría que buscar en un cajón la ficha correspondiente a México, o a Argentina, por ejemplo, y estaría resuelto el problema. No, precisamente el hecho de que se haya pensado en una verdad universal del marxismo que debe ser llevada al seno de la clase obrera ha provocado una confusión entre Lenin y Kautsky, porque esto era lo que planteaba Kautsky, que había una verdad de la doctrina marxista, una verdad de la teoría marxista que había que llevar a la clase. Lenin estaba planteando otra cosa: los obreros se enfrentan a los capitalistas, ya sea en una fábrica, ya sea como clase en su conjunto. Lo que no logran saber si no introducen para ello una ciencia, lo que no se deriva de la propia naturaleza espontánea de su acción es el conjunto de relaciones que existen entre el conjunto de las clases. Entonces, cuando los obreros luchan por un 20% de aumento no siempre saben que ese 20% de aumento provoca una transformación total del sistema, una confrontación total del sistema, modifica una cantidad de elementos; solo saben que necesitan un 20% porque ha habido una devaluación, un encarecimiento del 20%; pero para saber la relación que hay entre

su lucha por el 20% de aumento y la lucha del conjunto –de los sectores campesinos, de obreros, estudiantes, empleados, pequeñoburgueses, burgueses, burguesía nacional, monopolios, transnacionales–, para comprender la madeja de relaciones que se mueven en torno a la conquista del 20% de aumento tienen que saber cómo funciona el capitalismo en una sociedad determinada, y para conocer cómo funciona el capitalismo en una sociedad determinada hay que estudiar el capitalismo. El conjunto de relaciones capitalistas no se transparenta en la simple confrontación entre obreros y patronos; detrás de esta subyace un conjunto de contradicciones que debe ser develado a través del reconocimiento de esta formación económico-social, y, como decíamos, sin la introducción del instrumental teórico marxista una formación económico-social no puede ser conocida, no puede ser develada, no puede ser analizada. Entonces, la función de los intelectuales no es introducir conciencia a nadie: en la medida en que son depositarios de una ciencia, su función consiste en analizar la estructura económico-social de un país determinado y encontrar la manera de encadenar este análisis con la lucha de una clase obrera determinada o de sectores sociales determinados para que estos comprendan la relación que hay entre la lucha que están haciendo y el conjunto de la sociedad. Lo único que estamos diciendo es esto: la sociedad en su conjunto, la totalidad social, no se transparenta en la confrontación o en el enfrentamiento de dos sectores determinados. No, porque existe un conjunto de mediaciones. La tarea de los marxistas es analizar este conjunto de mediaciones. Ahora bien, para que ese conjunto de mediaciones develado, que forma un cuerpo de ciencia, se introduzca en la acción política de una clase es necesario encontrar la forma de conexión entre esa clase y esa ciencia. Definimos la forma de conexión entre esa clase y esa ciencia a través de la idea de organización, a través de la idea de partido, aunque cuando hablamos de partido ponemos esta palabra entre comillas, porque no siempre partidos determinados y concretos pueden cumplir esa función. A veces dicha función se cumple desde otras instancias, por ejemplo, a través del sobredimensionamiento de las funciones sindicales. Aparece entonces lo que se llama el pan-sindicalismo, un sindicalismo que al desbordar determinadas reivindicaciones encuentra una forma de abrir totalmente el abanico de

sus reivindicaciones. Por ejemplo, hoy el movimiento obrero italiano no plantea simplemente aumentos salariales sino el problema del control de los ritmos de trabajo, la cuestión del control del ambiente de trabajo, el control de las inversiones, el control de la ganancia, el problema de las relaciones entre la fábrica y el conjunto de las instituciones que la rodean a través de la conformación de consejos obreros de fábricas y de zonas. Es decir, es un movimiento obrero que ya está desbordando el campo propio de la relación conflictual entre capital y trabajo, producto de su grado de madurez, del grado de conciencia socialista de ese movimiento obrero y del grado de crisis de la sociedad capitalista como tal que no puede resolver a través de una política salarial determinada confrontaciones de clase que son cada vez más agudas.

A veces, entonces, cuando determinados partidos políticos quedan detrás de este nivel de conciencia del propio movimiento obrero, es este el que actúa como un movimiento de punta y dinamización de los partidos políticos. Por eso cuando estamos hablando de partidos nos referimos al momento de organización, o sea, esta conciencia de clase que es una ciencia no se estructura si no es a través de elementos de organización. Una clase solo se expresa como clase a través de sus organizaciones, y expresarse a través de sus organizaciones significa expresarse, en sentido gramsciano, a través de los intelectuales porque son ellos los que ocupan el movimiento organizacional. Cuando Gramsci está hablando de los intelectuales como ocupando el momento organizacional nos está hablando de los intelectuales clásicos, de los novelistas, de los pintores, de los que escriben notas en los periódicos, pero también de todo hombre que en un lugar determinado ocupa un papel organizativo. En ese sentido, sería intelectual un jefe de policía, sería intelectual un primer ministro, serían intelectuales los dirigentes sindicales, serían intelectuales los jefes de sociedades vecinales, serían intelectuales todos aquellos hombres que ocupan un puesto de organización de la sociedad.

El desdibujamiento de esta categoría intelectual tiene importancia porque lleva a mostrar que no es cierto que haya un núcleo depositario de la ciencia y otro núcleo, otro sector amplio compuesto por los que aplican esta ciencia. No, esta ciencia comienza a navegar más allá de los propios intelectuales en la medida en que con la integración de la sociedad

capitalista aparece la industria cultural como un hecho de masas, en la medida en que aparecen los libros de la sociedad capitalista. Antes *El Capital* (Marx, 1980) lo hacía un hombre y se editaban mil ejemplares. Hoy se editan cientos de miles de ejemplares, y como los capitalistas han encontrado que editar *El Capital* en forma económica rinde mucho, entonces editan miles y miles de ejemplares de *El Capital*, y no solo de *El Capital* sino de las obras de Mao, de Lenin (2015) *El Estado y la Revolución*, etc. Entonces, los caminos de acceso a la ciencia son hoy radicalmente distintos de los que eran cuando se estaba discutiendo el “¿Qué hacer?” (Lenin, 1975c) en el seno de una sociedad opresiva, que para poder leer *El Capital* había que copiarlo a mano porque lo tenía un señor a cincuenta o doscientos kilómetros de un lugar determinado. Esto se ha modificado hoy, por lo cual las formas de acceso a la ciencia son otras. Pero también sabemos que para que esto se conforme en una conciencia necesita ser organizado y definir la característica de esa organización es definir la característica de una formación económico-social determinada. Por tanto, el problema no está resuelto por el solo hecho de que sus traductores de la teoría se pongan de acuerdo, hagan un sello, alquilen un local a partir de allí se definan como la vanguardia del proletariado. No, no se trata de eso, sino de definir “teóricamente” estas relaciones teóricas. No se trata de traducir la teoría de Marx como un instrumental técnico aplicable al análisis de cualquier realidad. Por el contrario, los marxistas desarrollan el marxismo en la medida en que son capaces de analizar una realidad económico-social determinada, y el hecho de que haya tan escasos análisis de formaciones económico-sociales determinadas, el hecho de que para ver cómo se desarrolla y conforma el mercado nacional en un país, cómo se desarrolla el capitalismo en un país siempre tengamos que recurrir necesariamente a Lenin demuestra entonces que esta no es una verdad simple, sino que es una verdad complicada que los marxistas no han logrado aún dilucidar porque piensan efectivamente que la teoría marxista es una verdad universal y que puede ser simplemente adecuada, recortada; o sea que cambiando el nombre de los sujetos, cambiando el nombre de las categorías, puede ser aplicada a cualquier realidad, y es esto lo que niega concretamente Lenin con su examen de la formación económico-social.

Creo que hay una cosa muy viscosa que deriva de la dificultad de definir la conformación particular de los sectores no capitalistas clásicos. Esta diferenciación tan pronunciada, aun cuando ha surgido en Europa, que es el centro de elaboración de herramientas conceptuales –es Poulantzas centralmente el que la señala– creo que surge de toda la discusión que se está haciendo en América Latina sobre el carácter de la dependencia, sobre el carácter de las formaciones nacionales, sobre el grado de relación entre estas formaciones nacionales con el imperialismo con el fin de establecer una distinción clásica. Decíamos que definir la clase social que comanda el proceso de desarrollo capitalista en una formación económico-social es definir la dominante; el elemento dominante sería entonces el modo de producción, mientras que definir la formación económico-social sería mostrar la relación que hay entre este elemento dominante y el conjunto de los elementos que constituyen una sociedad determinada. Sin embargo, esta distinción que parece poseer un valor hermenéutico extraordinario no ha logrado aún dilucidar el problema de si las sociedades precapitalistas latinoamericanas son sociedades feudales en tránsito hacia el socialismo o sociedades capitalistas deformadas, es decir, si su temprana adscripción al mercado capitalista mundial las define como sociedades capitalistas o si hay que ver fundamentalmente las relaciones de producción internas y la forma de extracción de plusvalor para decidir si son efectivamente capitalistas o feudales. Esas son las dos tendencias que prevalecen hoy en el discurso marxista en América Latina, discurso que a veces se torna excesivamente violento porque, recubierto tras él, hay un intento de categorización de las realidades latinoamericanas, una discusión sobre el papel de determinadas clases en el proceso de desarrollo de la revolución o de transformación revolucionaria, fundamentalmente la relación que puede haber entre clase obrera y burguesía nacional o grado de desarrollo capitalista en el campo. Toda la discusión gira en torno a esto y hay especialistas en este tema que se han enzarzado en complicadas discusiones. Nosotros hemos contribuido a la confusión general con un Cuaderno sobre los modos de producción en América Latina (cf. Laclau y otros, 1973)¹⁵; después *Historia y sociedad* ha hecho una discusión y yo pre-

15. [Agregado de la presente edición].

sumo que esa discusión no tiene salida. ¿Por qué? Porque a través de la referencia de Marx a esta característica particular del sistema capitalista en el sentido de que este subsume el conjunto de relaciones, el conjunto de sociedades precapitalistas y, sin modificarlas, convierte la circulación de productos en una circulación generalizada de mercancías y por tanto en una circulación capitalista de mercancías, desde este análisis la discusión habría sido liquidada hace tiempo. Nos interesa el grado de diferenciación interna de cada una de estas formaciones, desde el punto de vista del mercado mundial son todas sociedades capitalistas en la medida en que están adscritas a las sociedades capitalistas, lo cual no invalida que el reconocer la naturaleza real de las clases en el interior de cada una de estas sociedades tenga cierta importancia para el análisis político, para el análisis social, etc. Pero la distinción no aparece clara ni en Marx ni en Lenin, y el hecho de que no aparezca clara no le impidió a Lenin hacer un examen del desarrollo interno del capitalismo en Rusia, análisis del cual se discute hoy si, en él, Lenin ha exagerado o no el grado de diferenciación capitalista en el interior del campo. Este análisis, que es muy minucioso, está hecho en un momento en que Lenin se ve urgido por la necesidad de demostrar que ese desarrollo se está operando. Entonces, así como era lógico que en un momento donde estaba predominando el economicismo Lenin inclinara todo su razonamiento hacia la necesidad de la conformación del partido, del elemento político como elemento decisivo en el “¿Qué hacer?” (Lenin, 1975c), también es factible que haya forzado el análisis de las diferenciaciones de clases en Rusia lo cual lo haya llevado a afirmar que la diferenciación era tan grande que el peso de la burguesía agraria era mayor de lo que realmente era. Si esto es así, no parece contradictorio que la política de los bolcheviques hasta la Revolución de 1917 contara con la nacionalización de la tierra como principal reivindicación, tendiendo a apoyarse fundamentalmente sobre el campesinado pobre. Pero si esa diferenciación no era tan grande, si las capas intermedias del campesinado eran muy consistentes, la política de nacionalización podía llevar a un enfrentamiento entre el proletariado de la ciudad y estos sectores rurales muy consistentes. El que Lenin modificara el programa socialdemócrata de nacionalización para adoptar el de los populistas rusos –entrega de la tierra a los campesinos– quizás se deba a este hecho. De todas maneras,

esta modificación del plan plantea ya la necesidad de reexaminar hasta qué punto el análisis de las clases que estaba haciendo era correcto.

Lenin partía del criterio de que el instrumental teórico era un instrumental de análisis, y no podía prefigurar, determinar, condicionar la propuesta política. Además, sabía que el movimiento populista poseía una gran fuerza y como se trataba de ganar para el proletariado el movimiento campesino pues de lo contrario se liquidaba la posibilidad de un triunfo revolucionario, Lenin podía torcer rápidamente ciertos objetivos políticos, poseía la suficiente ductibilidad como para hacerlo.

Ahora bien, como decíamos, existe una diferenciación entre modo de producción y formación económico-social que lleva a la necesidad de un análisis sobre los grados de imbricación entre ambas. Pero creo que no es a través de la definición teórica de las diferencias entre estas categorías o de la definición teórica de esta imbricación como hoy puede avanzar el análisis concreto de determinadas realidades. Por el contrario, es porque hay un déficit en el conocimiento de ciertas realidades que se plantea la cuestión de la definición, de la imbricación de los modos de producción como problemática de irresoluble solución teórica. Entonces, hay etapas en las que se necesita un avance teórico y otras en las que lo que se necesita es un avance práctico. Y el momento actual se ubica en el segundo caso en dos sentidos: en torno a las estructuras internas de las formaciones económico-sociales y en torno a la nueva estructura que va adquiriendo el mercado mundial capitalista. Como ustedes saben, son estos dos importantes elementos que Marx no desarrolló. El segundo, que Marx relegó a un estudio futuro, no llegó a analizarlo, y a su vez el análisis de las formaciones económicas precapitalistas no es un examen profundo pues se reduce a ver cómo a través de un modelo se puede desentrañar que las sociedades anteriores van prefigurando las sociedades capitalistas. O sea, Marx no estaba analizando la sociedad rusa, ni la sociedad griega, ni la sociedad china, sino los elementos que contribuyeron a la conformación de la sociedad capitalista en Europa. Pero surge una diferencia clara cuando se analiza una realidad en términos de modo de producción o en términos de formación económico-social. En el primer caso es analizarse en términos de modelo; en el segundo, supone el análisis de una sociedad concreta, determinada. Si

tenemos en cuenta que el conjunto de la socialdemocracia montó toda su interpretación en términos de modo de producción, se entenderá que perdiera de vista dos elementos centrales: el problema agrario y el problema nacional.

El problema nacional, diríamos, aparece como tal cuando una formación económico-social no se ha recortado como una formación económico-social autónoma. El hecho de que este concepto no se instalara en el campo de reflexión de la socialdemocracia trajo como consecuencia que se lo hiciera a un lado y que, por ejemplo, Rosa Luxemburg analizara a la sociedad polaca como una sociedad sin problema nacional. ¿Por qué? Rosa Luxemburg analizaba el capitalismo en términos de mercado, como una especie de mecanismo perfecto que solo podía funcionar sobre la base de su capacidad de deglutir mercados precapitalistas. Entonces, las contradicciones se planteaban entre la sociedad capitalista y el resto de los mercados. En el caso concreto de Polonia, debido a que esta era la zona industrial más desarrollada y a que su consumidor fundamental era Rusia, el capitalismo polaco solo podía consolidarse si este mercado estaba permanentemente abierto. Por tanto, luchar por la independencia de Polonia, luchar por su separación de Rusia era condenar a toda la industria polaca y a la sociedad polaca a la ruina económica. Por eso Rosa Luxemburg decidió que no había problema nacional en Polonia, a pesar de ser este un país escindido, un país que si bien había existido como unidad independiente estaba dividido ahora en regiones con minorías polacas en Alemania, Austria, Hungría y Rusia y que venía luchando por su independencia desde largos siglos antes. Rosa Luxemburg desconoció esta situación porque tenía un esquema teórico demasiado cerrado, porque analizaba la sociedad en términos de modo de producción; instalada en el nivel meramente económico, se le escapaba el conjunto de mediaciones específicas de una sociedad determinada. Es en este sentido que digo a ustedes que este concepto de Lenin es un concepto riquísimo porque obliga a las marxistas a abandonar toda concepción de modelo interpretativo para concebir el marxismo como un instrumental de análisis, como un método de análisis aplicado a realidades muy concretas y muy determinadas. Ejemplificando con el caso de Rosa Luxemburg, que concebía a

la sociedad capitalista como una sociedad que funciona sobre la base de determinadas relaciones, desarrollo de la industria, etc., este era el modelo de funcionamiento de una sociedad capitalista, cuantificada en términos de fuerza de trabajo, en términos de fábricas, de cantidad de productos que se exportan e importan. Y a partir de concebir esta sociedad capitalista como el tipo ideal había que subsumir o reducir todas las formaciones económico-sociales a este tipo ideal. Esto con respecto al modelo capitalista. Paralelamente, se hace del marxismo un modelo, por ejemplo, cuando se habla de que el desarrollo de la humanidad ha seguido un esquema unilineal que desde el comunismo primitivo pasa luego al esclavismo, de este al feudalismo y finalmente al capitalismo. Todos los especialistas chinos saben que en China nunca hubo feudalismo, pero como los [comunistas]¹⁶ chinos creen a pie juntillas en esta supuesta aseveración de Marx han descubierto el feudalismo también en China. Pero esta conducta la han tenido no solo los chinos, sino que a partir de Stalin se aplicó en cualquier análisis de las sociedades, lo cual llevó a una cantidad de problemas sobre las estructuras económicas feudales, sobre la existencia de restos de feudalismo en el campo, sobre las revoluciones agrarias y antiimperialistas y, en general, sobre cantidad de categorías marxistas, de categorías políticas que derivaban de esta conversión de ciertos procesos o de ciertas concepciones o de ciertos hechos en modelo. Hay una circunstancia que tiene demasiado peso sobre todos los investigadores: la conversión del capitalismo como modelo ideal que se desarrolla en Inglaterra a partir de lo cual todos los procesos se analizan según el grado de aproximación o diferencia que presenten con Inglaterra. Entonces, se ha convertido a Inglaterra en el caso típico, en el modelo, por tanto, de desarrollo del capitalismo, aun cuando observando con más detenimiento vemos que todos los procesos son diferenciados y que es muy difícil reducirlos a esos modelos, tal como ocurrió con Japón, Alemania, o aun los Estados Unidos.

Concebir el marxismo como un modelo lleva a pensar que del “¿Qué hacer?” (Lenin, 1975c) se deducen una serie de modelos organizativos que deben ser aplicados para la conformación de los partidos políticos en el

16. [Agregado del primer editor].

mundo. Esto parece una cosa absurda: sin embargo, en el V Congreso [de la Tercera]¹⁷ Internacional de 1925 se proclamaron lo que se conoce como las “Tesis de bolchevización de los partidos” a partir de las cuales se reorganizaron los partidos comunistas del mundo partiendo de un patrón fijo.

Pregunta: ¿Cómo se podría conciliar concretamente su cuestionamiento del marxismo como modelo, como verdad absoluta, y el hecho de que, por ejemplo, en textos como El izquierdismo... Lenin (1975e)¹⁸ plantea el valor universal de la experiencia bolchevique y reconoce en dicha experiencia toda una serie de características, de tácticas, de estrategias, de valor universal para todas las organizaciones revolucionarias? Esta sería una primera pregunta.

Una segunda pregunta es la siguiente: ¿hasta qué punto se podría combinar o matizar el hecho del funcionamiento social en su conjunto de una sociedad estructurada en un sistema de clases con la particularidad específica de una clase que tiene intereses y objetivos propios, autónomos y distintos de los del resto de la sociedad?

En tercer lugar, hay otra pregunta en relación a cómo se podría defender el concepto de “conciencia de clase” en el sentido de que si bien esta conciencia de clase implicaría el conocimiento de las relaciones globales de la sociedad capitalista, estas relaciones no se transparentan en las ciencias sociales. Creo que Lenin habla en algún lado de que las relaciones que se establecen entre los obreros permiten alcanzar a distinguir las relaciones de distribución pero no las de producción, fundadoras de aquellas. Tomando esta afirmación de Lenin yo pregunto si la conciencia de clase implica un simple conocimiento “teórico” de esta realidad que tendríamos que hacer conocer a capas más o menos considerables de trabajadores, o esta conciencia se tiene que manifestar de manera concreta en una acción práctica específica que haga ver que en la propia realidad existen todo este tipo de relaciones implícitas dentro de una formación social.

J. Aricó: Como se advertirá, más que preguntas, lo que usted plantea es un conjunto de problemas que motivarían otra conferencia tan prolongada como esta. Trataremos de dar una respuesta lo más breve posible.

17. [Agregado del primer editor].

18. [Cita documental agregada en la presente edición].

Yo creo que para analizar la validez universal del marxismo hay que partir de un elemento central que como habíamos visto definía todo el razonamiento de Marx, es decir partir del presente, lo cual significa partir de una época determinada que es definida en sus características, partir de una coyuntura determinada. Mejor que hablar de coyuntura diríamos que hay que partir de una formación económico-social determinada. Existe otro procedimiento, el cual es el de convertir a determinados principios en principio de validez universal, los que deben ser aplicados inexorablemente; o sea partir de la presencia de principios universales que deben aplicarse inexorablemente en un movimiento como este significa partir de custodios de estos principios fundamentales lo cual lleva necesariamente a pensar que hay países, lugares, potencias, sociedades, partidos determinados que son los que deben velar por la verdad de estos principios generales. Este no es un hecho caprichoso, sino lo que ocurre hoy concretamente en el movimiento obrero comunista mundial. Existe un centro de poder, que es la Unión Soviética, que tiene una definición de lo que son los principios de validez universal que deben aplicarse en cada uno de los casos concretos. Existe otro centro, que es China, que tiene la misma pretensión, y existen otros centros menores de rechazo como pueden ser los grupos denominados eurocomunistas o la misma Cuba, en cierto sentido, o Vietnam. Anteriormente estos principios se definían a través de la Tercera Internacional, luego del Cominform, después en la reunión de los partidos comunistas. Debido a que en la última época las diferencias internas eran muy grandes, los principios eran definidos diplomáticamente, es decir se lograba el acuerdo sobre una coma y se buscaba el común denominador; como la diferencia era tan grande, el común denominador tenía la característica de ser muy pequeño, muy formal, tan absolutamente general que todos podían reconocerse en él pues simplemente encubría un campo de problemas y no una definición. Cuando Lenin está arriesgando ese intento de definir ciertas características universales del proceso de la revolución en Rusia, lo hace en un momento muy particular –en un texto cuya importancia no es teórica sino fundamentalmente política–, a través de un examen y de una definición del capitalismo; pero es este un momento de viraje. Cuando, a partir del Tercer Congreso de la Internacional

[Comunista]¹⁹ se ha llegado a la conclusión de que el capitalismo no se encamina a su derrumbe definitivo sino que puede consolidarse. Se abre entonces lo que se ha llamado el periodo de “estabilización relativa” del capitalismo, durante el cual aparecía para Lenin como tarea fundamental de los partidos comunistas de Europa no copiar el modelo ruso sino tratar de construirse como partidos nacionales. Define entonces las características universales a través de ciertas categorías: el camino soviético, la dictadura del proletariado, la formación de un partido de clases revolucionario, la diferenciación con fuerzas intermedias, es decir a través de una serie de características que resultan de una relación particular entre estrategia y táctica y que por tanto deben estar en relación con un grado determinado de homogeneización del movimiento social, son principios que derivaban de una coyuntura particular, en ese momento preciso de constitución de los partidos comunistas como partidos verdaderamente “marxistas”. Lenin plantea la discusión central contra aquellos sectores que piensan que es necesario continuar la teoría de la ofensiva. No sé si tendremos tiempo en este curso, pero sería interesante analizar, a través de lo que se llama la discusión sobre el derrumbe, aquellas corrientes que derivan la necesidad de la revolución de una concepción particular de la relación entre economía y sociedad, aquellos que sostienen cierta concepción especular de la contradicción económica que se transforma en conciencia social sin mediación de todos los demás elementos presentes en Lenin y que, por tanto, consideraban que la posición de la Internacional era defensiva, vinculada a las dificultades internas de la Unión Soviética. Entonces, la acusación que hacen los Gorter y Pannekoek o el grupo de los comunistas alemanes de izquierda a Lenin y a los comunistas rusos es la de una suerte de egoísmo nacional. Al privilegiar la construcción del socialismo y al necesitar un respiro político, no tienen interés alguno en enfrentarse a las potencias occidentales. Son sus necesidades y sus contradicciones internas tan fuertes las que acaban por arrastrarlos a sacrificar la revolución mundial en pro de la construcción del socialismo en Rusia. Había, sin embargo, en Lenin una reconsideración estratégica mundial subyacente que ellos negaron,

19. [Agregado del primer editor].

por lo que podría interpretarse que esa diferenciación que hace Lenin en ese momento sobre las características universales del bolchevismo y las características particulares de los procesos en cada sociedad estaba muy mediada por dicho reconocimiento. Por ejemplo, hay un elemento que actúa en todo el movimiento comunista hasta 1935 y que se modifica en el Séptimo Congreso [de la Internacional Comunista]:²⁰ la necesidad de que todas las sociedades en proceso de transición iniciaran un camino soviético. En este sentido, toda la teorización de los comunistas residía en que la alternativa al Estado burgués era una salida de tipo soviético, lo que habla que constituir eran sociedades soviéticas. Por tanto, el camino soviético no era un caso particular ruso sino una verdad universal de todo proceso revolucionario.

Como decíamos, esta concepción se modifica en 1935 y hay en los comunistas una reconsideración del papel de las democracias, de los Estados representativos, parlamentarios: sin embargo, vemos que este planteamiento al dejar de lado esta verdad del camino soviético que ahora aparece como particular, deja de lado simultáneamente ciertos elementos de validez universal de este camino: no se puede concebir la transición de una sociedad capitalista a una sociedad socialista sin un Estado en proceso de extinción, sin un Estado que al conformarse como un cuasi-Estado va creando instituciones de nuevo tipo que significan una ruptura con respecto al Estado representativo. Entonces, ciertos elementos de validez universal que estaban detrás de esta verdad particular fueron dejados de lado, y hoy se vuelven a plantear en el terreno marxista como una discusión sobre las características del Estado, sobre si es posible en el caso de Italia, de Francia, de España, construir una sociedad, iniciar un proceso de transición, si el Estado se deja tal cual, si simplemente se modifican los grupos gobernantes, las clases dirigentes de ese Estado. Hoy sabemos que la discusión es más profunda. ¿Por qué? Porque la reconsideración de esto que Marx señalaba como los elementos de producción y de reproducción del capital social global llevan a comprender que el Estado no es un elemento externo, no es un elemento superestructural a una formación económico-social capitalista, sino

20. [Agregado del primer editor].

un elemento interno del propio proceso de producción capitalista, y por tanto una institución reproductora de relaciones capitalistas.

Mantener el Estado como tal es permitir la posibilidad de reproducción de la sociedad capitalista. De este modo, podemos ver cómo una verdad que surgió como universal en un momento determinado –porque toda ruptura con la socialdemocracia se produjo alrededor de la validez del camino soviético, o la del camino socialista, toda la discusión entre Kautsky y Lenin, entre la izquierda socialdemócrata y Rosa Luxemburg se dirimía como el enfrentamiento entre una amplia franja soviética y una franja socialdemócrata–, esto que aparecía como una verdad universal luego fue reconsiderada para ser analizada como un camino particular de desarrollo de la revolución en Rusia, hoy, en momentos en que, a su vez, se rediscute una categoría que aparecía hasta ahora como universal –la dictadura del proletariado–, aparece, sin embargo, como un elemento que está planteando un problema central para todo proceso revolucionario. Por eso es muy difícil distinguir lo que son verdades universales de lo que son verdades particulares; el camino de definirlo a través de la propia historia de la teoría, a través de la búsqueda de elementos comunes de los procesos y de definir esos elementos comunes como verdades universales es un camino teórico inconducente que no aporta ningún elemento para redefinir el campo en términos de formación económico-social concreta. Yo creo que solo a través de redefinir este campo se pueden ver ciertas verdades, y redefinir ese campo de la formación económico-social concreta lleva a su vez a redefinir otro problema que aparece como una verdad universal: la clase obrera como soporte de todo proceso revolucionario. ¿Por qué? Porque se da el caso de formaciones económico-sociales determinadas donde aparecen imbricaciones de sectores productivos diferenciados y en lo que objetivamente la clase obrera aparece formando parte de un sistema de dirección, de homogeneización, de control de una sociedad, donde los máximos niveles de dirección no están representados por la clase obrera precisamente, sino por otros sectores. Entonces, puede darse cierta conjugación, ciertos elementos de unidad entre burguesía y proletariado *versus* campesinado, a partir de lo cual la consideración que estamos haciendo de la clase obrera como el eje, como el soporte de un proceso

revolucionario, al abandonar la teoría y analizar ciertas formaciones económico-sociales concretas, se modifica. Por ejemplo, la clase obrera argelina era una clase constituida fundamentalmente por franceses residentes en Argelia; o la clase obrera industrial organizada en África del Sur, particularmente en el sector servicios, es una clase obrera fundamentalmente blanca aunque, sabemos, en África del Sur la sociedad está montada sobre la base de la explotación de un proletariado negro que ve al sector proletariado-burguesía como una unidad en cierto sentido reaccionaria frente a sus objetivos, sus necesidades, sus reivindicaciones. Así, el hecho de la validez teórica del reconocimiento de la centralidad de la relación capital-trabajo y de la centralidad del enfrentamiento proletariado-burguesía no significa que debamos forzar las cosas y dejar a un lado las connotaciones particulares de los procesos históricos concretos de constitución de una clase obrera determinada en un momento determinado y el tipo de relación que ella guarda con el resto de las clases. Si no comprendemos esto, esa tarea de construcción subjetiva de la conciencia de clases que, como Ud. insinuaba correctamente en su pregunta, no es un proceso simplemente teórico, sino un proceso donde lo teórico está imbricado con la práctica, porque las realidades se perciben a través de los hechos, a través de la reconstrucción teórica de los hechos, pero estos a su vez deben manifestarse para que puedan ser estudiados, y en las formaciones económico-sociales los hechos son acciones políticas, pronunciamientos, movilizaciones, luchas, confrontaciones, contradicciones, entonces, si no comprendemos esto corremos el riesgo de que esta construcción subjetiva de la conciencia de clase, que también presupone una dinámica propia de la clase, no se dé, porque no es suficiente con que a nivel de estadísticas, a nivel sensible, a nivel económico, se verifique la existencia de una clase obrera para que la conformación o la construcción de una conciencia de clase sea factible, sea siempre posible. Hoy sabemos que es una tarea mucho más difícil de lo que se piensa. La confluencia entre marxismo y movimiento social, entre teoría y movimiento social, es un punto muy contradictorio, muy difícil. Históricamente ha asumido ciertas características, en Europa se conformaron partidos obreros que a veces eran mucho más grandes que las propias organizaciones sindicales (mientras la socialdemocracia

alemana tenía un millón y medio de afiliados a comienzos de este siglo, las organizaciones sindicales no tenían más de 400 mil; y porque solo tenían 400 mil afiliados pudo Rosa Luxemburg montar la teoría de la huelga política de masas como instrumento político central para lograr incorporar a la lucha social a los desorganizados partiendo de la relación que existía entre sindicalizados y no sindicalizados). Pero sabemos que en Inglaterra no se configuró así, que en Estados Unidos no se configuró así, y el problema se nos plantea en torno a la causa de que no se haya configurado así. Sabemos, por otro lado, que en Rusia se configuró así, que en Argentina también aunque luego se haya modificado radicalmente, y sabemos que en México no se configuró de esta manera; sabemos que en Chile sí, pero en Brasil no. Entonces, por qué se configura de determinada manera esta unidad entre teoría y movimiento es una cuestión muy difícil de precisar. El problema consiste en que hemos convertido una configuración histórica concreta en el único modelo, la única forma posible de desarrollo y tanto lo hemos configurado como única forma de desarrollo que todavía los pequeños grupos de izquierda siguen soñando con los “¿Qué hacer?” que van a redactar y con los partidos bolcheviques que van a construir.

Pero retomando nuestro tema tratábamos de ver a qué estructuras da origen esta confluencia entre marxismo y movimiento social y cuál es la razón de que en lugares distintos origine distintas conformaciones. Eso no se sabe. Hace poco estuve leyendo una discusión que hubo entre historiadores del movimiento obrero europeo. Uno de ellos, miembro del Partido Comunista Francés, Annie Kriegel, que ha elaborado una tesis muy importante sobre el origen de este partido, cuando tuvo que hablar de por qué solo en determinados lugares, en determinadas zonas de Europa, se discutió la cuestión de los partidos socialistas de masas, la única razón que encontraba era, de alguna manera, el espíritu clásico frente al espíritu romántico, como si los pueblos tuvieran ciertos signos que los definen. Pero el hecho de que una historiadora cuidadosa y precisa llegara a esa conclusión se debe a que en el análisis de cada una de esas sociedades no encontraba los elementos que pudieran definir esa conformación particular. Entonces, este es uno de los problemas centrales: la definición de la formación económico-social nos remite a las

clases, a las relaciones entre ellas y, desde un punto de vista marxista, nos permite apostar a una clase y tratar de hallar los núcleos organizativos y el conjunto de instituciones en torno de las cuales una clase se despliega. Pero de esa manera solamente estamos abriendo una veta, un problema histórico que puede o no ser resuelto. Hasta ahora pensábamos que a partir de una filosofía de la historia siempre era posible resolverlo. Hoy sabemos que no es así. Hasta hace poco sabíamos que después del capitalismo vendría el socialismo; hoy sabemos que después del capitalismo puede sobrevenir la barbarie, la destrucción total, porque los hombres tienen ahora en sus manos la posibilidad de hacer estallar el mundo. Si se quiere se puede convertir este mundo en inhabitable. Por el contrario, cuando Marx, Lenin, Rosa Luxemburg estaban planteando ciertas cuestiones los hombres no tenían en sus manos la posibilidad de destruir el mundo; hoy la tienen, y esta posibilidad introduce un cambio radical. A partir de esto sabemos hoy que el socialismo es fruto de una lucha muy difícil, muy complicada, con grandes vaivenes, con avances y retrocesos, por un lado, pero que, por otro lado, el camino de la barbarie está siempre abierto. Si esto es así, debemos ser más analíticos, más modestos, debemos buscar y encontrar la mejor forma de acción, la mejor forma de modificar una realidad; debemos comprender que una teoría es simplemente una teoría que se enriquece con los hechos con los cuales debe ser permanentemente confrontada. Lo que intentamos decir es que la teoría de Marx no es un modelo; si se la define como el análisis de las contradicciones internas de un modo de producción determinado, deja un campo abierto a la permanente verificación histórica a través del análisis de todas las variables que se van introduciendo en este cuerpo de pensamiento.

Entonces, lo que define al marxismo es su condición de teoría abierta, de teoría capaz de incorporar un máximo de variables, y en la medida en que es capaz de incorporarlas y de apostar a las transformaciones que se operan a través de una fuerza social, es una teoría revolucionaria y es una teoría abierta. Pero solo concibiéndola así puede dar cuenta de los hechos.

Para resumir la relación entre las tres preguntas planteadas, podemos afirmar que constituyen tres problemas centrales: el primero se aclara a

partir de la definición de las características fundamentales de una formación económico-social determinada; el segundo se define a partir del análisis preciso del papel que desempeña una clase obrera determinada en esa formación social determinada, los procesos de su constitución, la cultura en cuyo interior se formó, la ideología política que la envolvió en el proceso mismo de su constitución, que son ideologías muy difíciles de cambiar, de transformar. Me atrevería a afirmar que si se conoce o si se sabe cómo se constituyó una clase obrera, se podría determinar qué tan revolucionaria es o puede llegar a ser. Existen vicios de origen que son muy es modificar, pero el hecho de que sea difícil el cambio no implica por sí que sea imposible. Solo significa que una fuerza política debe aprender a conocer las formas particulares que puede asumir dicha posibilidad de cambio, lo cual nos remite al último problema que planteamos acerca del significado de la conformación de una conciencia de clase, y del grado de elementos de práctica que debe englobar. Porque hay contradicciones de clase, porque la clase obrera es contradictoria de la clase capitalista a nivel de ingresos, a nivel de la posesión de la fuerza de trabajo, a nivel de ritmo de trabajo, a nivel de puestos jerárquicos, etc.; es decir, que los conflictos aparecen permanentemente y son insuprimibles en la sociedad capitalista. Solo a partir de esos conflictos se puede reconstituir el todo de la sociedad porque solo a partir de ellos se puede determinar con cierto grado de científicidad las mediaciones necesarias, en virtud de las condiciones particulares y concretas, de una formación económico-social dada.

Lección octava²¹

Gramsci y la teoría política

Hay un punto de entronque entre la formulación de los comunistas de izquierda europeos (Grossmann, Mattick) y Gramsci en cuya base se hallan las reflexiones sobre la derrota del movimiento obrero europeo,

21. En el original A: "14 de diciembre de 1977". [Nota del primer editor].

sobre las limitaciones de la experiencia histórica de construcción del socialismo y sobre los procesos de reconstrucción del capitalismo europeo. A pesar de la distancia y la incomunicación entre unas y otras elaboraciones, ambas vertientes comienzan a interpretar los procesos que se estaban operando en Europa como la aparición de una nueva época que encerraba el intento del capitalismo por evitar la ley de la caída de la tasa media de ganancia a través de una reconstrucción de su aparato productivo, del predominio neto de la gran empresa, del cambio de composición de la clase obrera, de la introducción de métodos de racionalización basados en el taylorismo; en síntesis, todo esto que Gramsci llama “americanismo”. Aquí se abre una interesante perspectiva de investigación, porque en la discusión contra Croce, Gramsci se refiere especialmente a la ley de la caída tendencial de la tasa media de ganancia. Aunque es una perspectiva de búsqueda que nosotros dejaremos de lado, sería interesante rastrear hasta qué punto el entronque entre las formulaciones de estos dos campos (el del pensamiento gramsciano y el de los comunistas de izquierda europea) muestra una unidad aún mayor que sin duda deriva del replanteamiento del significado de la doctrina económica y de la crítica de la economía política de Marx. Como para Grossmann y Mattick, para Gramsci la organización burguesa de la producción no se presenta como algo fundamentalmente neutral y racional, sino que está dominada desde el exterior por la anarquía de la carrera capitalista en pos del máximo de ganancia. La investigación gramsciana sobre el “fordismo” ilumina una dirección particular en la que muy pocos marxistas—casi ninguno, excepto estos dos grupos a que hicimos referencia— se ubicaron: el de una racionalidad económica nueva como tarea esencial que el proletariado debe garantizar en el proceso revolucionario y que solo puede surgir sobre la base de la crítica radical de todo el sistema capitalista, crítica que engloba al mismo pensamiento científico en cuanto es el momento esencial de la objetividad de la producción burguesa. Por ello el pensamiento científico es para Gramsci un momento en sí mismo ideológico, es decir un momento que en sí mismo pertenece al plano de la objetividad del modo de producción burguesa, lo cual no significa desconocer los elementos de verdad que pueda haber en ese pensamiento, sino situarlo dentro de un contexto preciso: la objetividad del proceso

de producción capitalista que, como se dijo, es la objetividad del capital idéntico a sí mismo, convertido en el verdadero sujeto de toda la racionalidad capitalista. Se dijo también que en el análisis de Grossmann no era ya el capital financiero –convertido por Hilferding en el eje del análisis del capitalismo– el sujeto implícito, sino que todas sus elaboraciones erigirán como sujeto del análisis a la gran empresa capitalista que revoluciona las técnicas y la organización del trabajo. El papel de la gran empresa industrial capitalista volverá luego, por caminos paralelos, a ser encontrado por Gramsci a través de la experiencia singular del movimiento de los consejos de fábrica en la concentración industrial más grande de Italia: la ciudad de Turín. El complemento teórico natural del modelo de Grossmann no podía ser entonces la corriente planificadora, de origen segundo internacionalista, basada en la concepción de la importancia fundamental de planificar la anarquía del mercado para superar las limitaciones de la economía capitalista, ni tampoco la concepción derrumbista que caracterizó a la Tercera Internacional. Por el contrario, era necesario analizar los efectos estructurales del fordismo y del taylorismo, y es este el punto de entronque, como decíamos, de Grossmann y Gramsci, que este último desarrolla en uno de sus trabajos de los *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1958, 1980b, 1934/2000). Es significativo que Gramsci haya comprendido la importancia de Grossmann, a pesar de no haber conocido su obra sino a través de un comentario, y que haya analizado al americanismo como una contratendencia a la caída de la tasa de ganancia y cuya significación era un fenómeno de la época y no meramente coyuntural. Pero lo más significativo es el hecho fundamental de que para Gramsci la solución de los grandes problemas estratégicos del movimiento revolucionario pasaba necesariamente por la reactivación de las categorías de la crítica de la economía política y por el intento de volver a fundar la teoría marxista a nivel de las nuevas formas que adquiriría el modo de producción capitalista.

Desde el punto de vista de la historia del movimiento socialista y de sus momentos teóricos más relevantes, aquí ya está planteado uno de los elementos fundamentales que separan a Gramsci del conjunto de los marxistas, teóricos o políticos, que pensaron la realidad de los años veinte y treinta. Para verificarlo basta leer cualquier página; siempre

encontraremos un lenguaje nuevo, una forma nueva de plantear los problemas y del análisis de la teoría, de desarrollar creativamente el marxismo. Sin embargo, si bien este aspecto es importante y está permanentemente presente en Gramsci, es común a un conjunto de pensadores, como Korsch o Mattick o como el mismo Grossmann; lo fundamental es recuperar a través de Gramsci la importancia estratégica que tiene el problema de la relación entre la crítica de la economía política y la ciencia de la política marxista que se funda en aquella; lo fundamental es recuperar a través de Gramsci la dinámica de las crisis en la moderna fase del capitalismo de Estado, y en el interior del capitalismo de Estado la dinámica de ese proceso reproductivo, que no solo es un proceso de reproducción de trabajo muerto, de mercancías, de riquezas, sino que es también y fundamentalmente un proceso de reproducción de las clases sociales. Quiero señalar que de los escritos iniciales y, fundamentalmente, de sus escritos de la cárcel, redactados más o menos entre 1931 y 1937, nada se conocía en su época, situación que se mantuvo hasta 1947, Gramsci muere en 1937; hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial, para la mayoría de los italianos Gramsci era una víctima más del fascismo, reverenciada en los actos y reivindicada como héroe de la lucha antifascista; pero el pensamiento de Gramsci, lo que significaba su talento creador y recreador del marxismo, nadie lo supo durante toda esa etapa. Fue necesario que en 1947 comenzaran a salir a la luz sus cartas desde la cárcel, dirigidas fundamentalmente a su cuñada²², donde comunica sus experiencias, sus lecturas, sus búsquedas y sus propuestas de trabajo. Con la aparición en 1947 de *Cartas desde la cárcel* (Gramsci, 1950) y, en 1949 de los *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1958), Gramsci comienza a ser visto por los italianos como un gran pensador marxista y como una gran figura de la cultura italiana del siglo XX.

Recordarán ustedes que el Partido Comunista Italiano fue ilegal desde 1926 hasta 1944; cuando el partido se reconstituye en Italia, lo hace sobre la base de tres generaciones radicalmente distintas: la de Gramsci, la generación intermedia que ingresó durante la lucha antifascista y la

22. Tatiana Schucht. La primera edición en castellano de las *Cartas* de Gramsci (1950), con prólogo de Gregorio Bermann, fue traducida de la primera edición italiana de 1947. [Nota del primer editor].

generación que se incorporó al partido en la época de la insurrección armada contra el fascismo y contra la invasión alemana al norte de Italia, es decir, tres generaciones, con tres experiencias radicalmente distintas, con tres historias radicalmente distintas; para las dos últimas Gramsci era una persona absolutamente desconocida. Si además recordamos que en los años 1930-1931 se plantea una diferencia entre Gramsci y la Internacional Comunista porque este se opone decididamente a la línea del Sexto Congreso (la política de clase contra clase, lo que se llama el tercer periodo, es decir, la política de extremo sectarismo de la Internacional Comunista), y que esa oposición, velada o no, casi le cuesta la expulsión del partido y de la que lo salva su condición de prisionero y su aislamiento total con respecto a la red exterior del Partido Comunista, es evidente que el silenciamiento de Gramsci, aún dentro de la vieja generación de los Togliatti, los Terracini, etc., había sido provocado por esa diferencia política que, dado el clima, el tipo de vida y de funcionamiento de los partidos comunistas llevaba necesariamente a olvidar su presencia. De modo que para el conjunto de la intelectualidad italiana Gramsci era un desconocido; la primera impresión fue que se encontraban, como dije, ante un pensador marxista pero, además, frente a una gran figura de la cultura italiana en la medida en que los *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1958) son una reflexión sobre la cultura italiana y sus figuras: de Maquiavelo a Manzoni, de Benedetto Croce a Giustino Fortunato. Es con el proceso de desestalinización que se abre a partir de la muerte de Stalin y del XX Congreso del Partido Comunista de la Unión Soviética, cuando se afirma una línea de autonomía frente a los soviéticos del Partido Comunista Italiano, en que comienza a difundirse en el mundo el conocimiento de los escritos de Gramsci. Para que ustedes tengan una idea, hasta hace dos años en que la editorial Gallimard comenzó a publicar en Francia las obras de Gramsci solo se conocía en ese país una edición recortada de las *Cartas desde la cárcel* y una edición, más recortada aún, de los *Cuadernos*, a pesar de ser un país tan próximo y con bastantes problemas comunes, Francia se negaba a admitir la presencia de Gramsci en la cultura francesa y el Partido Comunista no editaba sus libros; el olor a herejía que tenían los *Cuadernos de la cárcel* era tan fuerte que partidos disciplinados como los

Europeos no publicaron las obras de Gramsci sino hasta los años sesenta. Debo decir que la Argentina, que es una de esas zonas aisladas por motivos bastante particulares, tuvo una función especial en ese sentido: en 1950 se edita la correspondencia de Gramsci y en 1958 comienzan a editarse los *Cuadernos de la cárcel*; en el caso de México la publicación más o menos intensiva de las obras solo comienza a operarse el año pasado cuando Juan Pablos (Gramsci, 1980b) reedita las viejas ediciones de 1958 de la editorial argentina Lautaro (Gramsci, 1950, 1958). Podemos decir entonces que es solo en la última década—luego de 1968 y del Mayo francés—que Gramsci conquista en el debate teórico marxista internacional el puesto de decisiva importancia que hoy están dispuestos a reconocer los marxistas europeos y de todo el mundo. Este hecho coincide también, y es este sin duda uno de los elementos que han actuado para que este reconocimiento fuera ampliándose e imponiéndose, con la publicación de la totalidad de *Cuadernos de la cárcel* en 1975. Los escritos gramscianos de esa época están compuestos de una treintena de cuadernos donde Gramsci va apuntando una serie de temas a partir de un plan inicial conocido a través de la correspondencia a su cuñada, pero las notas fueron disgregadas. Cuando a fines de 1940 los editores italianos comenzaron a publicarlos, organizaron el conjunto de los apuntes en una serie de temas que luego aparecieron como *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y el Estado moderno* (Gramsci, 1962), *Los intelectuales y la organización de la cultura* (Gramsci, 1984), *Literatura y vida nacional* (Gramsci, 1960), *El Risorgimento* (Gramsci, 1980a), y otros. Pero independientemente de que se trataba de un conjunto de temas diferenciados que solo hasta cierto punto constituían unidades temáticas, se trata en realidad de un conjunto de textos cuya importancia radica en que apuntan fundamentalmente a establecer la diferencia entre el pensamiento de Marx y el pensamiento de Engels, a la lucha contra el economicismo y a la crítica de burocratización a la Unión Soviética. Estos temas fueron recortados de las ediciones anteriores pues eran considerados irritantes para la opinión pública marxista internacional. El hecho de que los libros fueran separados en volúmenes diferentes, para algunos facilitó y para otros impidió comprender que, en última instancia, refiriéndose a la política, a la historia, a los intelectuales o a los dialectos sardos, lo que Gramsci

estaba planteando era un único problema: cómo una teoría política se convierte en conciencia nacional, en cultura nacional, en un elemento fundamental de lo que él llama la reforma intelectual y moral, la modificación de la conciencia de los hombres y la imposición a través del consenso de una nueva concepción del mundo que era la teoría marxista. El hecho de que este *corpus* político estuviera fragmentado impidió la comprensión de que, independientemente de su división temática, había en los escritos de Gramsci una unidad estructural fundamental. La publicación científica, cronológica, respetuosa del orden de los cuadernos y de su sucesión hecha en el año 1975, nos brinda por primera vez la posibilidad de reconstruir de la mejor manera esta unidad temática fundamental del pensamiento de Gramsci.

Es evidente que para el reconocimiento de su condición de genial pensador político marxista también contribuyó el hecho de que Gramsci fuera italiano y de que sus posiciones sean reconocidas como fundamento estratégico de un partido de masas, de una organización cultural y política como es el Partido Comunista Italiano. Es el peso de este partido en la sociedad italiana y a nivel mundial, ubicado como está ante las puertas del gobierno o del poder del Estado, lo que ha permitido que las concepciones de Gramsci adquieran hoy una importancia fundamental; han dejado de ser las elaboraciones teóricas de un pensador solitario medido en una cárcel para convertirse en el filón ideológico, el cemento que unifica a una organización política de masas. Aunque Gramsci no sea responsable de las actuales posiciones del Partido Comunista, el hecho de que su concepción sea reconocida por el Partido Comunista Italiano, como la reinterpretación marxista de las condiciones particulares de Italia, ha llevado a su vez a que quienes consideran a este partido como una de las organizaciones reformistas del pensamiento revolucionario a la desconfianza ya no solo hacia el Partido Comunista sino hacia el propio pensamiento de Gramsci. Quienes consideran al Partido Comunista Italiano una gran organización reformista y (por ejemplo los chinos, los soviéticos y la izquierda latinoamericana) revisionista han extendido ambos calificativos también al pensamiento de Gramsci. Esta desconfianza, este desconocimiento o conocimiento imperfecto deben ser superados, lo mismo que los juicios sobre la aparente disgregación de su

obra, pues debe recordarse que Gramsci escribía en la cárcel y que los censores sellaban y recogían cada uno de sus libros. De ahí la necesidad de reproducir esos acontecimientos expresados metafóricamente para desentrañar lo que realmente quería decir y, por lo tanto, la necesidad de conocer esos acontecimientos que pertenecen a la historia interna de la sociedad italiana, de la sociedad europea, o del Partido Comunista Italiano. Es este conjunto de dificultades lo que hay que superar para poder penetrar, despojados de prejuicios, al análisis de esta obra. Pero puede decirse que de todas maneras en el pensamiento político marxista del mundo ha sido tan profunda su penetración, aun a nivel de la cultura periodística, que hay un conjunto de categorías elaboradas por Gramsci en el proceso de su construcción conceptual que hoy pertenecen al lenguaje corriente de la política. En este sentido abusamos hoy de términos como hegemonía, bloque histórico, revolución pasiva, guerra de maniobras, guerra de posición, sin saber que detrás de ellos hay un pensamiento concreto y determinado que elabora una categoría concreta y determinada que no puede ser utilizada indeterminadamente porque significa algo muy preciso que está en torno a una elaboración también muy precisa. Entonces, hoy podemos decir que así como Newton, Marx, Freud, Engels, pertenecen a nuestra cultura, que todos somos de una u otra manera freudianos, newtonianos, engelsianos o marxistas sin saberlo, o sin haber leído sus obras porque ellas están incorporadas al lenguaje de la época, del mismo modo podemos decir que, tengamos o no desconfianza, todos somos un poco gramscianos sin necesidad de haber leído a Gramsci. El problema consiste en que el conocimiento de su obra es algo aún por abordar. Por eso, independientemente de la calidad de su lectura de los textos de Gramsci, lo que me propongo es hacer una presentación general tratando de despertar el interés por una obra a la que se acercarán cuando tengan tiempo.

Hoy sabemos que es imposible conocer el pensamiento de Gramsci porque en él aparece por primera vez, recortada con nítidos rasgos de autonomía, una teoría marxista de la política. Gramsci es casi la única figura solitaria que aborda este campo, que lo recorta como un campo autónomo y que si bien no intenta construir una teoría, sí realiza una serie de observaciones que nos replantean la posibilidad de construir una

teoría marxista de la política. Construir una teoría marxista de la política no carece de importancia porque la línea divisoria que separa actualmente a los comunistas soviéticos de los maoístas, eurocomunistas, etc., es el problema de la teoría marxista de la política: la actitud frente al Estado, el carácter del partido, la naturaleza del poder, el carácter del proceso de transición, es decir ese déficit que desde Marx los teóricos marxistas no han podido superar.

Se dijo ya que cuando Marx se plantea la cuestión de la ideología alemana está pensando en dos grandes problemas: el develamiento de la naturaleza real de la sociedad capitalista y el análisis de su estructura económica, de sus leyes de funcionamiento por un lado, y el develamiento de las formas de manifestación, de las formas ideológicas con que se expresa la sociedad burguesa. La teoría política marxista se instala precisamente en el campo de develamiento de las formas de manifestación de la sociedad burguesa como elemento fundamental; se dijo, también, que desde el año 1848 en adelante, y a consecuencia de la derrota de la primera revolución obrera en Europa y de la necesidad de buscar los motivos de la continuidad de la sociedad capitalista, toda esta concepción llevó a acentuar el aspecto estructural de la sociedad burguesa, dejando de lado el problema de formas de manifestación; cuando al final de su vida, a partir de sus cartas a Bloch, Starkenburg y otros, Engels reflexiona sobre el por qué de esta acritud, dice que Marx y él debieron luchar en ese momento contra todas las concepciones que desdeñaban este aspecto tan decisivo y que luego no tuvieron tiempo para desarrollar los demás. Ahora bien, a partir de la preocupación del pensamiento marxista de los elementos estructurales surgió luego la falsa teoría de la superestructura y de la infraestructura, donde la primera quedó reducida a un epifenómeno, a una anécdota de la historia real que transcurría en la estructura. A partir de este hecho surgió un pensamiento marxista que dejó de lado los problemas de las instituciones, del sistema social, del sistema de la representación política de una sociedad. Este antiformalismo de Marx llevó entonces a que los marxistas no pudieran contrastar la teoría política burguesa con las teorías políticas marxistas; todo estaba supeditado al objetivo de la conquista del poder y, por lo tanto, los problemas que derivaban de las formas expresivas de la sociedad capitalista fueron dejados a un lado.

Si bien no se lo propone explícitamente, Gramsci intenta salvar este problema recortando el campo de la política como un campo autónomo; intentaré explicar por qué fue Italia el país y por qué fue Gramsci el hombre que se planteó esta problemática. Y procedo de este modo porque como marxista creo que todo pensamiento está situado en una época, en un contexto socioeconómico determinado; porque pienso que los hombres son esclavos de su época, para poder entender ciertos planteamientos, ciertas metáforas de Gramsci es necesario reconstruir este contexto para luego explicar a qué demandas de la realidad respondía Gramsci y por qué su pensamiento adopta ese lenguaje diferenciado que notamos en sus obras.

Italia era en esa época un microcosmos del capitalismo mundial, puesto que encerraba en su contorno nacional a la colonia, regiones avanzadas y regiones atrasadas, zonas de desarrollo y de subdesarrollo, zonas industriales tan potentes como las del norte de Italia, donde en una sola empresa existía una concentración obrera de más de 150 mil trabajadores, como era la Fiat, y junto a ellas zonas atrasadas como Cerdeña, la isla donde nació Gramsci, ejemplo típico de la parte más atrasada, más arcaica y semicolonial de Italia. Tanto como Sicilia, como toda la zona del sur de Italia (lo que en italiano se llama el *mezzogiorno*, el mediodía). Italia está construida sobre la base de dos grandes regiones claramente diferenciadas: el norte industrial, rico, con una clase obrera muy desarrollada, y el sur pobre y miserable, con una gran zona de latifundios y con un peso de la tradición campesina muy grande; es esta mezcla de “primer mundo” y “tercer mundo” lo que encierra el contorno nacional italiano. Gramsci nace en la zona más atrasada de Italia, vive entre los campesinos hasta aproximadamente los veinte años y en el año 1912 se traslada precisamente a Turín, el centro industrial más avanzado del capitalismo industrial. De estos datos generales puede extraerse como consecuencia que un marxista italiano muy inteligente se hallaba en una posición realmente excepcional para comprender tanto la naturaleza de ese mundo industrial, moderno y desarrollado del norte italiano, como el otro mundo, atrasado y arcaico que era su país natal. Y digo país porque en Italia las regiones son países con tal peso y autonomía que en determinado momento surgieron movimientos que

planteaban constituirse como Estados nacionales independientes de Italia. La reflexión gramsciana (1977a) sobre el sur de Italia y las islas (titulada “Algunos temas sobre la cuestión meridional”), escrito que termina precisamente en el momento de su detención y donde replantea todo el arco de alianzas de los sectores revolucionarios italianos, está referido a la relación entre la clase obrera de Turín y el campesinado pobre del Mediodía; su pensamiento está pleno de reminiscencias de esa historia juvenil que está detrás de su propia vida. De este modo, a diferencia de los marxistas provenientes ya sea del mundo desarrollado o del mundo subdesarrollado, los italianos –y este italiano en particular– podían conjugar esos dos mundos tan diferenciados y buscar unir en un solo mundo conceptual estas realidades diferenciadas. Es esta la razón que explica por qué su pensamiento no se dirige exclusivamente a los países avanzados, sino que también está planteando problemas específicos de zonas de extremo atraso, como era el caso de Italia, calificado por Gramsci no como país capitalista avanzado sino como país intermedio. Y este es el punto de partida de los escritos políticos anteriores a su detención, donde establece ciertas tipologías del capitalismo europeo que unifican bajo el conjunto de “países intermedios” a España, Portugal, Francia, Italia, es decir un conjunto de países capitalistas fundamentalmente de la cuenca del Mediterráneo. Por otro lado, hay que tener en cuenta las características del movimiento obrero italiano, el único en Europa que tiene una base fundamentalmente industrial y una base agraria. Tanto el movimiento obrero en general, como el Partido Socialista Italiano están conformados sobre la base de dos grandes confluencias, el proletariado y el campesinado, además del proletariado rural; por eso Italia era un caso único en Europa²³.

Pero hay otro elemento a destacar: el papel extraordinariamente decisivo que desempeñaron los intelectuales del sur de Italia en el conjunto

23. En la actualidad, las regiones de más fuerte influencia comunista en Italia son las zonas intermedias entre el norte y el sur de Italia –la Emilia, la Toscana, la Umbria– regiones donde las capas medias son más considerables, proletariado en el norte, capa media y proletariado en la zona central y proletariado rural en el sur de Italia. Quiero recordarles que en las primeras elecciones públicas que se hacen en Italia en el año de 1946, el Partido Comunista Italiano, junto con el Partido Socialista, ganan las elecciones en Sicilia, zona donde hay una alta densidad de proletariado y campesinado.

de la cultura italiana. Ustedes saben que la cultura italiana que va de finales del siglo hasta el advenimiento del fascismo está dominada por lo que se llama el “crochismo”, es decir por el pensamiento de Benedetto Croce, pensador del sur de Italia. Todo el historicismo italiano que reconoce sus raíces en el pensamiento de Hegel pasa a Italia por el sur; mientras el norte admitía la corriente positivista, cientificista, etc., y los intelectuales norteros tenían esta característica, los del sur habían asimilado toda la cultura alemana.

Por otra parte, hay que tener en cuenta el carácter particular de Italia como nación y como sociedad burguesa. En Italia se dan una realización nacional tardía y un desarrollo capitalista prematuro; en el 1400-1500 las ciudades italianas se constituyen como ciudades-Estados con un elevado grado de desarrollo del capitalismo comercial. A partir de las ciudades-Estados independientes surge un pensamiento burgués y un liberalismo burgués precoces, que luego desaparecen como consecuencia de la invasión a Italia y de la destrucción de las ciudades-Estados. Hay entonces un interregno, que abarca desde el Renacimiento hasta el Risorgimento, y la formación de un mercado único solo comienza a configurarse hacia fines del siglo XIX. A partir del año 1870 Italia se constituye como una nación independiente y unificada. Pero esa realización nacional tardía no se produjo a través de una revolución triunfante, como fue el caso de la Revolución francesa, o a través de una solución de compromiso, como fue el caso de Alemania que surgió sobre la base de la captación de la burguesía por la vieja clase dominante de los *junkers* prusianos, sino que fue una revolución parcial, (“*mancata*” dicen los italianos), pero que expresó la unidad de la revolución que venía desde arriba, a través del reinado en el Piamonte de su primer ministro Cavour, y de la revolución que venía desde abajo expresada por la lucha de las masas del sur de Italia y dirigida por Garibaldi. La burguesía italiana fracasó, al menos en parte, en su misión histórica de crear una nación italiana. La nación se unificó sobre la base de una serie de regiones que siguieron manteniendo sus diferenciaciones lingüísticas, económicas y de todo tipo; por lo tanto, fue una revolución incompleta. Es por eso que los socialistas italianos como Gramsci tenían una conciencia muy particular del posible papel del movimiento obrero, del proletariado,

como elemento de unificación nacional y de conclusión de esta revolución incumplida. Por eso el proletariado podía tener tempranamente la conciencia hegemónica, la conciencia de ser depositario de una tarea histórica de constitución nacional a partir de la incapacidad manifiesta de la burguesía italiana para constituir una nación moderna.

Otro elemento más: como el resto de países europeos, Italia era un país católico, pero, a su vez, el país donde el papado había establecido su base territorial. Por esta razón la Iglesia en Italia era una institución de enorme peso socioeconómico, un instrumento fundamental de dominio sobre las clases dominadas, actuando por fuera del aparato o actuando en conjunto con él; es decir que no solo existía la cohesión y el consenso del aparato estatal sino de esta gran institución que era la Iglesia italiana. Por otra parte, Italia era un país donde a partir de la precocidad de la constitución del capitalismo había aparecido una cultura nacional de élite anterior a la constitución del Estado nacional. Por eso Gramsci reflexiona largamente sobre la función cosmopolita de los intelectuales italianos; cuando todavía no estaba constituida la nación italiana. Italia daba intelectuales para todos los países europeos: eran ingenieros y arquitectos italianos los que construían los palacios de los zares en Rusia; eran ingenieros y arquitectos los que construían edificios en toda Europa, pero eran también sus libros, sus obras, los que recorrían Europa. Esta función cosmopolita de los intelectuales, llevaba a que los marxistas italianos, o marxistas con formación intelectual italiana, tuvieran una sensibilidad particular para este mundo de la intelectualidad que no expresaba simplemente un mundo de ideas, sino un mundo de corporeidad física, de capas sociales que cumplían la función de intelectuales no solo en Italia sino en toda Europa. Fue este conjunto de elementos lo que actuó para que Italia se convirtiera en una suerte de laboratorio social y político de extrema importancia. Luego se verá que fue Italia el primer país donde se intentó esta reestructuración desde arriba, esta revolución pasiva expresada a través del fascismo, que a su vez salió de Italia para expandirse por Europa.

No es casual que este desmesurado y temprano desarrollo capitalista haya provocado también un desmesurado y temprano desarrollo del pensamiento político, que va desde Maquiavelo en el siglo XVI hasta Pareto en el siglo XX. Tanto Maquiavelo como Wilfredo Pareto y

Gaetano Mosca son los autores que están en la base de la constitución de la teoría política en el mundo, porque los pioneros extranjeros de la constitución de lo que hoy se llama “sociología política” han estado vinculados con Italia y con estos pensadores, como lo demuestra el caso de dos hombres que tuvieron la constitución de la teoría política en Europa, Sorel y Michels. Sorel, más conocido en Italia que en Francia, donde todas sus obras fueron traducidas y donde surgieron movimientos anarcosindicalistas sorelianos que reconocían su influencia; Michels, por su lado, era un hombre muy compenetrado de la cultura italiana y en particular sobre el socialismo italiano, es el autor de un libro de fundamental importancia sobre la teoría del partido político (Michels, 1979). Nos sorprende entonces que los marxistas italianos hayan sido particularmente conscientes de la presencia de la teoría política como un problema particular, como un campo particular sobre el cual habría que reflexionar. Italia era en ese momento, como hoy, el eslabón más débil del capitalismo europeo. Después de 1917 fue el país más próximo a una revolución social, y donde parecían existir todas las condiciones para el triunfo de la revolución. Si leemos lo que establece Lenin como situación revolucionaria, como situación que facilita todos los elementos para una transformación revolucionaria (incapacidad de los de arriba para manejar a los de abajo, descreimiento de los de abajo con respecto a la capacidad de los de arriba, presencia de fuerzas organizadas capaz de dinamizar el proceso y transformarlo), veremos que en la sociedad italiana en lo que va del año 1918 al año 1921, cuando los socialistas ganaron las elecciones, cuando tuvieron mayoría parlamentaria, cuando aparecieron las grandes huelgas, cuando bloquearon y ocuparon todas las fábricas, hubo un proceso de conmoción social que generalizado podría haberse convertido en una revolución social. Sin embargo, la revolución no se produjo, la clase obrera fue derrotada y el fascismo, forma de reestructuración autoritaria capitalista que aparece por primera vez en Italia, llegó al poder.

Por todos estos elementos puede decirse que hasta cierto punto es lógico que los marxistas italianos fueran pioneros en el análisis de por qué la Revolución de Octubre no pudo expandirse a Europa, y precursores a su vez en la búsqueda de estrategias alternativas para la transición al socialismo.

En este plano se ubica el pensamiento de Gramsci, que es una reflexión sobre la derrota, lo cual permite entender más claramente el tono desapasionado de su pensamiento. El centralismo burocrático, el autoritarismo, ese proceso de deformaciones que se van operando en el socialismo y que Gramsci percibe desde la cárcel, y sobre el cual escribe, es también el fruto de la derrota del proletariado europeo. Resumiendo, el campo de reflexión de Gramsci es este: 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 para extenderse a la Europa capitalista. Y 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.

Veamos algunos aspectos del pensamiento gramsciano en torno a este reconocimiento de la teoría política, como campo recortado, diferenciado. El objetivo que Gramsci se propone es investigar el lugar que ocupa o debería ocupar la ciencia política en una concepción marxista sistemática. Todas sus elaboraciones giran en torno a este núcleo: la política como actividad autónoma y el lugar que ella ocupa dentro de una concepción como la marxista, lo cual no significa simplemente la introducción en el marxismo del tipo de discusión que plantean otros teóricos, como el mismo Maquiavelo, porque para Gramsci la política es el núcleo no solo de una estrategia socialista sino del propio socialismo, es el centro fundamental de actividad, producto de una concepción de la política mucho más amplia que la que corresponde a la ciencia de la política como tal o a la ciencia y el arte de la política como tal. La concepción gramsciana de la política es equivalente, en cierto sentido, a la noción de *praxis* que subyace en el pensamiento de Marx. Si por un lado Gramsci define a la política como un cuerpo de reglas prácticas para la investigación y de observaciones detalladas útiles para despertar el interés en la realidad efectiva y estimular una visión más rigurosa de esta, parte además de una idea ampliada de política que está implícita en el mismo concepto de *praxis*: la idea de que comprender al mundo y modificarlo es una y la misma cosa. El concepto de *praxis* marxiana no se refiere simplemente a las formas ideológicas que asume la acción humana, sino a la historia que los mismos hombres hacen aunque su actividad esté

determinada por condiciones históricas dadas. Es por eso que la acción política es para Gramsci la vertebradora del conjunto de la concepción del mundo y es a través de esta acción política consciente o inconsciente como la concepción del mundo se constituye. Al conferir a la política esta característica de autonomía Gramsci replantea la temática de estructura y superestructura para dejarla a un lado, pues su concepción se aplica no solo a la política referida a las luchas por la transición hacia sociedades socialistas, sino fundamentalmente a los procesos del socialismo y quizá más a este elemento que a ningún otro. La base del socialismo no es para él el proceso económico de socialización (la propiedad social, la planificación social); este será el punto de partida, pero lo fundamental es la socialización en sentido sociológico y político, es decir el proceso de formación del conjunto de hábitos en el hombre colectivo que, dice Gramsci (s.d.), “tornarán automático el comportamiento social de modo tal que se elimine la necesidad de un aparato exterior que imponga normas”.

Y en este contexto “automático” no significa inconsciente, sino todo lo contrario, porque Gramsci se refiere a un proceso de socialización donde lo característico es la formación de hábitos en el hombre colectivo que tornan automático su comportamiento social y eliminan, por tanto, la necesidad de un aparato exterior, es decir, de un poder que imponga normas; es evidente que este concepto gramsciano de la política debe ser aplicado fundamentalmente a todos los procesos de construcción del socialismo.

Cuando Gramsci vincula este tema al papel de la producción en el socialismo, lo hace simplemente como medio de creación de una sociedad de la abundancia, aunque evidentemente tenía conciencia de la necesidad de cierta prioridad de la productividad. Pero podría ser visto así a partir de ciertos conceptos gramscianos y con una mentalidad productivista, como vimos que ocurrió en el caso de Lenin a través de su concepción particular del taylorismo. Para Gramsci la producción es central para la constitución y conquista de una conciencia anticapitalista. Por eso, así como la gran fábrica es un elemento de reproducción de las relaciones capitalistas y de alienación de las relaciones de trabajo, para Gramsci era además y paradójicamente la escuela natural de

constitución de una conciencia de clase anticapitalista. Es evidente que en esta prioridad concedida a la gran empresa estaba presente la experiencia turinesa que le enseñó a ver en la gran fábrica moderna no tanto el lugar de la explotación sino también la escuela del socialismo.

No sé si ustedes conocen lo que fue la experiencia conciliar en la zona de Turín luego de la guerra, en los años 1919-1921. Se expande entonces por toda la zona industrial turinesa un nuevo tipo de organización social que redimensiona la función del sindicato. Se constituyen en cada una de las fábricas consejos obreros siguiendo la experiencia de los que habían aparecido en Rusia a través de los soviets y en torno a un eje teórico, el periódico *L'Ordine Nuovo*, dirigido por Gramsci. Hasta ese momento el sistema de representación existente en las fábricas italianas –el sindicato– operaba como un elemento exterior. Existían varios sindicatos, socialista, anarquistas, etc., y solo tenían voto en las elecciones sindicales los obreros afiliados a ellos. A diferencia de todo esto aparece por primera vez una organización interna a la fábrica, los consejos obreros, que se constituyen sobre la base de delegados y comisiones de cada sección. Entonces tendría voto el conjunto de los obreros independientemente de su color político y de su adhesión sindical. Para la elección de cada consejo, que tenían no solo poder de contratación, sino poder de control sobre la empresa, se inicia una guerra de guerrillas entre empresa y consejos obreros, que conduce a la ocupación general de las fábricas y luego se expandirá por toda Italia, proceso que más tarde será derrotado. Es esta experiencia de un proletariado capaz de convertir, a través de un proceso espontáneo (espontaneidad que Gramsci (1973, 2000) explica en un trabajo titulado “Espontaneidad y dirección consciente”), a la unidad productiva existente en el proceso de producción en una organización propia, conciliar; es esta presencia del proletariado turinés y su capacidad de generar organizaciones propias, al margen de las organizaciones políticas y sindicales existentes, lo que impresiona al grupo ordinovista, que redactaba la revista dirigida por Gramsci. Y es esta temática de la espontaneidad de masas, del papel de la Fábrica, de la espontaneidad de las masas en la fábrica que reconstituye a nivel de la clase la unidad del proceso productivo, es este elemento el que luego aparecerá como una constante en todas las formulaciones de Gramsci, mucho más allá

de la derrota del movimiento ordinovista, y que llegará hasta el final de su vida. En las actuales reelaboraciones de los escritos de la cárcel, de los *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1958, 1980b), esta temática está incorporada a lo que se llama la *teoría de la hegemonía* como momento de la democracia y de la autoorganización de las masas. Vemos aquí otro rasgo de la originalidad de Gramsci que lo aparta del resto del pensamiento socialdemócrata europeo e incluso de Lenin.

Puede decirse que los principales temas de la teoría política de Gramsci (1931) aparecen esbozados en una carta escrita a su cuñada el 7 de septiembre, donde dice:

El estudio que he hecho sobre los intelectuales es muy amplio como proyecto, y en realidad no creo que existan en Italia libros sobre ese tema [...]. Por lo demás, yo amplí mucho la noción de intelectual, y no me limito a la noción corriente, que se refiere a los grandes intelectuales. Ese estudio me lleva también a ciertas determinaciones del concepto de Estado, que generalmente se entiende como sociedad política (o dictadura, o aparato coactivo para configurar la masa popular según el tipo de producción y la economía de un momento dado), y no como un equilibrio de la sociedad política con la sociedad civil (o de la hegemonía de un grupo social sobre la entera sociedad nacional, ejercida a través de las organizaciones que suelen considerarse privadas, como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.) y los intelectuales operan especialmente en la sociedad civil. (Ben. Croce, por ejemplo, es una especie de papa laico, un instrumento efficacísimo de hegemonía, aunque, según las ocasiones, pueda encontrarse en choque con tal o cual gobierno, etc.). Esa concepción de la función de los intelectuales ilumina en mi opinión la razón, o una de las razones, de la caída de los municipios, o sea, del gobierno de una clase económica que no supo crearse su categoría propia de intelectuales.

En este párrafo que he leído está planteado el conjunto de temas que Gramsci elabora luego en los *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1958, 1980b); la idea de que el Estado implica no un simple aparato coercitivo sino que

representa un equilibrio entre instituciones coercitivas e instituciones consensuales, o que es también una unidad entre ambos tipos de instituciones, no es en sí misma nueva, ya estaba planteada antes. Es evidente, y lo advertimos en cada acto cotidiano, que un Estado no puede funcionar exclusivamente sobre la base de la represión, sino que funciona también sobre la base del consenso. Es evidente que la clase dominante no solo confía en el poder y en la autoridad coercitiva, sino en el consenso derivado de la hegemonía, de lo que Gramsci llama la “dirección intelectual y moral” ejercida por el grupo dominante, lo cual equivale a una dirección general impuesta a la vida social por el grupo dominante. Esta es la idea de hegemonía subyacente en Gramsci. Pero el elemento novedoso que él aporta es la observación de que la hegemonía burguesa no es un hecho automático, sino algo que se logra mediante la acción y la organización política consciente. Para que se establezca la hegemonía una clase social debe trascender, dice Gramsci, la organización económico-corporativa, y convertirse así en hegemónica políticamente. Hay un nivel primario de la clase en que esta se define y se agrupa por el conjunto de sus intereses; un ejemplo son las organizaciones obreras, las organizaciones sindicales, las organizaciones empresarias; pero para que una clase social pueda ser hegemónica, para que pueda dirigir al conjunto de la nación sobre la base del consenso y de la constrictión debe superar este nivel económico corporativo y convertirse en una clase políticamente hegemónica, lo cual implica necesariamente que esta clase social implemente otros modelos de organización, distintos del económico corporativo. Se plantea aquí toda la temática del partido, en cuanto no existe clase sin organización de clase, ni organización de clases sin intelectuales que las organicen. Pero cuando hablamos de intelectuales no lo hacemos en el sentido corriente, restringido de este término, según el cual son intelectuales los que escriben en los suplementos de los sábados o de los domingos, o los que lo hacen sobre cine o sobre arte, sino en el sentido amplio que le daba Gramsci: los organizadores de la cultura y los organizadores del consenso; por lo tanto, un cura, un militar, un dirigente sindical, un estadista son intelectuales. A partir de esta definición Gramsci puede analizar por qué organizaciones a nivel *económico-corporativo* que expresan agudos intereses de clases siguen siendo,

no obstante, una parte subalterna de la sociedad capitalista; no interesa el grado de violencia que pueda tener el sindicalismo, no interesa su representatividad en el seno de la clase, no interesa el grado de honestidad con que esta organización defienda los intereses de sus representados; mientras se mantenga en un nivel *económico-corporativo*, mientras no apunte al Estado, sigue siendo una parte subalterna de la sociedad capitalista. De ahí se desprende entonces otra distinción fundamental que hace Gramsci entre clases dominantes y hegemónicas y clases subalternas, punto verdaderamente crucial en su pensamiento porque para Gramsci el problema básico de la revolución es cómo lograr que una clase subalterna sea capaz de ejercer la hegemonía, convencida ella misma de ser una potencial clase dominante, y capaz de convencer al resto de las clases de esta potencialidad propia. Aquí reside para Gramsci la significación del partido del proletariado, que él denomina el “príncipe moderno”; es decir, con la organización el proletariado viene a suplir en las condiciones de la sociedad burguesa el papel que Maquiavelo asignaba al príncipe a quien dedicó su libro. Dejando a un lado la significación histórica del desarrollo del partido en el periodo burgués, Gramsci reconoce que solo a través del movimiento y la organización, es decir a través del partido, la clase obrera desarrolla su conciencia y trasciende la fase económica corporativa o sindicalista espontánea. Puede decirse que en todos aquellos lugares donde ha triunfado el socialismo se verifica la transformación de los partidos en Estado, y que esta metamorfosis ha hecho posible el triunfo. En este sentido, puede afirmarse que con respecto a su visión general del papel del partido, Gramsci es leninista, y sus apuntes están referidos en general a la función del partido como intelectual colectivo.

Pero si en esta visión general del papel del partido reside el carácter leninista de la reflexión de Gramsci no es correcto afirmar que lo sea en cuanto a la aceptación de opiniones acerca de cómo debe ser concretamente la organización del partido en determinado momento o de cuál debe ser la naturaleza de la vida del partido en un momento determinado. En este sentido hay diferencias radicales, por lo menos en cuanto a las formas con que se conceptualizaron y llevaron a la práctica las ideas de Lenin acerca del partido, su función, y la naturaleza de su

vida interna, que aparecen con claridad en una etapa de aguda tensión entre el Partido Comunista Italiano y el Partido Comunista Soviético en el momento de la sanción contra el grupo opositor encabezado por Trotsky. Véanse al respecto las cartas redactadas por Gramsci que el Partido Comunista Italiano dirige al soviético; en ellas aparece claramente esta diferenciación a que nos referíamos, pues Gramsci se negó siempre a considerar al partido como un elemento externo a la clase. Esta idea, que lo diferenciaba de Bordiga, el otro dirigente del Partido Comunista Italiano, y que constituyó el motivo de la separación y la condena de Bordiga, tenía una gran importancia, porque si el partido es considerado como un destacamento exterior cuya función es la de iluminar a la clase, el tipo de organización, la relación entre partido y clase, etc., cobran un carácter distinto. De todas maneras, y por mucho que se identifiquen históricamente, Gramsci sabía que partido y clase no son lo mismo, que pueden diferenciarse y hasta enfrentarse, particularmente en las sociedades socialistas. Sobre este tema reflexiona Gramsci en esa carta; él era muy consciente de este peligro así como del riesgo de burocratización que generaba el distanciamiento entre clase y partido; y aunque no pueda decirse que en su examen de la burocratización encuentre soluciones teóricas para evitar este problema, es indudable que el conjunto de observaciones que hace en torno al problema del centralismo burocrático son sumamente ricas y aprovechables prácticamente. Debe añadirse que Gramsci no podía encontrar soluciones teóricas acerca de este problema porque la relación entre partido y clase no es un problema que admita soluciones teóricas, sino soluciones históricamente determinadas en virtud del carácter de la clase, de la naturaleza del partido, de las correlaciones de fuerzas, de las relaciones entre determinado Estado y los demás, es decir un conjunto de relaciones que solo pueden ser correctamente analizadas si se las ubica en los términos de este conjunto de mediaciones. Por tanto, no puede ofrecerse una solución teórica sino una solución concreta, porque la teoría se constituye a partir del conjunto de soluciones históricamente concretas de este tipo de problemas.

Otro aporte novedoso que diferencia a Gramsci del resto de los marxistas es su insistencia en que el aparato de gobierno, tanto en su forma

hegemónica como en su forma autoritaria, está compuesto fundamentalmente por la capa social intelectual, que no está definida como una élite o como una categoría social especial, sino –dice Gramsci– como una suerte de especialización funcional de la sociedad para ese fin. Por eso para Gramsci todos los hombres son intelectuales, aunque no todos desempeñen esa función en la sociedad; todos los hombres son filósofos en la medida en que todos hablan y piensan, y hablar y pensar es expresar concepciones del mundo que, sean heterogéneas u homogéneas, siempre son concepciones filosóficas.

En cuanto al *pensamiento estratégico* de Gramsci puede decirse que está repleto de intuiciones históricas brillantes que tienen además una enorme significación práctica. Pero es preciso distinguir entre el análisis general de Gramsci sobre estrategia comunista en distintos periodos históricos, por un lado y, por otro, la utilización de estas ideas por parte del Partido Comunista. Para analizar este problema vale la pena detenerse rápidamente en tres elementos fundamentales de la teoría estratégica de Gramsci: 1) la guerra de posición, 2) la lucha por la hegemonía y, 3) el problema de las relaciones entre la clase y el partido. Hablamos ya del significado de esta polaridad entre guerra de posición y guerra de movimiento tomada del arte militar. Dijimos también que correspondía a una nueva etapa de la sociedad capitalista para la cual la concepción de la revolución permanente, enunciada por Marx en su directiva a la Liga comunista en 1848, había sido superada por las circunstancias, fruto del desarrollo del sistema capitalista, de la creación de un sistema político basado en la representación parlamentaria, de la creación de grandes organizaciones políticas de masas –fueran de derecha, de centro o de izquierda–, de la creación de sociedades económicas corporativas –sindicatos, organizaciones patronales, etc.– y, en general del proceso de reestructuración capitalista. A partir de este análisis de las modificaciones que se habían operado y que distinguían a la sociedad capitalista más o menos desarrollada de las sociedades menos desarrolladas (que Gramsci sintetiza en su diferenciación de Oriente y Occidente), Gramsci plantea que se ha abierto en Europa una etapa caracterizada por una guerra prolongada o de posición. En lugar de tomar el poder por asalto era necesario emprender una guerra de posiciones que permitiera ir

tomando las trincheras con que el Estado y la sociedad burguesa se recubren para constituirse. Si hay una concepción más amplia del Estado, si no es ya el aparato del Estado mayor de la burguesía, sino el conjunto de instituciones a través de las cuales se despliega la concepción del mundo que predomina y se convierte en hegemónica, era necesario batir este conjunto de instituciones que eran las casamatas a través de las cuales el Estado se defendía contra las irrupciones violentas. La imposibilidad de que triunfara en Europa una revolución del tipo de la rusa, llevó a Gramsci a pensar en una estrategia de más largo plazo, pero de ninguna manera planteó la *inevitabilidad del triunfo revolucionario* con una estrategia como la que él defendía. Puede afirmarse que él pensaba que una estrategia de este tipo conducía directamente a una transición al socialismo, por lo menos a una nueva fase: guerra de maniobra, ataque frontal o alguna otra fase estratégica. Pero lo que en definitiva habría de suceder dependería fundamentalmente de los cambios que se produjeran en la situación concreta. A diferencia del resto de los marxistas Gramsci contempló la posibilidad de que la ausencia de revolución en Occidente pudiera provocar a largo plazo un debilitamiento de las fuerzas progresistas a través de lo que él llama los procesos de *revolución pasiva*. ¿Qué significa revolución pasiva? Un proceso de transformaciones estructurales que se operaba desde la cúspide de ese poder, porque la clase dominante podía acceder a algunas demandas de la clase dominada, subalterna, con el fin de prevenir o evitar una revolución; también podía darse el caso de que el movimiento revolucionario admitiese, en la práctica, su derrota, aunque su teoría siguiera siendo aparentemente revolucionaria; resultado de esta impotencia podía ser asimilada políticamente a un sistema capitalista que mostraba una gran capacidad de practicar reformas para calmar a las clases populares y, a su vez, cooptar, liquidar o desgastar la resistencia de la clase dominada; es esto lo que Gramsci definía a grandes rasgos como revolución pasiva. Como consecuencia, la guerra de posición debía ser pensada sistemáticamente como una estrategia de lucha y no simplemente como una tarea que debían llevar a cabo los revolucionarios. Mientras no existiera la posibilidad de levantar barricadas, la estrategia de guerra prolongada no era una estrategia de acumulación de fuerzas para esperar el momento de dar el golpe frontal,

sino una estrategia pensada en términos de transformar toda la estructura política de la sociedad. Porque Gramsci pensaba, ya se ha dicho, que el enemigo fundamental de la constitución de un movimiento proletario autónomo y con capacidad hegemónica era el economicismo, el determinismo histórico. Esa difundida idea que suponía que el capitalismo tenía una suerte de sino fatal que provocaría el triunfo inexorable de las fuerzas populares debía ser abandonada. Mientras esto no sucediera las clases subalternas no podrían imponer su hegemonía sobre la sociedad porque seguirían sin comprender que los problemas fundamentales se dilucidaban en el marco de las relaciones políticas, es decir en el marco de las relaciones de fuerza.

Esto nos conduce a una segunda idea que está detrás de la lucha por la hegemonía: para convertir a la clase trabajadora en una clase potencialmente dominante, dice Gramsci, debe librarse una lucha, durante o después de la toma del poder. Esta es una de las ideas que más han llevado a pensar en una suerte de Gramsci reformista, iluso, desconocedor del hecho, advertido por Marx, de que las ideas de una sociedad determinada son las ideas de la clase dominante. Si esto es así no puede pensarse en la lucha por la hegemonía antes de la constitución del poder, por lo que entonces la constitución de una cultura socialista se verá postergada hasta la toma del poder. Este es precisamente el tema que discute Lenin en uno de sus escritos posteriores a la toma del poder; pero luego no se entendió que la discusión de Lenin está referida a la posibilidad del asalto al poder en una circunstancia muy determinada y muy concreta, cuando la situación general en la sociedad rusa estaba desde cierto punto inmadura para la revolución. Pero para Gramsci la idea de que la lucha por la hegemonía se libra desde el mismo proceso de constitución del movimiento revolucionario es el eje, el aspecto fundamental, el aspecto crucial de toda la estrategia revolucionaria en cualquier caso, cualquiera que sea el tipo de resolución que tenga la salida revolucionaria. Evidentemente, la conquista de la hegemonía antes de la conquista del poder aparece como importante, o como básica, en aquellos países donde el núcleo de poder de la clase dominante se ha instalado no en su poder conflictivo, coercitivo, sino en su poder consensual. La idea de la conquista de la hegemonía previa a la conquista del

poder tiene sentido en aquellos lugares donde el Estado se constituye sobre una base consensual, y no sobre la base dictatorial y autoritaria, que es lo que sucede en la mayoría de los países occidentales en los que el sistema parlamentario ha sido el gran instrumento de hegemonía de la sociedad burguesa sobre el proletariado. Si se quiere un ejemplo de lo que es la idea gramsciana de hegemonía vista no en términos de fuerza proletaria, sino en términos de burguesía es necesario remitirse al sistema de constitución del Estado parlamentario burgués occidental, este gran elemento de consenso y de dominación del proletariado. Aunque la coerción está siempre detrás del consenso, aunque existe siempre el aparato coercitivo preparado para intervenir en el momento preciso, es evidente que para que funcione en los momentos de agudización y de tensiones solo puede operar liquidando la base consensual. Cuando se llega a una etapa de dictadura como resultado de una profunda lucha de masas, lo que se está liquidando es una de las bases constitutivas del Estado burgués que es su sistema consensual. Resumiendo: la idea de hegemonía en Gramsci tiene importancia fundamental para aquellos países donde la base del Estado es fundamentalmente consensual, si bien, como decíamos, no solo existe el consenso, sino también la coerción pero es el caso que por la fuerza del proletariado, o por innumerables razones, el aparato coercitivo no puede ser usado para frenar las luchas de las masas. Por el contrario, en aquellos países en que se hace uso de él, como es el caso de Chile o de Uruguay, se hace a costa de la propia institucionalidad burguesa, a costa del propio Estado burgués, porque la utilización del aparato coercitivo se vuelve incompatible con el uso del consenso, a menos claro que la sociedad pueda combinar la capacidad de reestructuración económica y la capacidad de otorgar reformas económicas profundas con una profunda base coercitiva, como en el caso del fascismo.

La concepción de la hegemonía en Gramsci es, por sobre todas las cosas desde el punto de vista del proletariado, una concepción de la democracia y de la forma de Estado en el proceso de transición, proceso en el cual la formación de la sociedad capitalista se plantea como una lucha entre dos formas asimétricas, distintas, de guerra de posición: una encabezada por la burguesía y la otra por el proletariado. Sin embargo, la

relación entre ambas es asimétrica en la medida en que la conformación de la hegemonía en el seno del proletariado adquiere una forma diferente de la que asumirá en el seno de la burguesía. La guerra de posición no suprime el momento de la ruptura, pero lo subordina a la posibilidad del asalto, a la propia guerra de posición como un momento táctico que forma parte de la estrategia general. La hegemonía aparece como la forma política de la transición puesto que no consiste simplemente en acumular más fuerzas para preparar el asalto final, según los esquemas clásicos. Después de la toma del poder por parte de la fuerza socialista el carácter de sus acciones dependerá de lo que ha ocurrido *antes* de la toma del poder; un momento está en relación con el otro: si tomamos el poder de una manera, el proceso se desarrolla de una manera; si tomamos el poder de otra manera este proceso se desarrollará de manera distinta. La estrategia de la hegemonía, de las alianzas, de la conquista preliminar de la sociedad civil y de sus fortificaciones, este conjunto de ideas gramscianas plantea una nueva forma de acceso al poder y de construcción del socialismo; por lo que hegemonía, entonces, no implica simplemente una forma de dominio, una forma de dirección de las masas, sino una forma de ejercicio de la democracia y una forma particular del nuevo Estado.

Detrás de su concepción de hegemonía Gramsci replantea el problema del carácter del Estado en la sociedad de transición; dicho con otras palabras, el Estado se modifica a través de los procesos de constitución de la hegemonía, con lo cual se supera la problemática reformismo *versus* revolución. Ambos momentos están en relación uno con otro en tanto aparecen insertos dentro del propio proceso de transición, el que a su vez se convierte en un doble proceso que tiende a transformar el conjunto de las relaciones de fuerza y a hacer avanzar a la sociedad hacia una sociedad socialista. Es esta dialéctica entre hegemonía y momento estatal, hegemonía como democracia y como ejercicio de la democracia y forma de Estado lo que rompe con la separación entre democracia y socialismo como momentos interrumpidos y radicalmente diferenciados que existía en la tradición marxista anterior. Gramsci pudo replantear el problema del Estado porque liquidó el concepto instrumental de Estado tanto de la socialdemocracia como de la Tercera Internacional. Gramsci

modificó el concepto de Estado al ofrecer una visión más amplia: para mí el Estado no es una máquina, un aparato, un instrumento, sino un sistema de dominación social que se ejerce a través del proceso de reproducción de la sociedad capitalista y del conjunto de instituciones a través de las cuales se generaliza la reproducción social (a nivel de lo económico, lo social, lo político y lo ideológico). Y a partir de esta idea del Estado como un sistema de dominación social surge el concepto gramsciano de *bloque histórico*. Este no es un simple sector, no es un grupo social, sino un conjunto de clases que ejercen el poder a través de un bloque histórico, lo cual presupone no una alianza coyuntural de fuerzas para resolver ciertos problemas de la coyuntura, sino un conjunto de fuerzas unificadas en torno a un proyecto de constitución de una sociedad. Es este bloque histórico de la burguesía el que debe ser sustituido por el bloque histórico del proletariado, lo cual implica la existencia de clase que se sabe hegemónica por su poder y rompe con el aparato del Estado arrastrando tras de sí, en torno a la reconstitución ideológica y política de la sociedad, al conjunto de las clases subalternas. Esta concepción que rompe con el concepto instrumental del Estado y tiende a verlo como un sistema de dominación y no como mecanismo, lleva a reconsiderar el problema de la revolución pasiva porque esta revolución hecha desde la cúspide no solo corresponde a formas de dominación burguesa, sino que puede responder a formas de transición socialista. La revolución pasiva puede ser ejercida a través de las tendencias autoritarias y centralizadoras, caso de un Estado dictatorial; pero, como dice Gramsci no está separada del consenso, de la hegemonía, que es lo que ocurre fundamentalmente en la Unión Soviética. Es decir, o bien se da una reestructuración social, una modificación de la propiedad social desde arriba, a través de la dictadura que opera sobre el conjunto de las clases que la soportan, o bien este proceso puede ser llevado a cabo por una tendencia corporativa, es decir una tendencia socialdemocratizadora que fragmenta al conjunto de las clases, que las divide a través de una política de reforma que impide la conformación de un bloque histórico capaz de reconstituir la sociedad sobre nuevas bases. De este modo, todo proceso de transición que no esté dirigido, conformado y regido por el ejercicio pleno de la democracia como elemento decisivo de la conformación de

la hegemonía (democracia que significa el proceso de autogobierno de las masas) adquiere el carácter de una revolución pasiva, de un poder de transformación que se ejerce desde la cúspide contra la voluntad de las masas y que, en última instancia acaba siempre por cuestionar la posibilidad concreta de constitución del socialismo. Esta es la característica distintiva del ejercicio de la hegemonía de la burguesía o del proletariado; aquella lo ejerce sobre la base de un consenso que logra a través de la manipulación, de la fragmentación, de la destrucción de la capacidad hegemónica del proletariado; este, en cambio, solo puede convertirse en hegemónico a través del ejercicio pleno de la democracia, que es el pleno ejercicio de la propia voluntad creadora de las masas. Agreguemos que el socialismo no implica necesariamente un proceso de revolución pasiva, aunque puedan darse situaciones históricas muy particulares, como es el caso de la Unión Soviética. Pero entonces la función de las organizaciones políticas socialistas, verdaderamente revolucionarias y guiadas por el ejercicio de la democracia en su vida interna y externa, es superar las situaciones de revolución pasiva sobre la base de la unificación social, sobre la base de la creación de un cemento ideológico, político y cultural, que unifique al conjunto de las clases subalternas en torno a la conquista del Estado y a su transformación.

El problema de la democracia adquiriría para Gramsci un valor particular por dos razones: porque era constitutiva de la idea del socialismo en tanto que no puede hablarse de socialismo sin autogobierno de las masas; pero además porque es el único terreno en que se podía batir a la hegemonía burguesa, expresada fundamentalmente a través del sistema de representación parlamentaria. El hecho es que aun cuando hablemos de que la conquista de la hegemonía *antes* de la conquista del poder es particularmente importante en aquellos países donde existen sistemas basados en la hegemonía burguesa, de esta afirmación no puede deducirse que el problema de la hegemonía sea un problema específico de los países capitalistas desarrollados no autoritarios y que, por tanto, no se plantee en los países subdesarrollados que presentan sistemas dictatoriales, o que en ellos solo se plantee *a posteriori* el problema de la toma de poder. Cuando la necesidad de unificar a las masas alrededor de ciertas ideas se presenta en países donde ha habido un derrocamiento

revolucionario de los antiguos gobernantes, como es el caso concreto de Portugal, la ausencia de fuerzas hegemónicas lleva a las revoluciones al fracaso. Les resta aún la tarea de conquistar el consenso suficiente en estratos que no se han desprendido todavía del viejo sistema, por lo que la conversión del proletariado en fuerza hegemónica es un problema que se plantea siempre aunque esté condicionado por la forma política del sistema de que se trata. Si se da el caso de dictaduras que impiden la manifestación o dificultan la lucha por la conquista hegemónica, esta dificultad subsistirá aun después de la caída de esa dictadura, porque esta libera fuerzas que quedan absolutamente disgregadas, sin un núcleo centralizador que las enfrente al sistema capitalista y les permita apuntar a la constitución de otro tipo de sociedad. Desde el punto de vista estratégico, el problema básico de la hegemonía no es entonces cómo llegan al poder los revolucionarios, aunque este sea evidentemente un problema importante; se trata más bien, de cómo son aceptados por el conjunto de las clases sociales subalternas; y no, por supuesto, como un gobierno inevitable, sino como nuevos dirigentes de la sociedad. El problema, por ejemplo, no es cómo tomar el poder en Italia, sino cómo mantener el poder en Italia; es una economía que puede quebrar en segundos, porque los capitales tienen una fluidez total, lo que implicaría una caída radical de los consumos y plantearía el problema de la reacción de las capas medias. ¿Cómo controlarlas utilizando en lugar del consenso la violencia? ¿Y cómo, no pudiendo controlarlas a través del consenso, utilizar la violencia sin producir una ruptura en un aparato militar que no se controla?

Todos estos no son temas del asalto al poder sino de la lucha por la hegemonía dentro de la sociedad: ganar a las capas medias, a la dirección del proletariado, al campesinado. En este sentido, dos son los aspectos fundamentales: 1) cómo se obtiene el consenso y, 2) si los revolucionarios están preparados o no para ejercer la dirección. A esto debe agregarse la coyuntura política concreta, las relaciones internacionales de ese país, etc.; es por eso que las soluciones son muy difíciles. Veremos algunos ejemplos: evidentemente en 1945 los comunistas polacos no eran aceptados como una fuerza hegemónica, aun cuando el Partido Comunista Polaco estaba preparado para serlo; pero solo pudieron

tomar el poder en virtud de una coyuntura internacional favorable: la ocupación de Polonia por la Unión Soviética. Es decir que no siendo una fuerza hegemónica pero pretendiendo serla y quizás con capacidad para ello, solo pudieron tomar el poder a partir de la apertura de una situación internacional especial. Es evidente que en 1918 los socialdemócratas alemanes eran aceptados como fuerza hegemónica, que concitaron el apoyo de la mayoría de la población; sin embargo, no tenían capacidad hegemónica, no eran en sí una fuerza hegemónica aunque el resto de las clases sociales los reconocieran como tal, aunque el proletariado los reconociera como tal; de ahí entonces el fracaso y la tragedia de la revolución alemana. A diferencia de los polacos, los comunistas checos podrían haber sido aceptados como fuerza hegemónica y tenían capacidad para constituirse como tal tanto en 1945 como en 1968; pero, también a diferencia de los polacos, una situación internacional, la ocupación de Checoslovaquia por las tropas soviéticas en 1945 y 1968 les impidió convertirse en una fuerza hegemónica. Queda claro que existen diversos tipos de soluciones que no es posible determinar en abstracto. Pero es evidente también que si una fuerza política y una clase social no devienen hegemónicas, el proceso de transformación de una sociedad capitalista en socialista puede estar condenado al fracaso, porque hoy sabemos que transformar una sociedad capitalista en socialista no significa planificar la producción, quitarle los medios de producción a los burgueses para entregárselos al Estado; no significa torcer un mecanismo económico, sino distorsionarlo. *El socialismo solo puede lograrse con el consenso, con la democracia, con el autogobierno de las masas, con la hegemonía; es esta la idea gramsciana considerada hoy por la izquierda radicalizada como una idea reformista, como una idea que no conduce a la transformación de la sociedad socialista o que al menos no conduce a la conquista del poder.* Puede decirse, por el contrario, que es esta idea la que brinda el único criterio válido para cuestionar profunda y radicalmente a la sociedad socialista y para explicarnos el porqué de su forma actual. Quiero agregar que ninguna otra idea ha logrado constituir una sociedad que puede ser definida hoy como típicamente socialista o característicamente socialista, por lo que la objeción al carácter revisionista o reformista de esta concepción de hegemonía en primer lugar no resuelve el problema y en segundo lugar

no plantea opciones válidas a una acción política que está definida fundamentalmente por su intento de transformación de la sociedad, por su intento de conquista de una sociedad libre, donde no existen ni la dictadura ni el poder ni el Estado.

De este modo retornamos al punto inicial: la diferenciación gramsciana entre dirigentes y dirigidos vuelve entonces a replantearse como un elemento central, porque para Gramsci la sociedad socialista significaba la desaparición de esta distinción; si la política era la función y la actividad social de todos los hombres, no podía estar en manos de determinados depositarios que ejercían el poder. La política debía ser universalizada y para que esto sea posible es necesario encontrar una relación entre economía y política radicalmente distinta; para ello es también necesario no solo socializar la economía, sino transformar todo el proceso productivo. La transformación del proceso productivo suponía que este no estuviera ya dirigido, controlado por una clase o por una burocracia dominantes, sino por los propios productores. De ahí entonces la noción de productores, de ahí la noción de autogobierno de las masas, de ahí también la noción de organizaciones de masas como mediadoras entre el partido y la clase, manifestaciones de la capacidad propia de la clase de organizarse. De ahí, en fin, un conjunto de temáticas que aparecen en el pensamiento de Gramsci y que constituyen los rasgos de diferenciación con respecto al leninismo, o con respecto a lo que habitualmente se ha dado en llamar “marxismo-leninismo”. Es en torno a estos problemas que debe analizarse toda la riqueza de pensamiento de Gramsci.

[Del original A]

Gramsci y la teoría política

La discusión actual sobre la “crisis del marxismo” remite al problema de la ausencia o no de una teoría sustantiva de la política y del Estado en Marx. En tal sentido, podríamos plantearnos la pregunta: ¿es verdad que existen lagunas en Marx que es necesario completar? O, antes que de la presencia de lagunas, ¿no deberíamos hablar mejor de la presencia de

nuevas realidades sociales que plantean un redimensionamiento, una prolongación, una extensión, una reconciliación, una reelaboración de la teoría de Marx? Si así fuera, la crisis del marxismo ¿no resultaría entonces de la resistencia a admitir una situación nueva? No, es la crisis de los soportes teóricos de una concepción que sigue apareciendo hasta ahora como la única que puede dar cuenta de un proceso revolucionario, u ofrecer una teoría de la revolución, una teoría de la transformación.

Las razones de por qué Marx no desarrolla una vasta teoría de la política se pueden encontrar en el propio recorrido intelectual de Marx, en la propia formación y vida intelectual de Marx. Y no desarrolla una homogénea teoría de la política aunque ella está propuesta como tema cuando escribe *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Marx, 2011), obra que habría de llamarse precisamente crítica de la economía y de la política. Los temas de la política y del Estado están presupuestos también en obras anteriores tales como la *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Marx, 1946), *Introducción a la Crítica de la filosofía del Estado de Hegel* (Marx, 2013), *La cuestión judía* (Marx, 2003). El propósito de Marx al comienzo de su actividad intelectual es hacer una *crítica de la política*. Sin embargo, el campo de la política aparece en Marx como analíticamente secundario, fundamentalmente a partir de la derrota de la revolución de 1848. El fracaso de esta revolución implicaba la quiebra de cierta concepción jacobina, movimientista, de los procesos revolucionarios. El mundo capitalista aparecía con una opacidad, con una densidad, con una permanencia tal que obligaba a un desplazamiento del campo de análisis de lo que Marx llamaba las formas jurídicas, las formas estatales, a la anatomía de esta sociedad, constituida por la economía política en cuanto ciencia. Es decir, este desplazamiento de campo que se opera en Marx fundamentalmente en la década del cincuenta y que aparece como el examen de la *anatomía* de la sociedad civil encontrada en la economía política lo llevaba necesariamente a entender el campo de la política como analíticamente secundario. Luego veremos que los resultados de esta conciliación planteada en términos de *estructura* y *superestructura* tal como es esbozada por Marx (1859/1980) en el "Prólogo" de la *Contribución a la crítica de la economía política* da pie para la conformación de un marxismo donde la superestructura es un simple epifenómeno de una realidad que es la única

válida: la realidad de la economía, con lo cual tiende a predominar dentro de toda la teoría marxista aquella tendencia interpretativa que Gramsci critica denominándola *economicismo*, y para la cual la teoría, la política aparece como una duplicidad que solamente puede ser entendida en los términos de las leyes del funcionamiento económico del sistema. Por eso dice Marx que las relaciones jurídicas, así como la forma del Estado, no pueden ser comprendidas por sí mismas sino que hunden sus raíces en las condiciones materiales de la vida social. Esta idea era sumamente rica en la medida en que reconstituía la unidad de la política con la economía, la unidad del cuerpo de la sociedad, y permitía la construcción de una teoría de la sociedad, puesto que superaba el subjetivismo clásico de las concepciones anteriores. De todas maneras, al plantear en términos de estructura y superestructura la totalidad del cuerpo social, de una manera u otra sentó las bases para la concepción de la división de la realidad en estructura y superestructura, convirtiendo a la superestructura en un epifenómeno. Lo que en Marx son simplemente metáforas, no formulaciones teóricas ni construcciones teóricas, sino simplemente imágenes que deben ser develadas en la construcción teórica, fueron convertidas en categorías interpretativas de los hechos sociales.

De tal modo, podemos decir que la concepción materialista de la historia, esbozada ya a partir de estas elaboraciones, desalentó de hecho el estudio de la política y del Estado como sujetos autónomos, como entes sustantivos. Al final de su vida, en diversos escritos Engels reconoció que hubo un desplazamiento demasiado violento, que elementos importantes de lo que él llama la superestructura fueron dejados de lado, y que en el futuro deberían ser estudiados con más atención, y deja como herencia en el desarrollo de la concepción materialista de la historia la tarea de la construcción de una teoría referida a estos campos.

Sin embargo, el hecho contradictorio era que en la vida de Marx, la política constituía un elemento sustancial de sus elaboraciones, podríamos decir que la política era lo absolutamente primario, lo predominante en su actividad, y no podemos entender a Marx si no lo vemos como sujeto político, participando de una u otra manera en las luchas sociales de su época. Basta leer la correspondencia entre Marx y Engels de 1843-1844 hasta el final de su vida (1883) para encontrar en ese momento

literario toda la reconstrucción de la vida política de Europa y hasta cierto punto del mundo conocido, del mundo que era la prolongación de la Europa de su época. Por lo que no podemos decir que existiera una despreocupación por el tema. El desplazamiento del campo, al que hicimos mención, de la política hacia la anatomía de la sociedad no significará en la vida práctica de Marx un desplazamiento de actividad, no se convertirá en un sabio que desde su gabinete examina situaciones alejadas de las luchas de los pueblos, de las clases y de las sociedades. Hay en el Marx de la época una cantidad de obras políticas, de escritos de circunstancias sobre los hechos de la política mundial y europea que muestran la profunda, primordial y decisiva preocupación política de Marx.

Esta preocupación política se expresa, a su vez, fundamentalmente en su concepción de la revolución social, entendida al mismo tiempo como una revolución política. Si hubo en el siglo pasado un teórico del socialismo que realizó un esfuerzo por vincular, por estrechar los lazos entre esos dos tipos de revoluciones que en la constitución del movimiento social socialista aparecía siempre dividido entre anarquistas y jacobinos, partidarios de Babeuf, fourieristas y sansimonianos, estas dos ideas de la revolución social y de la revolución política como un hecho único, de una revolución social que se muestra y se expresa a la vez como una revolución política, ese teórico fue Marx.

Es en Marx donde se produce la refundición entre estas dos vertientes del pensamiento social: una que hereda, digamos, la Revolución francesa y el movimiento jacobino, y otra que deriva de la transformación capitalista que se ha ido produciendo en la sociedad de la época y que se expresa fundamentalmente en el pensamiento anarquista. Es en Marx donde encontramos esta unidad. Por otra parte, es también en Marx donde toda una elaboración teórica desemboca en la necesidad de la constitución del organismo político de la clase como elemento decisivo para asegurar la transformación social y política de la sociedad. Es decir, durante todo el siglo pasado, a Marx y al movimiento socialista de raíz marxista los separaba del anarquismo y de otras corrientes socialistas el privilegiamiento de la constitución de la clase obrera como un cuerpo político autónomo, como elemento decisivo para asegurar la transformación social y política de la sociedad.

La discusión fundamental entre anarquistas y socialistas no versa sobre el modelo de sociedad futura, puesto que en última instancia ambos podían coincidir hasta en el mismo problema del Estado; mientras unos planteaban su destrucción inmediata, los otros pensaban más en el proceso paulatino de su extinción. La diferencia fundamental entre ambos estribaba en cómo concebían la acción política. Había que insertarse en la sociedad, había que convertirse en ciudadanos con derechos civiles, había que volar, había que registrarse, había que constituir organizaciones políticas, toda la discusión entre estas dos corrientes, no solo hasta finales de siglo, sino hasta muy avanzado el presente, se expresa en estos dos términos.

Podríamos decir que desde Marx en adelante entre socialistas y anarquistas durante toda la época que va hasta la Revolución rusa y aún después de esta la discusión no giraba en torno a la actitud frente al Estado, sino a la actitud frente a la política. Socialistas y anarquistas consideraban que las luchas obreras comprometían solamente a patrones y obreros y que el Estado no tenía absolutamente nada que ver. Estas consideraciones eran comunes a anarquistas, socialistas y comunistas, y por eso, aún en la década del veinte en América Latina, por ejemplo, se opusieron a todo tipo de leyes reglamentadas por el Estado sobre servicios o seguros sociales; por ejemplo, tanto socialistas, como comunistas y anarquistas se opusieron a las leyes de jubilaciones. ¿Por qué lo hicieron? Porque consideraban que este era un campo propio de la lucha entre obreros y patrones, y el Estado debía ser prescindente.

Desde esta perspectiva, el economicismo conducía necesariamente a identificarse con la concepción del Estado liberal, del Estado prescindente. La diferencia fundamental se establecía en torno a la participación política, a la constitución del poder político, del partido político.

Podríamos decir, resumiendo, que en Marx está presente, de una u otra manera, una teoría política, aunque debemos reconocer que esto no aparece suficientemente explicitado. Es esta concepción implícita de la política lo que Gramsci busca analizar, desarrollar, con todas las implicaciones y consecuencias que tienen estos conceptos implícitos de política que subyacen en el cuerpo del pensamiento de Marx.

¿Cuáles fueron entonces las razones que hicieron que esta teoría no fuera formulada claramente por Marx, no fuera formulada en el mismo sentido en que sí lo fue el análisis de las leyes de funcionamiento de la sociedad capitalista? *Primero*, porque a partir de la derrota de 1848 la perspectiva de un triunfo de la revolución en Europa era bastante lejana. Habrá que esperar la aparición de la comuna de París para que la posibilidad de la revolución, la posibilidad de la transformación revolucionaria vuelva a presentarse. De todas maneras, hoy se sabe que Marx y Engels exageraron la capacidad o la posibilidad de transformación revolucionaria que había abierto la comuna de París. El otro elemento que hay que tener en cuenta, elemento muy importante, es que ni Marx ni Engels eran efectivamente dirigentes políticos de organizaciones políticas de masas. Y que estas organizaciones políticas de masas aparecen fundamentalmente a finales de siglo, en el mismo momento de la constitución de la Segunda Internacional, 1890. Es el periodo de constitución de los grandes organismos políticos de masas, organismos sindicales y partidos políticos socialdemócratas o socialistas.

La única organización de la que efectivamente habían formado parte era la Liga Comunista, y esta había desaparecido con la revolución de 1848. La Primera Internacional no fue estrictamente una organización política; fue más bien la unificación europea de un movimiento obrero organizado que incorporaba en su seno a diversas expresiones políticas en la multiplicidad de las corrientes existentes. Por eso el modelo de partido que estaba en la cabeza de Marx era el que se había expresado en la comuna de París; es decir, no el partido del proletariado en sentido estricto, como fue luego teorizado fundamentalmente por Lenin, sino más bien la expresión política de una clase organizada sobre la base de las diferenciaciones internas ideológicas y políticas que en ella existieran. En mi opinión, el partido de la clase implicaba de un modo u otro la presencia de una diversidad de corrientes políticas. Aunque debemos reconocer que sería inútil buscar en Marx y en el mismo Engels una teoría sustantiva del partido político, ni una delimitación precisa del tema.

Retomando el caso particular de Gramsci, debemos recordar que él escribe no solo en calidad de teórico político, sino esencialmente como participante activo de la política de su época en su país y como uno de

los dirigentes de un movimiento de masas considerable, de una organización política que había hundido sus raíces en la sociedad italiana desde fines del siglo pasado, que era una organización considerable y casi mayoritaria en las elecciones realizadas luego de la primera guerra y además una organización que se desplegaba en una multiplicidad de organizaciones: sindicatos, cooperativas, centros de cultura, o sea de organizaciones de todo tipo que expresaban la capacidad de creación de cultura, de una concepción del mundo, de la vida y de la sociedad, inherente a un partido que no solo expresaba al proletariado italiano, sino también, y este es un hecho que lo distinguía en el movimiento socialista europeo, al campesinado italiano. En tal sentido, recordemos que el Partido Socialista Italiano constituía una *rara avis* en toda la socialdemocracia europea porque era el único partido que tenía fuertes raíces campesinas, zonas donde encauzaba y dirigía la voluntad de lucha no solo de capas obreras rurales, es decir de proletariado rural, sino también de pequeños propietarios rurales. Estas regiones se fueron conformando como zonas rojas desde aquella época y hoy continúan siendo las zonas de mayor poder comunista en Italia, poder que no está asentado exclusivamente en el proletariado del norte ni en el proletariado del sur sino también en el proletariado intermedio de aquella zona de fuerte presencia de capas medias urbanas y rurales.

Esta fue la base social en la que se sustentó el Partido Socialista desde fines de siglo pasado y fue la base social del Partido Comunista. Si analizamos los planteos de Gramsci en torno a la cuestión meridional, a su concepción de las alianzas, del bloque histórico, de la guerra de posiciones, en fin, a su concepción de la hegemonía, es evidente que esta realidad de un partido construido sobre dos pies, uno apoyado en el movimiento proletario y otro en el movimiento campesino y pequeñoburgués, tuvo mucho que ver en dicha categorización de la teoría política marxista.

Es más, podríamos decir que en un partido constituido fundamentalmente, o exclusivamente, por la clase obrera, o con una elevada y fuerte presencia de la clase obrera, no solo numérica sino también políticamente, es muy difícil concebir la formulación de una concepción de la hegemonía entendida como proceso de alianza, de nexo, de formación

de un bloque histórico. Todo partido constituido sobre la base de la presencia decisiva del proletariado tiende a ser un partido de tipo obrerista, es decir un partido donde la presencia del economicismo como concepción del marxismo es predominante. Esto ha pasado en la historia. Habrá que indagar hasta qué punto dentro de la propia clase obrera, dentro del propio peso de la clase obrera, están los elementos que invalidan su conversión en clase nacional, lo cual constituye, como ya sabemos, el presupuesto necesario de toda concepción de la hegemonía, de toda teoría de la hegemonía.

Los hechos y circunstancias que hemos recordado indican una situación muy particular que puede ayudarnos a explicar lo que diferencia a Gramsci del resto de los dirigentes marxistas europeos. No para establecer comparaciones, ni una escala de magnitudes y valores, sino solamente comprobaciones de hechos. Existe una diferencia en Gramsci con respecto a Marx y Engels y aun con respecto al propio Lenin. Este último, por ejemplo, reflexiona sobre un movimiento inexistente, sobre una perspectiva que hay que demostrar en el propio proceso de constitución de un movimiento que tiene enormes dificultades legales para su propia constitución. Lenin no pudo ver, ni participar ni dirigir grandes organizaciones políticas como las que funcionaban en los Estados burgueses burocráticos, donde la presencia del movimiento obrero organizado era legal y podía expresarse en el conjunto de la sociedad.

Lenin reflexionó sobre una situación de absoluta ilegalidad del movimiento, donde la lucha contra esta ilegalidad, expresada en lucha contra el absolutismo, se fundía con la lucha por la transformación revolucionaria. Es importante tener en cuenta este hecho cuando analizamos el caso de Gramsci, quien no se limita simplemente a tomar el contenido implícito en las concepciones de Marx para volverlo explícito, sino que a partir de Marx arriba a la comprensión de que lo que se está produciendo en el mundo es una transformación de una realidad política y que esa transformación desborda el campo de lo que el propio Marx había vislumbrado.

O sea, así como la reflexión de Marx se sitúa en una época determinada, en un momento determinado, esta nueva reflexión debe situarse en otro momento histórico caracterizado por transformaciones

decisivas en el sistema capitalista que tienen profundas implicaciones para la consideración marxiana de la política y del Estado.

De esta concepción de Marx, Gramsci toma no solamente la idea de que la política es una actividad autónoma, aunque determinada necesariamente por un cierto condicionamiento establecido por el desarrollo histórico, sino también la visión de la política como la actividad humana central decisiva de todo sujeto social. En otras palabras, no hay en Gramsci una concepción restrictiva de la política, como ustedes podrán encontrarla en teóricos de la política del tipo de Weber; por el contrario, la consideración gramsciana de la política la hace equivalente, en cierto sentido, a la noción de *praxis* que subyace en todo el pensamiento de Marx. Desde este punto de vista, 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 esta la forma que asuma. Por eso para Gramsci el significado de la política va mucho más allá que el significado de la ciencia y del arte de la política en sentido estricto. Una concepción semejante de la política conlleva una serie de consecuencias en torno al planteo del Estado y de la posibilidad de su superación y, con esta, de la superación de la división entre gobernantes y gobernados, es decir, tienen una serie de consecuencias, de razonamientos que hace Gramsci y que están referidos no solo a su experiencia particular y a las necesidades de constitución de un movimiento socialista en Italia, sino que de manera indirecta, metafórica, tienen que ver también con lo que estaba ocurriendo en la Unión Soviética, es decir con el país donde comenzaban a ponerse a prueba una serie de conceptos políticos marxistas referidos a problemas de dirección política y de superación de la cisura entre sociedad política y sociedad civil. Cuando Gramsci, por ejemplo, habla de cesarismo, no se refiere solamente a Mussolini, Napoleón y otros personajes semejantes, incluye también en tal denominación al propio Stalin, por lo que sus reflexiones se vinculan estrechamente a las vicisitudes de la experiencia socialista en Rusia. Es importante retener esta característica de los cuadernos gramscianos, el hecho de que su trasfondo es una tentativa de reexamen de toda su experiencia política en el

Partido Comunista Italiano, en la Tercera Internacional y en la Unión Soviética. Si no se entiende esto, si no se sitúan los cuadernos en ese momento particular, si se pretende hacer de ellos una lectura no connotada, resultará difícil, si no imposible, entender a Gramsci. En tal sentido, yo diría que lo que estamos haciendo hoy es encontrar una forma de aproximarnos a Gramsci, luego podremos discutir si su concepción es políticamente productiva.

Estábamos diciendo que la política tiene para Gramsci un significado más amplio, y que rebasa el campo de estado aun en la forma dilatada en que concibe a este cuando lo define como el complejo de actividades prácticas y teóricas con las que la clase dirigente justifica y mantiene su dominio, y además logra obtener el consenso activo de los gobernados.

¿Por qué va más allá? Porque, como recordamos, todo hombre, en la medida en que es un sujeto activo, es decir en la medida en que es un sujeto vivo, contribuye a modificar el ambiente social en el que actúa; es por tanto un sujeto político, se desarrolla como un sujeto político, y tiende a establecer reglas, normas, pautas que modifican las sociedades, y esta contribución, como decimos, es una contribución política. En este sentido, ustedes podrán leer un primer párrafo bastante extenso donde Gramsci habla del sentido común y de su relación con el buen sentido. En realidad, es toda una reflexión sobre la relación entre la teoría y la práctica, en la que trata de indagar esto que estamos planteando aquí, y que como veremos fundamenta su concepción del proceso revolucionario como un *continuo* que hunde sus raíces en la cultura popular y se despliega en una multiplicidad de formas de conciencia hasta alcanzar ese nivel de reforma intelectual y moral vista ante todo en términos de adquisición de una nueva concepción del mundo.

Observarán ustedes la presencia de Gramsci de una idea, de una teoría o de una concepción del proceso de constitución de la conciencia de clase radicalmente distinta de la forma habitual en que la formulan los marxistas y que está planteada de una manera u otra en ciertos libros como el “¿Qué hacer?” de Lenin (1975c), y que conciben la conciencia como algo exterior que se adquiere en determinado momento a través de la “fusión” de determinadas direcciones ideológicas como un movimiento social.

Podríamos afirmar que para Gramsci esta dilatación del campo de la política, esta comprensión de la política como algo que impregna el conjunto de los actos humanos, lleva necesariamente a plantear la acción humana como un elemento decisivo de este proceso de transformación, reencontrándose con esa conocida tesis de Marx sobre Feuerbach cuando dice: “los filósofos hasta ahora han interpretado al mundo, pero de lo que se trata es de cambiarlo” (Marx, 1846/1982, Tesis XI). La política entendida como la acción del hombre en una sociedad determinada es vista como transformadora de la sociedad y como superadora necesariamente del campo estricto de la filosofía, concebida como el campo de la ideología.

La política, entonces, no es simplemente un instrumento, no es simplemente un medio para llegar a determinado fin, sino que es el proceso mismo de constitución de los hombres como seres libres, como seres autónomos, como seres capaces de conformar una sociedad autorregulada, como seres capaces de conformar una sociedad sin gobernantes ni gobernados. Es decir, como seres soportes de la sociedad.

Podríamos decir que aquí se expresa una verdad hasta cierto punto obvia, de una u otra manera siempre planteada por la teoría marxista, pero si concebimos la acción de todos los hombres como una acción política, por más heteróclita que ella sea, es decir si concebimos que la acción de los hombres en la sociedad está presidida por una cantidad de elementos dispersos, la mayoría de las veces contradictorios, pero que son elementos que sirven a los hombres para actuar en una sociedad, comprendemos entonces que la adquisición de una nueva conciencia de la sociedad no significa meramente la adquisición de un hecho nuevo, sino la reformulación del conjunto de los elementos con los cuales se ha constituido la conciencia de los hombres. Plantear entonces como lo hace implícitamente Gramsci que entre la cultura popular, entre las concepciones populares, entre el sentido común y el buen sentido y la conciencia no hay un hiato, no hay un salto, no hay una transformación, no hay un cambio operado por un elemento exterior a la acción de los hombres, sino que es el propio proceso de despliegue de la multiplicidad de afirmaciones de los hombres, de concepciones de los hombres, es plantear de una manera radicalmente nueva la relación entre teoría y práctica, entre ciencia y conciencia, entre teoría revolucionaria y movimiento revolucionario.

Si ustedes leen el conjunto de los textos de Gramsci podrán observar que una cantidad de formulaciones están planteadas en estrecha vinculación con el mundo de la cultura popular. Gramsci trata de analizar, desmenuzando una serie de concepciones, aforismos, vocablos, formas de expresión de los sectores populares, y esto es consecuencia de su concepción particular como lingüista. Gramsci era glotólogo, es decir un hombre que antes de volcarse de lleno a la política se dedica a su actividad profesional, la lingüística, un hombre que parte de la concepción de que los términos tienen un significado determinado y que en los significados están implícitas distintas concepciones del mundo. Si comparan ustedes a Lenin con Gramsci se encontrarán con una actitud radicalmente distinta frente al mundo popular subalterno. El conjunto de las referencias de Gramsci apunta fundamentalmente al *humus* de la cultura popular, a los dichos populares, en cambio, nunca encontrarán en las palabras de Lenin, en sus recuerdos, ninguna imagen literaria extraída del mundo popular. Sus imágenes provienen de Goncharov, Saltikov-Schedrín, podrán remitir a Pushkin, Herzen o Tolstoi, incluso a toda la literatura culta rusa, pero no al mundo subalterno de la cultura popular rusa; por el contrario, sí encontrarán este aspecto en Gramsci, y este es un hecho importante porque sin una concepción particular de la cultura, de lo que significa el sentido común, el proceso de conformación histórica de un pueblo, no se puede lograr una concepción de la hegemonía ni elaborar una teoría de la hegemonía que exprese, como decíamos, esta concepción de la clase obrera como una clase nacional; o sea un clase que representa al conjunto de la nación y en la medida en que lo representa es la prosecución del proceso de constitución histórica de un pueblo. Esto también apunta a ciertas características del movimiento socialista y a ciertas características particulares de la formación de un hombre nacido a su vez en un mundo popular subalterno, como era la Cerdeña del siglo pasado.

Quizás hayan visto ustedes *Padre padrone*²⁴. Esta película está referida a un mundo cultural que aún existe actualmente en Italia, donde Italia

24. Dirigida por los hermanos Taviani (1977) y basada en la novela autobiográfica homónima de G. Ledda (1975). [Nota de la presente edición].

es el continente, es decir lo que está afuera de la nación, porque la nación es Cerdeña: entonces, hasta cierto punto, el personaje que ahí aparece remeda bastante a Gramsci.

Gramsci es el hombre que nace en ese pueblo, que nace en ese mundo cultural subalterno y que cuando se traslada al centro de la producción industrial, Turín, la ciudad italiana de mayor concentración proletaria, es capaz de fundir estos dos mundos, y puede hacerlo porque, de una manera u otra, esta cultura popular subalterna está volcada en sus reflexiones sobre los nuevos hechos culturales que se están produciendo en Italia.

Entonces, como decíamos, este doble aspecto de la política –que consiste, por un lado, en que el campo específico de esta es el de la acción en el Estado y desde el Estado, y, por el otro, en la circunstancia particular de que es la política el elemento que explica la actividad de los hombres, que ella es el resultado de su actividad en la medida en que la suma de sus acciones transforman a la sociedad–, este doble elemento es el que aparece permanentemente en la reflexión de Gramsci a lo largo de toda su obra y lo que impulsa su pensamiento en torno al significado del proceso de transición y a la posibilidad de superación de la vieja sociedad y de construcción de una nueva.

Entonces, cuando Gramsci plantea este doble aspecto de la política está reconociendo la necesidad de vincular esta filosofía de Marx, esta filosofía de la praxis de Marx²⁵ con el carácter concreto de una ciencia de la acción política.

Por eso las imágenes que se presentan son aquellas que asimilan a Marx con Maquiavelo en la propia consideración de Ricardo; es decir,

25. Vale la pena señalar que esta designación del marxismo como “filosofía de la praxis” no es, como durante muchos años se sostuvo, una metáfora para eludir el rigor de la censura mussoliniana. La publicación científica de los *Cuadernos de la cárcel* (todos ellos acompañados con el respectivo sello del censor) permite comprender mejor las dificultades del propio Gramsci para encontrar las palabras adecuadas para sus nuevos conceptos. En las distintas versiones de los mismos textos aparece claramente de manifiesto un procedimiento bastante singular. El orden va de “filosofía de Marx” a “filosofía de la praxis”, de “clase social” a “grupo social”, etc. Descartada la necesidad de metaforizar por razones policiales sus expresiones, la adopción de términos provenientes fundamentalmente de la ciencia política tradicional (Mosca, Sorel, Pareto) solo puede ser explicada satisfactoriamente por la necesidad de expresar nuevos contenidos y reflexiones sobre hechos sociales que intentan ser vistos desde una perspectiva no habitual en la tradición marxista.

a través de esta figura simbólica de un personaje determinado Gramsci está planteando la necesidad de desplegar esta teoría de Marx en términos de ciencia, de arte, de técnica, de política, pero, más aún, en términos de una reflexión general sobre la acción del hombre en el mundo. Y esta consideración tiene no solo tiene connotaciones teóricas, sino también una importancia práctica y estratégica en torno a dos problemas centrales: el de la acción por transformar el capitalismo en socialismo, y en torno al desarrollo de la sociedad socialista.

Decíamos que la reflexión de Gramsci apunta a estos dos elementos y que es necesario conocer las vicisitudes del proceso de construcción del socialismo en la Unión Soviética para entender una cantidad de discusiones que plantea Gramsci (1980b) en *Los cuadernos...* Es este segundo punto el que veremos, pero también nos detendremos en el primero, es decir en la importancia práctica y estratégica que cobra esta consideración sobre la acción que transforma el capitalismo en socialismo y que constituye el centro de la reflexión de Gramsci sobre el significado de un proceso de transición, de una situación de transición, de una experiencia de transición de una sociedad a otra. Debemos decir que el movimiento comunista ha pecado por un enorme retraso en el desarrollo de un pensamiento estratégico adecuado desde el punto de vista científico en lo que respecta al proceso de transformación de la sociedad, por un lado, y, por el otro, en la concepción sobre el contenido y las formas que asumen las sociedades socialistas. Y hoy este retraso se hace sentir; concretamente, se está pagando con la situación de crisis por la que atraviesan las sociedades socialistas constituidas, crisis que no es simplemente económica, sino fundamentalmente teórica, de reflexión sobre los nuevos problemas surgidos en el proceso de constitución de estas sociedades.

Diríamos que el movimiento comunista hereda este retraso del propio movimiento socialista, pues debe su constitución como tal a fines del siglo pasado, este se caracterizó fundamentalmente por la ausencia de un pensamiento estratégico acerca de la política de transformación del capitalismo al socialismo. Si leen ustedes las polémicas ideológicas planteadas incluso por Rosa Luxemburg y Karl Kautsky en el seno de la izquierda europea socialdemócrata contra la derecha o el centro

socialdemócrata, verán que aun cuando la discusión está referida a acciones políticas concretas, a la forma de estas, remite a una discusión teórica general sobre la toma del poder, sobre la transformación del poder.

Pero el significado de este proceso de tránsito, su posibilidad, sus mediaciones, no se explicitan, es decir, no hay una teoría de la conquista del poder.

Y lo que aparecía como tal no era otra cosa que la explicitación de dos concepciones simplistas. Por un lado, en el sector centrista, representado por Kautsky, y, por el otro, en el sector izquierdista, Pannekoek, la misma Rusa Luxemburg y hasta cierto punto Lenin, aunque con diferencias en el caso de Lenin. Pero lo que caracteriza a la izquierda socialdemócrata europea, la transformación revolucionaria, solo era posible después de la toma del poder; es decir, antes de esta etapa solo podía haber acumulación de fuerzas, disciplinarización de fuerzas para la toma del poder; pero el momento de la transformación correspondía a un periodo posterior a la toma del poder. Lean ustedes el libro de Kautsky (s.d.) *La revolución social*, y ahí verán claramente expresada esta idea. Por otro lado estaba la idea de la posibilidad de una transformación a través de la conquista de la mayoría parlamentaria. El 51% como salto mágico en la situación no es actualmente un planteo original de determinados sectores comunistas o socialistas; no, es una herencia del siglo pasado. De una manera u otra, la lectura del 51% se puede extraer de la “Introducción” de Engels (1973) a “La lucha de clases de Francia”. Ahí se plantea ya el desarrollo inevitable, impetuoso, insuperable, indestructible del movimiento socialdemócrata que conquistando la mayoría parlamentaria inauguraría una nueva etapa caracterizada por la conquista del poder y la transformación de la sociedad.

Por eso, decíamos, antes de la transferencia del poder las fuerzas socialistas debían operar en el interior del sistema, de las instituciones y de la política del Estado burgués, aunque sin formar parte del mismo; y es aquí donde se advierte la quimera de la socialdemocracia, porque en la práctica no se podía estar fuera del campo burgués si pensamos en el Estado burgués en el sentido amplio en que lo define Gramsci: como el conjunto de mediaciones y multiplicidad de organizaciones y de

instituciones a través de las cuales se despliega la capacidad de dirección de una clase gobernante. De este modo, si hacemos nuestra esta concepción del Estado era un sueño de la socialdemocracia pensarse fuera del sistema de las instituciones del Estado: pero de todas maneras este era el planteo, y la discusión entre centristas e izquierdistas consistía en hasta qué punto se estaba al margen. Fíjense ustedes, sin embargo, que cuando un dirigente socialista francés como Millerand forma parte de un gabinete burgués se produce en la socialdemocracia europea una crisis internacional, una tremenda discusión y una división total. Porque el Partido Socialista se sostenía sobre la base de considerarse un ente autónomo, apartado, una especie de microorganismo dentro de la sociedad burguesa aislado del aparato burgués, que se negaba a formar parte del sistema institucional y político burgués. En este sentido, la participación en el sistema parlamentario formaba parte de este proceso de acumulación de fuerzas pero no de un proceso de transformación de la sociedad burguesa.

Ahora bien, ¿quiénes fueron los que plantearon la posibilidad de la transformación burguesa? ¿Quiénes los que hicieron hincapié en el momento de la transformación, en la discusión sobre la transformación? Los revisionistas.

Aquí debemos referirnos a Bernstein. Eduard Bernstein, que era un marxista cabal, que era un discípulo de Marx, que era el hombre al que, junto con Kautsky, legara Engels todos los escritos de Marx, es decir el hombre que mejor expresaba en el mundo la ortodoxia marxista, este es el hombre que puesto a reflexionar sobre el hecho novedoso que significaba un cambio en la estructura económica de la sociedad europea (careciendo de los datos que hoy poseemos: el surgimiento del imperialismo, las modificaciones del Estado, el proceso de conformación de un poder económico directo del Estado, el proceso de intervención creciente del Estado en la economía), plantea que la teoría de Marx no funciona, que los presupuestos de las concepciones marxianas son inadecuados y que no es cierto que se esté verificando un proceso de concentración de las contradicciones sociales en dos sectores, burguesía, por un lado, y proletariado por el otro, con la simultánea desaparición de las clases intermedias. O sea, Bernstein no analiza el hecho de la aparición de nuevas

clases intermedias que de una manera u otra Marx (1987) había planteado ya en las *Teorías sobre la plusvalía*. Si ustedes leen detenidamente las *Teorías*, verán que allí Marx plantea que el proceso de desarrollo técnico, económico y social, el proceso de desarrollo del capitalismo hace emerger permanentemente nuevas capas sociales, nuevos sectores sociales. Pero no estamos hablando de lo que decía Marx, sino de cómo el pensamiento marxiano había tomado cuerpo en el movimiento socialista.

En este sentido, si leen ustedes el programa de la socialdemocracia que redacta Kautsky para el Congreso de Erfurt y que se convierte en el parámetro de todos los programas socialistas de todos los partidos socialistas del mundo, verán que ahí está planteado el hecho de la concentración del capital en un polo, la concentración del proletariado en otro y el inevitable proceso del derrumbe del capitalismo, que era el otro elemento que motivaba esta concepción de la transformación como algo que se operaba luego de la toma del poder. Si las contradicciones capitalistas conducían necesariamente a la destrucción del sistema, si su derrumbe era inevitable, toda esta discusión sobre los procesos políticos, sobre las instituciones burguesas, sobre la transformación de la sociedad capitalista, era en última instancia una discusión estéril. La discusión necesaria debía versar sobre el tipo de acción que habrían de desplegar los socialistas para acelerar los dolores del parto, para acelerar un proceso que era ineluctable dentro de la sociedad capitalista.

En realidad, lo que Bernstein niega es la idea de la proletarianización, de la polarización entre burgueses y proletarios, para afirmar la consistencia, el mantenimiento de las capas intermedias y lo absurdo que significaba plantear un inevitable derrumbe del sistema capitalista. Destruídos estos dos soportes, toda la concepción de la socialdemocracia devenía caduca. La reacción de esta fue negar la validez del planteo de Bernstein, negar el hecho de la permanencia de los sectores intermedios, tratar de demostrar, utilizando nuevas cifras, que la concentración de capital en pocas manos efectivamente se daba, que la polarización era un hecho, que los sectores intermedios desaparecían y que la piedra angular de la teoría marxista era la creencia en el derrumbe del sistema capitalista. Entonces aparece Rosa Luxemburg, que es quien intenta reconstituir el significado revolucionario de la teoría marxista para modelar una

acción política revolucionaria; es ella la partidaria decidida de la concepción del derrumbe inevitable del sistema capitalista. Enfatizando al mismo tiempo el problema de las “terceras personas” (ni proletarios ni capitalistas), o, dicho de otra manera, el problema de las relaciones entre el capitalismo y los sectores no capitalistas, precapitalistas, entre el capitalismo y el tercer mundo, podríamos decir. El capitalismo era un sistema que no podía funcionar por sí mismo, que era contradictorio en sí mismo y que no podía existir en estado “puro”; y como se expandía devorando los sectores precapitalistas, encontraba así su límite natural. Aunque Rosa Luxemburg afirmaba que mucho antes de que se encontrara su límite natural la socialdemocracia lo habría de derrumbar, la concepción misma del límite natural le permitía buscar en esta estructura contradictoria del capitalismo los fundamentos “materiales” de su concepción revolucionaria.

De este modo, el hecho del revisionismo, la presencia de Bernstein, el surgimiento de esta corriente de pensadores que en el terreno político se estaba desplazando hacia el campo de la burguesía, el hecho de que este sector político hubiera percibido la modificación de una situación en el mundo llevó necesariamente al otro sector a abroquelarse en la defensa de los puntos aparentemente fuertes, incommovibles, de los cimientos indestructibles de la teoría marxista. Por eso, a su vez, toda esa temática entrevista de una u otra manera en las concepciones de Bernstein —la posibilidad de la transformación de un movimiento socialista que se fortalecía en el interior de la sociedad capitalista— fue dejada a un lado.

Ahora bien, las críticas revisionistas planteaban tres problemas importantes: ¿qué implicaciones tenía el hecho de que las viejas clases y estratos sociales y los nuevos que se iban conformando no desaparecieran ni fueran absorbidos por el proletariado, ya fuera agrícola o industrial? Esta observación remite al hecho de que la heterogeneidad social, la multiplicidad de las clases, es un elemento natural dentro de todas las sociedades capitalistas. Sin embargo, ni el propio Bernstein ni sus oponentes extrajeron conclusión alguna de este hecho. Fueron incapaces de formular conceptos tales como los de dictadura del proletariado, o de dirección hegemónica del proletariado, y ni siquiera vislumbraron la posibilidad de una política de alianzas. Anotemos que el Partido Socialdemócrata

Alemán, por ser un organismo fuertemente “obrerista” percibía como contradictorio con su ideología proletaria todo tipo de vinculación con el mundo rural y con el movimiento campesino.

En *La cuestión agraria*, Kautsky (1903) llega a reconsiderar la posibilidad de una política de alianzas del proletariado urbano con el proletariado rural, pero no con las capas campesinas. El desarrollo del capitalismo en el campo era inevitable, y, por tanto, un proletariado urbano no podría apostar a la defensa de los sectores campesinos atrasados pues estos estaban condenados por la historia. La tecnificación, el desarrollo, la colectivización capitalista del campo eran inevitables.

Por otro lado, frente a la eventualidad de una inevitable conquista del poder se planteaba otro problema: ¿cuál era la vía, la insurrección o el triunfo electoral? Cuando la convicción de esta inevitable conquista del poder desapareciera, ¿cómo se sustituiría esta idea que se demostraba irreal, qué actividad, qué actitud, qué concepción deberían tener los socialistas puestos entonces en la situación de la imposibilidad de la conquista del poder? Si bien por un lado pretendían que su acción política fuera una invocación a la fuente, una invocación a la teoría, por otro lado, corrían el riesgo de quedar fuera de la política cuando en el interior de la sociedad capitalista las reformas introducidas por el propio capitalismo hubieran quitado espacio a las reivindicaciones que planteaba este Partido Socialista, ¿qué acción debía cumplir entonces el partido? Estos hechos, que no fueron vislumbrados por la crítica revisionista, la única que estaba en condiciones de hacerlo, y que quedaron fuera de la consideración y del horizonte teórico y cultural de la socialdemocracia, estos hechos fueron los que se verificaron luego en el desarrollo de la crisis capitalista en Europa y en el mundo no europeo. Es decir, estos problemas suscitados de una manera u otra por la crisis del marxismo a final del siglo no fueron vistos ni analizados ni discutidos por la socialdemocracia, ni siquiera la perspectiva de la destrucción física del movimiento socialista fue entrevista.

Por la misma época Engels (1973) plantea esta posibilidad en su “Introducción a ‘La lucha de clases en Francia’”. Sin embargo, piensa que el intento de destrucción física del movimiento socialdemócrata por parte de la reacción alemana ocasionaría inevitablemente la revolución

en Alemania, o sea, también para Engels el triunfo de la socialdemocracia era inevitable. Fue ante la crisis provocada por la guerra, ante la necesidad de dar una respuesta a una situación radicalmente distinta en que aparece un nuevo tipo de planteo. Efectivamente, Lenin elabora una estrategia política de la transformación. Pero esta fue, en última instancia, una respuesta parcial en la medida en que si bien respondía al primer punto –las implicaciones que tenía el hecho de la existencia en la sociedad de una multiplicidad de clases sociales–, de ninguna manera respondía a estos dos elementos que podemos caracterizar como la imposibilidad de la conquista del poder, por un lado, y, por el otro, al hecho de que las reformas estructurales en la sociedad capitalista fueran introducidas por el propio capitalismo y no resultantes de la conquista o la expresión de la lucha de la clase obrera.

Entonces, estas dos respuestas quedaron excluidas de la elaboración leninista porque esta planteaba una estrategia acorde a las exigencias derivadas de una sociedad concreta donde de hecho estas dos consideraciones ni siquiera se planteaban, donde había un Estado absolutista incapaz de introducir ningún tipo de reforma, ni siquiera la reforma política primera y fundamental consistente en dar una expresión política al conjunto de las clases sociales.

Por eso, el leninismo no admite de hecho una vía alternativa al poder fuera de la revolución, y ni siquiera ha tomado en consideración esa hipótesis; no se la encuentra en todo el cuerpo del pensamiento de Lenin hasta el triunfo de la Revolución rusa.

Antes de ese momento la disputa se planteaba entre quienes luchaban por la revolución, y quienes pactaban con el enemigo contra su realización. Pero la revolución aparecía entonces como resultado inevitable, como la única vía de transformación posible. Después de la Revolución rusa Lenin entrevé esta cuestión, pero se hace necesario entonces dar respuesta a los nuevos problemas que plantea la constitución del Estado socialista. Ahora bien; si tenemos en cuenta que una alternativa semejante a la que estamos planteando aquí es, de uno u otro modo, la alternativa planteada hoy a la enorme mayoría de los países capitalistas, tendremos que admitir entonces que los problemas que surgen a finales de siglo con la crisis revisionista planteada por Bernstein cobran en la

actualidad una urgencia fundamental; porque ha habido una quiebra de aquella concepción que no admitía ninguna otra forma de alternativa en torno a la lucha del poder que no fuera el camino de la revolución.

Como decíamos, el movimiento en Rusia se encontraba enfrentado al enemigo, por lo tanto, necesariamente fuera del Estado y de la sociedad. La imposibilidad de integrarse de alguna manera a la sociedad llevaba aparejada la necesidad de que ese Estado y esa sociedad fueran destruidos y sustituidos necesariamente por otros. Y si bien la posibilidad de reformas aparecía como un hecho absolutamente descartable, en Lenin estaba planteado el hecho de que la revolución era el producto de la lucha de un gran movimiento popular, de una formidable capacidad de expresión de las clases populares, lo cual, a su vez, nos lleva a ver que ya en la elaboración leninista estaban presentes el problema de las alianzas políticas, y el de las nacionalidades, dos elementos que están excluidos del planteo ideológico de la Segunda Internacional.

Sin embargo, el problema de las nacionalidades fue entrevisto, e incluso discutido, por la Segunda Internacional pero desde la perspectiva de encontrar parámetros políticos que permitieran obstaculizar la degeneración de los Estados multinacionales. La socialdemocracia austriaca debía encontrar formas de impedir que el Imperio austrohúngaro, constituido por una multiplicidad de nacionalidades, se desintegrara, pues de este modo la conformación de Estados nacionales llevaría a toda la situación austrohúngara a un retroceso en un momento en que la socialdemocracia estaba conquistando la mayoría y en que ya se visualizaba la posibilidad de conversión del Imperio en un imperio socialista. La disgregación de ese Imperio en diversas nacionalidades era un paso atrás en el acceso de la burguesía de cada una de esas naciones al poder. En este sentido, el problema de las nacionalidades se planteaba como consecuencia de las contradicciones nacionales internas, pero no debido a una reconciliación del papel de las naciones en este continuo proceso de transformación que es el proceso revolucionario.

Por eso, la discusión sobre el problema de las nacionalidades y de las alianzas debió abandonar el campo de la Segunda Internacional para remontarse al pensamiento de Marx, y es en este sentido que la elaboración de la hipótesis leninista fue visualizada como un “retorno a Marx”,

como un remontarse a las fuentes del pensamiento marxista desvirtuadas por la concepción de la Segunda Internacional.

La actual discusión entre los marxistas en torno al problema de la estrategia política, e, incluso, a la estrategia planteada por Marx, deriva, en última instancia, de los debates estratégicos rusos acerca de diversos problemas: el papel del proletariado, el problema de las alianzas, el de las nacionalidades. Por eso, cuando consideramos un término fundamental de la elaboración gramsciana como es el de *hegemonía*, veremos que ha sido acuñado a lo largo de la discusión política de la socialdemocracia y del bolchevismo ruso. Lo que queremos decir es que el conjunto de las temáticas en torno a las cuales se desarrolla hoy el debate sobre la estrategia de ruptura de la sociedad capitalista está planteado ya en la hipótesis leninista. Sin embargo, la profundidad de la Revolución rusa, el efecto deslumbrador de la estrategia leninista y el triunfo de la efectividad de esta revolución opera entonces simultáneamente como un elemento de modificación del pensamiento de la Segunda Internacional, y además como un elemento conservador, de afianzamiento, en cierto modo, de la ortodoxia, lo que provocó que la temática de la transformación fuera abandonada.

Es por esta razón que la Tercera Internacional aparecerá como un intento de explicitación, de universalización, de la hipótesis leninista: el único camino válido para la transformación de la sociedad es el camino bolchevique. La lucha se planteará entonces en pro de la aplicación, en todas partes, de los procesos de octubre, de la Revolución de Octubre, lo cual, llevado hasta el extremo, deviene en la lucha por la reivindicación de los mismos modelos organizativos el proceso revolucionario ruso.

Será en el año 1935 cuando se abandona la reivindicación de los soviets como una institución universal, válida para el conjunto de los países revolucionarios, o para aquellos en tránsito o en proceso revolucionario de transformación. O sea que de una manera u otra la Tercera Internacional es el organismo que disciplina las fuerzas políticas para la conversión de la Revolución rusa en un fenómeno de valor universal, pero no en un valor universal en términos de experiencia concreta de transformación de cada sociedad concreta, sino en términos de la elaboración de los parámetros de todo proceso de transformación.

Por eso, la actual discusión sobre si el marxismo es marxismo-leninismo o no lo es esconde en realidad la discusión sobre si estos parámetros instituidos por la Tercera Internacional siguen teniendo validez, siguen siendo universales; no es una discusión sobre Lenin, como tampoco lo es sobre Marx, sino sobre la teorización de la Tercera Internacional. No es justo asignarle a Lenin las culpas que provienen de sus sucesores. Del mismo modo, nadie quiere descolgar el retrato de Lenin, sino, simplemente, ver que si la aplicación de la fórmula leninista significa la adscripción a un cuerpo de pensamiento rígido es necesario modificar la forma de ese cuerpo de ideas, actitud que los italianos han asumido hace mucho tiempo.

Ellos hablan de marxismo y de leninismo como dos expresiones diferenciadas, producto de dos momentos diferentes. Todavía en 1946 o 1947 la Cominform planteaba la posibilidad del tránsito hacia la sociedad socialista sin necesidad de pasar por la dictadura del proletariado porque la democracia popular, en cuanto que nueva estructura de poder basada en el pluralismo político y de clase, podía asegurar dicho tránsito. Y cuando se habla de democracia popular se está planteando la existencia de un Estado donde se expresan una pluralidad de partidos, donde se verifica la presencia de partidos que expresan a la pequeña burguesía unos, y que representan al movimiento comunista los otros. ¿Por qué? Porque en Checoslovaquia, en Hungría, en Polonia, en Rumania, en Bulgaria los partidos campesinos eran instituciones poderosas con capacidad hegemónica, con una formidable expresión de masas. Esta posibilidad inédita de tránsito al socialismo se interrumpe cuando sobrevienen los procesos Rajk, el golpe de Estado comunista en Checoslovaquia, la expulsión de Yugoslavia de la Cominform. Y si bien el proceso se detiene, esta discusión ya estaba planteada en el año 1946 porque, de una manera u otra, también estaba planteada ya en el año 1935 en ocasión del Séptimo Congreso²⁶, y no sabemos hasta qué punto en la cabeza de Dimitrov, en la cabeza de Togliatti, en todo un conjunto de hombres que vuelven luego a actualizar la misma temática estaba o no planteada esta nueva necesidad de superación de la experiencia del modelo de octubre.

26. Séptimo Congreso de la Internacional Comunista celebrado en Moscú en agosto de 1935. [Nota del primer editor].

Entonces, a partir de la crisis de la revolución alemana de 1921, confirmada por la crisis de la revolución alemana de 1923, para el mundo, para el movimiento revolucionario resulta claro que octubre había sido un caso especial, un modelo particular y no un modelo general en la medida en que sea posible plantear la posibilidad de la existencia de un modelo general. Es Lenin, nuevamente, el que en 1921 plantea la modificación de ciertas líneas, quien plantea entonces la necesidad de la unidad de clase y del frente único. Es Lenin el que lanza la iniciativa de la unificación de la Tercera Internacional con la Segunda, digamos la Segunda Internacional reconstituida. Después de la Primera Guerra, la Segunda Internacional se divide en dos vertientes, la Segunda Internacional y la Segunda y media, que suele llamarse la “dos y media” (ustedes saben que hubo dos intentos para unificar esas organizaciones, es decir, toda la dura crítica contra el austromarxismo y contra las demás concepciones de la izquierda socialdemócrata se desarrolla a partir del fracaso de ese intento, fundamentalmente a partir del Cuarto Congreso de la Internacional)²⁷. Pero ya en el Tercer Congreso (1921) se había llegado a la conclusión de la necesidad de reconstituir la unidad de la clase porque se ingresaba a una etapa de defensiva revolucionaria.

Por eso dice Gramsci que habría que ver si en el planteo que Lenin hace en 1921 en torno al problema del frente único de la clase –unidad de toda la clase proletaria y alianza con los demás sectores– no estaba planteando ya un corte radical con todos los conceptos anteriores y formulando, en ciernes, este concepto de hegemonía sobre el cual se basa todo el razonamiento de Gramsci. Entonces, es a partir de esta hipótesis, de su discusión en el seno de la Internacional Comunista y de sus efectos sobre las demás fuerzas sociales como Gramsci va engarzando toda su interpretación.

Pero, como dijimos, a partir del fracaso de 1921 la revolución ya está detenida; el modelo de los partidos constituidos sobre la base de las 21 condiciones establecidas por el Segundo Congreso de la Comintern clausura la capacidad creadora, la iniciativa política, la capacidad de la

27. Cuarto Congreso de la Internacional Comunista celebrado en Moscú en noviembre-diciembre de 1922. [Nota del primer editor].

imaginación política de las organizaciones²⁸. Y hasta el fracaso en 1927 de la Revolución de China obligaba de una manera u otra a una nueva reflexión sobre esta etapa nueva. Pero hay que agregar que no solo en el movimiento comunista se advierte esta incapacidad de reflexionar sobre las nuevas situaciones, hecho que es necesario recordar cuando se discute este problema porque no solo fracasan los comunistas en su incapacidad de ver la modificación de la situación, la reconstitución del capitalismo, su capacidad de recomposición, sino que también fracasan las experiencias socialdemócratas y las esperanzas socialdemócratas, pues si bien lo que se da en 1914 es la derrota de la socialdemocracia en su oposición frente al Estado, lo que fracasa desde 1918 hasta el año 1933, fundamentalmente en Austria y Alemania, es la experiencia de la socialdemocracia en el gobierno. Y hasta tal punto que lo que sobreviene luego del gobierno de la socialdemocracia es el fascismo. Entonces, fracasan por un lado los comunistas, pero también fracasan los socialistas. Por eso, no hay que caer en el engaño de pensar que toda esta desgraciada historia pertenece a un sector. No, pertenece al conjunto del movimiento obrero, a la totalidad del movimiento obrero en estas sus dos vertientes. Si lo pensamos de esta manera, si pensamos que el problema iba más allá del fracaso de los comunistas y de los socialdemócratas, no era entonces la existencia de la perfidia la causa del fracaso, no lo era la existencia de la entrega ni del reformismo, por un lado, ni tampoco la del revolucionarismo abstracto, de la política del ataque sistemático por el otro. Eran ambas posiciones las que estaban fracasando. No solo Otto Bauer era culpable, o Max Adler; también lo eran Stalin, Bujarin, Trotsky y, en cierto sentido, Lenin. El fracaso era imputable al conjunto del movimiento socialdemócrata, socialista y comunista. Y esto solo lo advirtieron sectores muy marginales, pequeños grupos de izquierda expulsados de la Internacional Comunista y colocados fuera del campo de la acción política. Tal es el caso de Korsch, Grossmann y otros.

Pero, desde su gabinete, en la medida en que todos ellos se aislaron del escenario de la acción política concreta, lo vieron en términos de

28. Segundo Congreso de la Internacional Comunista celebrado en Moscú en julio-agosto de 1920. [Nota del primer editor].

crisis del marxismo y sus posiciones se fueron convirtiendo cada vez más en políticamente improductivas, incapaces de generar nuevos hechos políticos, nuevas reflexiones políticas, salvo en términos puramente teoricistas. Pero también Gramsci visualizó este problema y este es un mérito que hay que reconocerle. Fue debido a la persecución mussoliniana que Gramsci pudo verlo desde una cárcel, pero manteniendo los vínculos con el movimiento comunista, siendo parte de ese movimiento aunque parte muy conflictuada. En el año 1930, en ocasión de un viraje radical de la Internacional Comunista hacia una posición ultrasectaria –clase contra clase, revolución inmediata– Gramsci sufre una seria amenaza de expulsión. Sin embargo, sigue planteando para el caso de Italia la necesidad de la asamblea constituyente, de una amplia política de alianzas. Simultáneamente con este planteo –política de alianzas, asamblea constituyente, la posibilidad de la caída del mussolinismo y la entrada en un proceso de transición, es decir la apertura de un campo democrático–, Gramsci está elaborando los *Cuadernos de la cárcel* (1958, 1980b). Por eso no es posible aislar los *Cuadernos* de esta reivindicación donde, de una manera u otra, en ciernes, se está gestando una alternativa para el movimiento socialista que elude el camino de la revolución inmediata o de la reforma sin perspectivas.

Es en esta propuesta de desarrollo de una etapa democrática donde desempeñan un papel importante toda una serie de conceptos que va elaborando Gramsci. Por eso podemos decir que fue en ese momento histórico, fundamentalmente a partir de 1921 pero convertido en un hecho evidente, en un hecho flagrante debido a la crisis de 1930, cuando el pensamiento marxista en torno a una estrategia política de la transformación se torna indispensable. Ya no es la reflexión sobre una victoria ni la forma de universalización de una victoria, sino que debe ser o de hecho tenía que ser la reflexión sobre una derrota, lo cual pone de manifiesto la circunstancia de que ni aun el Séptimo Congreso²⁹ fuera la reflexión sobre la derrota, porque al tiempo de señalar el ascenso de Hitler al poder, estaba presente simultáneamente la idea de la caída más o menos rápida del nazismo y del triunfo de la revolución socialista. El

29. Séptimo Congreso de la Internacional Comunista (1935). [Nota del primer editor].

hecho de que no se reconociera que el triunfo de la Revolución socialista en Rusia solo pudo darse en los términos generales de una derrota del proletariado mundial, que no era una victoria que podía impedir, tapar u ocultar esta derrota gravísima, el que no se viera desde este punto de vista fue la gran tragedia del movimiento socialista y del movimiento comunista. Gramsci replantea todos sus elementos teóricos en torno a la concepción de que a partir de la derrota del movimiento de la clase obrera, signada por ella, se inaugura una nueva situación cuyos signos más evidentes son la transformación del conjunto de los sujetos que actúan en la vida política, por un lado, y, por otro, una transformación profunda de la economía capitalista.

Por eso indaga Gramsci la sociedad norteamericana; es decir, los Estados Unidos se erigen en el parámetro de esas transformaciones que comienzan a operarse y desarrollarse, universalizándose en el conjunto de la sociedad capitalista. Y su reflexión se sitúa en torno a este nuevo tipo de estructura que se está conformando en el centro del imperialismo y a la resistencia que en las sociedades europeas suscita esta nueva forma de expresión del Estado capitalista.

Cuando las obras de Gramsci son publicadas este elemento fundamental de su elaboración figura aislado del *Maquiavelo*: por un lado las *Notas sobre Maquiavelo* (1962), referidas fundamentalmente a este, al resurgimiento y demás, y por el otro “Americanismo y fordismo” (1934/2000) como una especie de suplemento que nadie sabía a cuento de qué venía. Por el contrario, en los *Cuadernos de la cárcel* (1958, 1980b) estos escritos aparecen juntos: la reflexión sobre uno es la reflexión sobre el otro. Y es este el eje en torno al cual debe desplegarse todo el análisis del razonamiento de Gramsci. De no ser así, toda su reflexión sobre el Estado, sobre el significado de la guerra defensiva, de la guerra de posiciones, sobre la concepción de un bloque histórico, sobre la concepción de hegemonía carece de sentido.

Hoy, en el centro del debate se ubican, como nervio, como núcleo decisivo, este pequeño trabajo sobre “Americanismo y fordismo” (ídem), que es un examen de la crisis del treinta, de la relación entre la teoría económica marxista y la crisis del treinta, una reflexión de la crisis del treinta como un intento del capitalismo por escapar a los efectos de la

ley de la caída tendencial de la tasa de ganancia, sobre el proceso de transformación industrial, la reconversión, la aparición del fenómeno de la producción en serie, estandarizada, los efectos que esto tiene sobre la población, el nuevo tipo de población obrera que se va creando, las relaciones entre el puritanismo fordiano y la nueva clase obrera. Reflexión que incluye un análisis de las características de la clase obrera en el seno de una política capitalista de alto salario, es decir es un intento por analizar esto que hoy se llama capitalismo organizado, esto que hoy es la realidad capitalista en el mundo. Gramsci comienza entonces a analizar hasta qué punto la resistencia al capitalismo es productiva frente a este nuevo hecho y qué efecto tiene este sobre los nuevos fenómenos de masificación de las costumbres, de las ideologías, de los aparatos estatales en la sociedad capitalista y la respuesta del proletariado frente a estos nuevos hechos.

Si bien desde 1948 comienzan a divulgarse sus obras, no es casual que se haya debido dar un largo rodeo en las interpretaciones de Gramsci para que solo ahora, luego de varios años de publicación, se haya abierto la posibilidad de esta nueva interpretación. El que recién en los años setenta hayan aparecido los *Cuadernos de la cárcel* (1958, 1980b) tal como fueron redactados por Gramsci y comience a operarse esta reconsideración de las categorías gramscianas no se debe simplemente al hecho de que aparezcan en una nueva edición científica (de ser así habría que explicar el mismo hecho de que solo veinte años después de publicarse se haya considerado imprescindible la nueva edición). Ocurre que en esta etapa de transición, de crecimiento de las organizaciones políticas de la izquierda socialista y comunista, cuando estas hacen mella cada vez más profundamente en el aparato estatal de la sociedad burguesa, los problemas que plantea Gramsci son decisivos para la elaboración de una estrategia de ruptura y de transformación revolucionaria a condición de ser vistos en la unidad total de perspectivas sobre la que se basa el razonamiento gramsciano.

Es por eso que hoy se abre la posibilidad de un análisis más puntual, adecuado y correcto de Gramsci, y es por eso que hoy es posible entender sus reflexiones sobre el superhombre, las novelas de folletines, el papel de los intelectuales, y de Croce en particular, la función del sentido

común, las modificaciones del Estado moderno, el papel de las clases dirigentes en el Risorgimento. En última instancia, la obra de Gramsci es una reflexión única sobre el partido del proletariado y sobre el proceso de transformación de la sociedad capitalista, que hoy puede leerse e interpretarse de distintas maneras.

Es claro que estas posibles lecturas traen aparejado un conjunto de problemas y de dificultades sobre los que vale la pena detenernos unos minutos. Si rechazan ustedes la tendencia siempre presente en los intelectuales –más aún cuando están colocados fuera de la práctica política– a buscar definiciones precisas de los conceptos gramscianos, y a ordenarlos en función de un sistema más o menos cerrado de pensamiento (como hace Portelli (2003), por ejemplo, en su libro *Gramsci y el bloque histórico*), podrán hacer una lectura verdaderamente productiva del texto gramsciano. Más que definiciones, deberán buscar ustedes los nudos problemáticos que intenta desatar Gramsci. De este modo, podrán hacer una lectura gramsciana del propio Gramsci, liquidando la tentación de reducirlo a formas categoriales de la tradición leninista o de cualquier otra. Lo que aparece claramente esbozado ante ustedes, si se esfuerzan por tener la actitud que propugnamos, es una concepción nueva, diferente de la acuñada en la historia del movimiento socialista, del partido político del proletariado, de sus relaciones con las masas, de su forma de realizar la política, concebida no ya simplemente como organización de la lucha por la conquista del poder, sino como fundadora de una reforma intelectual y moral. Desde esta perspectiva, la noción de *hegemonía* no significa una traducción italiana del concepto leninista de “alianzas de clase”, sino la revalorización del socialismo como creador de una nueva cultura capaz de homogeneizar al conjunto de las masas trabajadoras de una sociedad en la lucha por la conquista de una nueva forma de vivir y de pensar de los hombres. De ahí que sea más bien la visión soreliana del cristianismo primitivo antes que el recuerdo de la Revolución de Octubre lo que menta esa noción. Solo a condición de convertirse en una reforma intelectual y moral la propuesta proletaria puede ser hegemónica, y por eso debe necesariamente contenerla aun en germen como base de una acción política concebida de manera radicalmente distinta de cómo se entiende habitualmente la palabra. Es por

esto que una lectura tendencialmente gramsciana de los *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1958, 1980b) presupone necesariamente la imposibilidad de una traducción inmediata de las categorías gramscianas a las de la tradición socialista.

Queda por aclarar un conjunto de problemas dentro de esta misma temática, algunas observaciones sobre el pensamiento estratégico gramsciano que en todo caso trataríamos de explicitar en la próxima charla. Solo quiero agregar que apuntan fundamentalmente a esta concepción de la sociedad burguesa como una sociedad que se explicita en el dominio y en la hegemonía y que el asalto de las clases populares al poder se inserta en este momento del dominio. Pero inserto en este momento del dominio, el problema de la hegemonía queda pendiente en la medida en que un nuevo poder no puede convertirse en el elemento instrumentador de una nueva sociedad donde hay un Estado en proceso de extinción y tampoco es posible si la superación de esta distinción entre gobernante y gobernado si la hegemonía no se explicita. Y, a su vez, un nuevo poder no puede apoderarse del poder si no está planteada ya esa lucha por la hegemonía. Entonces, hay que ver hasta qué punto estos dos problemas de dominio y hegemonía no estuvieron separados en toda la historia del movimiento socialista y comunista.

Ejemplificando en la multiplicidad de experiencias muy concretas, los comunistas portugueses, evidentemente, no tuvieron capacidad de hegemonía, y en la medida en que carecieron de ella el asalto revolucionario en Portugal no dio lugar a un proceso de transición si no a una detención de la revolución cuyos resultados no podemos prever, aunque es evidente la involución reaccionaria de la situación en su conjunto. Evidentemente, en el año 1945 y en 1968 los checoslovacos tenían capacidad de hegemonía, y, más aún, existía una población dispuesta a aceptar la hegemonía de los comunistas checoslovacos. Pero también es evidente que intervinieron fuerzas extrañas a esa capacidad hegemónica y a esta capacidad de convicción de la población: fue la intervención soviética la que liquidó la propuesta democrático-popular en 1948 a través de un golpe de Estado "comunista" y los intentos autonomistas y democratizadores del Partido Comunista Checoslovaco en 1968. Evidentemente, en 1945 los polacos intentaron conquistar la hegemonía, pero se encontraron

con una población que no estaba dispuesta a aceptar ni a reconocer la hegemonía comunista. El Gobierno de Allende pudo conquistar el poder pero no la hegemonía, y no lo logró porque sectores importantes de la población, *no enemigos de clase, sino elementos internos de estos sectores de las clases populares* se enfrentaron decididamente al Gobierno de Allende y fueron presa de las maniobras imperialistas o de las clases dominantes para derrumbar esta experiencia³⁰.

Por otro lado, el problema de la hegemonía no es un planteo gramsciano que justifique todo tipo de concepción eurocomunista. No; Gramsci escribe en un determinado momento y el eurocomunismo sobreviene después; habrá que analizar la distancia que hay entre un planteo y otro. Pero lo que quiero decir es esto: el planteo de la hegemonía en Gramsci es un planteo constitutivo de la teoría y de la estrategia marxista y no un problema referido a un determinado contorno geográfico mundial. No está referido a las sociedades capitalistas desarrolladas donde el sistema institucional reconoce la presencia organizada del proletariado. No, es un elemento constitutivo de toda estrategia. Si se carece de una dirección ideológica, política y cultural de las masas, es difícil adueñarse del poder, y si por una determinada circunstancia absolutamente fortuita, vinculada a la experiencia de la guerra o al descuido del imperialismo, o a lo que sea, nos apoderaremos del poder sin lograr la hegemonía, el poder se pierde o se convierte en un mero dominio. El hecho de que se mantenga el poder en determinadas sociedades no significa que se haya conquistado la hegemonía, sino que hay un poder externo o interno que se aplica sobre las clases y que mantiene ese *statu quo*. Yo me atrevería a preguntar qué pasaría si los ejércitos soviéticos desaparecieran de todos los países del Este. Porque no puedo entender que hoy, cuando entre el mundo socialista y el mundo capitalista no hay ya agresión sino división de funciones, reconocimiento de esferas de influencia, la Unión Soviética tenga tropas en Polonia para defender a Polonia de un posible ataque imperialista, y lo mismo en Checoslovaquia o en Hungría.

30. Véase sobre el particular las atinadas observaciones hechas por Hobsbawm en el coloquio gramsciano de Florencia. De él tomamos los ejemplos. [El tercer Coloquio Gramsci se reunió en Florencia en 1977, precedido por el de Roma en 1958 y el de Cagliari en 1967. La edición de los trabajos de Florencia se titula: *Politica e storia in Gramsci* (Ferri, 1977; 2 Vols.). Nota del primer editor].

Evidentemente, lo que no soportaría esa sociedad es la desaparición de una cierta estructura militar coercitiva, o un mero dominio, digamos, independientemente de que lo justifiquemos o no, sobre clases populares que no están conquistadas, convencidas, ideológicamente unidas en torno a esta idea de transformación de la sociedad. Es por eso que aparecen fenómenos de americanización en los sectores más conflictivos de las sociedades socialistas. Por eso el mercado negro de *blue-jeans*, por ejemplo, en la sociedad soviética, por eso los jóvenes polacos se desesperan por la nueva modalidad de consumo de la sociedad occidental; lo que allí está en crisis es la hegemonía, es decir la capacidad de dirección ideológica y cultural de una clase.

Por todo esto, esta temática de la hegemonía no es una temática exótica que nos sirve para explicar qué está pasando en Europa, sino un elemento constitutivo de toda estrategia revolucionaria, de toda estrategia de transición. En la segunda discusión trataremos de hacer un examen más detallado de algunas categorías, teniendo en cuenta que cuando estamos hablando de categorías gramscianas estamos refiriéndonos a categorías *sui géneris*. Gramsci no era un académico, un profesor de teoría política que estuviera haciendo un manual de esta materia.

Está descubriendo un nuevo campo de reflexión donde los conceptos son absolutamente provisionales. El hecho de que Perry Anderson no entienda esta circunstancia nos lleva a una absurda polémica sobre el significado último de las categorías gramscianas vistas desde una perspectiva “marxista” de tipo académica. Anderson, evidentemente, no entiende hacia dónde está apuntando Gramsci, porque comparar la discusión sobre guerra de posiciones de Gramsci, con la discusión entre Kautsky y Rosa Luxemburg sobre estrategia de aniquilamiento o estrategia de agotamiento es cometer un pecado de doctrinarismo en la medida en que se sostiene que las discusiones teóricas pueden ser trasladadas de los contextos históricos en que se produjeron sin sufrir modificaciones sustanciales. Ustedes, que tienen la posibilidad de leer esa polémica en español, verán que eso no tiene absolutamente nada que ver con lo que está planteando Gramsci. Porque con su concepción de guerra de posiciones Gramsci está planteando una línea de trabajo en torno a una coyuntura compleja, pero no hace ninguna apuesta sobre

los resultados de esa guerra de posiciones. A partir de ella se llega al socialismo o al fascismo. De acuerdo a los resultados no puede descartarse de antemano que no se operará luego una actualización de luchas anteriores. El triunfo del fascismo, por ejemplo, no impidió que en sus coyunturas distintas aparecieran formas de guerra de movimiento, como ocurrió en la última guerra mundial. Si ustedes tienen en cuenta estos recaudos metodológicos, si comprenden que es una obra única y que así hay que abordarla, verán que se lee con dificultad no porque sea complicado su contenido, sino porque no siempre se sabe hacia qué está apuntando. Pero la nueva edición que dentro de poco saldrá en español tiene el mérito de presentar notas al pie de página. Entonces, cuando Gramsci está hablando de la fábula del castor que frente al enemigo se come sus propios testículos, viene una nota al pie donde se explica que a través de esta fábula Gramsci se refiere a determinadas corrientes del movimiento comunista, y por qué reflexiona de esa manera.

Si ustedes comprenden que se trata de una tarea difícil por las circunstancias particulares en que se elaboró la obra, igualmente debe recordarse que es una obra muy metafórica y que es preciso entender en la particular coyuntura en que se elaboró. De ahí la utilización de ciertos conceptos, y la necesidad de discutirlos atravesando la malla del censor. Puesto que apenas murió, sus libros fueron recogidos y enviados a la Unión Soviética. Gramsci era consciente, entonces, de la necesidad de pasar por la malla de innumerables censores provenientes de diversos campos.

Entonces, la búsqueda de un lenguaje apropiado, la búsqueda de nuevos conceptos, lo transforma en un pensamiento muy metafórico. Pero no es *El Capital* (Marx, 1980), no es un texto abstruso, difícil y complicado; es un texto llano y sencillo pero con connotaciones que hay que precisar, que es necesario entender como una reflexión única, unitaria. Luego será posible entender las categorías, cómo se explicitan y aplican en primer lugar a la realidad italiana, no a la mexicana. Y les digo esto porque hoy estamos leyendo trabajos donde las categorías gramscianas se utilizan para analizar gran cantidad de hechos. Quiero aclarar que en mi opinión, no es que ellas no sean aplicables, sino que hay que tomar los recaudos necesarios para que esa aplicación no signifique simplemente

la traslación mecánica de un nuevo modelo, en la medida en que la fuerza revolucionaria apunta siempre a la búsqueda de un modelo.

Porque el apoyarse en un modelo significa apoyarse en la verdad revelada, en las seguridades y no en la búsqueda, en la interpretación de una realidad específica, que siempre es difícil, complicada, tortuosa. Entre otras cosas, porque para descubrir lo específico de una realidad siempre es necesario un instrumento, y no es suficiente un instrumento teórico, sino que es necesario un instrumento político. O sea, podríamos decir que se desentraña la realidad si se tiene capacidad de operar sobre ella, y para poder hacerlo hay que contar con organizaciones políticas en la multiplicidad de sentidos con que puedan accionar sobre la realidad. Esto que aparentemente es un círculo vicioso, solo se resuelve en la actividad práctica. Es en la actividad práctica precisamente donde la reflexión de Gramsci puede proporcionar ayuda antes que resultados.

[Del original A]

[Anexo a la clase N° 8]

Hemos dicho ya que las corrientes marxistas anteriores fueron fundamentalmente corrientes de tipo antiformalista, que dejaron absolutamente de lado el problema de las instituciones. Vimos también que la reflexión de Marx comienza por la crítica del Estado y por la crítica de la concepción hegeliana del Estado, es decir que la necesidad del análisis del Estado estaba planteado en Marx. Lo que no supieron entender sus discípulos es que todo el replanteo del problema de estado y la bases para la constitución de una teoría política no fue expuesta por Marx en los análisis parciales que podía hacer en sus obras históricas, como “La lucha de clases en Francia” (Marx, 1973a), “El dieciocho Brumario” (Marx, 1973b), sino en *El Capital* (Marx, 1980), en el periodo anterior de su obra magna. Pero como ya hemos explicado, ha habido un desconocimiento histórico de lo que efectivamente se proponía Marx, y estos elementos de constitución de una teoría marxista de la política que estaban presentes en Marx quedaron absolutamente ocultos hasta hoy, cuando intentamos descorrer el velo. Por otro lado, los pensadores que siguen a Marx,

fundamentalmente Lenin, están obligados a pensar en términos y en situaciones coyunturales muy particulares, y cuando llegó el momento de la reflexión particular sobre el campo de la política con la cuestión de los procesos de transición y del significado del partido, aquellos y las tensiones que se operaron en la Unión Soviética fueron tan fuertes, ese proceso se vio tan distorsionado por el aislamiento europeo, por la ausencia y solidaridad de la clase obrera europea, por la guerra civil, por la necesidad de comenzar un proceso de descentralización y de industrialización forzada, que existiendo el campo para la reflexión política, no obstante, este campo particular no se recortó. Sin embargo, existían en Lenin los supuestos para la constitución de una teoría marxista de la política, porque ya desde los primeros escritos se advierte que su particularidad residía en analizar los procesos de reproducción global del capital, lo cual lo llevaba a la reintroducción de la categoría de formación económico-social que como dijimos es la categoría fundamental para la conformación de una teoría política marxista. Es decir que en Lenin estaban planteados estos elementos y otros, como la relación entre teoría y movimiento, entre lucha económica y lucha política, entre democracia y socialismo que también son decisivos para la conformación de una teoría política, y que hoy forman parte constitutiva del pensamiento marxista. Por eso actualmente es difícil pensar absteniéndose de la presencia de Lenin y por eso carece de sentido discutir sobre la superioridad de Lenin o de Gramsci en la medida en que no se puede suponer a uno sin la presencia del otro. En última instancia, lo más productivo es indagar las diferenciaciones, las tensiones hacia donde apuntaban uno u otro, pero el hecho fundamental es que también en Lenin estaba presente la necesidad de constitución de la teoría política, necesidad que lo llevó a individualizar los elementos esenciales de una época determinada y a analizar cómo en el interior de esta época determinada aparecían situaciones determinadas que debían ser analizadas específicamente porque eran históricamente diferenciadas. Estos elementos están en Lenin y constituyen el núcleo de su dialéctica. A partir de la idea leniniana de que la política consiste en el análisis concreto de una situación concreta podemos reencontrar la idea de formación económico-social, y es esta lógica del conocimiento específico de un objeto de una situación

específica lo que se pierde después de Lenin, lo que no rescatan sus discípulos, y la teoría política como tal, el problema de la política como tal, desaparece. Es por eso no se pudo constituir una teoría del Estado total y es por eso que los marxistas no reflexionan sobre el problema de la teoría del Estado, pues el Estado ya estaba definido en sus contornos particulares en “El dieciocho Brumario” (Marx, 1973b) o en las obras históricas de Marx (Marx y Engels, 1973) y recién hoy el marxismo se propone remontar este vacío, este antiformalismo que padece toda la teoría marxista. Por otra parte, la distorsión del proceso revolucionario llevó a que el problema de las instituciones soviéticas, de las organizaciones estatales y de las formas institucionales propias del proceso revolucionario ruso quedaran vaciadas de contenido y el problema institucional desapareciera como tal. Por ejemplo, hoy los soviets siguen existiendo pero nada tienen que ver con lo que fueron durante el proceso de su constitución, hoy están vaciados de poder, de este modo, el problema del poder popular, de su constitución y funcionamiento, de las relaciones del poder popular, de la relación entre movilización y politización permanentemente de las masas, estos son problemas que no entran dentro del campo particular de la teoría marxista elaborado por los soviéticos, aunque este mismo sea actualmente el eje de la discusión en el seno del marxismo; y ustedes no entenderán nada del significado del eurocomunismo con relación a los soviéticos o a los chinos si no analizan este problema, porque es el punto de partida de todas las consideraciones eurocomunistas. Es evidente que este conjunto de problemas que, disfrazados o no, se estaban planteando entre algunos marxistas desde fines de la década del veinte, ya no pudieron ser discutidos dentro del movimiento comunista. El grado de sectarización, de congelamiento y cristalización de la Internacional llegó a tal punto que ninguno de estos problemas pudo ser discutido. Si esto es así, es fácil advertir otra condición particular en que se desarrolla el pensamiento de Gramsci; el que Gramsci pudo situarse en ese problema, discutido y analizado sin dejar de ser comunista se debe exclusivamente al hecho de que escribió desde la cárcel, de que las manos de la Internacional no podían llegar hasta él: por el contrario, es imposible imaginar que las elaboraciones que hizo Gramsci en la cárcel hubieran podido ser pensadas y discutidas en el interior de la

Internacional Comunista. No son ya los problemas referidos a la representación popular, a la movilización popular, al poder, al carácter del Estado en la Unión Soviética, sino cosas aparentemente más inocentes como es la diferencia de pensamiento entre Marx y Engels. Gramsci anota en los años 1928-1929, en sus *Cuadernos de la cárcel* (1958, 1980b) que había una diferencia esencial de pensamiento entre ambos y que el marxismo ha sido interpretado a través de Engels y no de Marx. Cuando esos escritos se publican en Italia se excluye esa parte para no irritar a los soviéticos, lo cual resulta bastante comprensible. Es absurdo imaginar un Gramsci ilegal, perseguido por el fascismo, escapado de Italia, formando parte del grupo de comunistas italianos emigrados en Moscú y discutiendo todos estos problemas en la Unión Soviética. Por mucho menos que esto el grupo de emigrados italianos (y no solo él) sufrió represiones durísimas para no hablar de exterminio. Por eso Hobsbawm anota irónicamente que a Mussolini le debemos varias cosas: una de ellas, que hubiera tenido en la cárcel a Gramsci y hubiera permitido a través de sus censores que los libros hubieran podido entrar para que Gramsci escribiera sus escritos. Gramsci solo pudo plantearse este problema y seguir siendo comunista porque estaba fuera del campo de la Internacional Comunista, y como estaba aislado de la política concreta del exterior pudo mantener la distancia suficiente para someter a crítica esa política, pudo mantener la distancia para escribir no para el presente sino para el futuro. Por eso él dice “yo quiero escribir para la eternidad, fuera de las tensiones del presente”. Esto no significa que no escribiera políticamente en términos de la década del veinte y principios del treinta, porque no podía dejar de pensar en ese tiempo que era el de su experiencia política. Es esto lo que hoy dificulta la lectura de sus obras por aquellos que no conocen la historia política de esas décadas. Para ellos es necesario completar los textos gramscianos con la lectura de las discusiones de esa época, con la lectura de Bujarin, Trotsky, con Stalin, porque sus textos hacen referencia a esas discusiones y su riqueza solo puede ser extraída si se los vincula a ese contorno. Sintetizando, podemos decir que Gramsci, por las razones mencionadas, fue el único que se dedicó a este conjunto de problemas y nos legó una obra donde se asientan las bases para la constitución de una teoría completa del marxismo.

Bibliografía³¹

Engels, F. (1964). *Anti-Dühring*. México: Grijalbo.

Engels, F. (1973). Introducción a *La lucha de clases en Francia*. en K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú: El Progreso.

Ferri, F. (Ed.) (1977/1979). *Politica e storia in Gramsci*, 2 Vols. Roma: Editori Riuniti; Instituto Gramsci.

Gramsci, A (1917, 24 de noviembre). La revolución contra el capital. *Avanti!* (Milán).

Gramsci A. (1931, 7 de septiembre). Carta a Tatiana Schucht. Disponible en <http://www.gramsci.org.ar>

Gramsci, A. (1950). *Cartas desde la cárcel*. Buenos Aires: Lautaro.

Gramsci, A. (1958). *Cuadernos de la cárcel*. Buenos Aires: Lautaro.

Gramsci, A. (1960). *Literatura y vida nacional*. Buenos Aires: Lautaro.

Gramsci, A. (1962). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires: Lautaro.

Gramsci, A. (1973, abril-junio). Espontaneidad y dirección consciente. *Pasado y Presente*, 4(1),136-139, nueva serie, (Córdoba).

Gramsci, A. (1977a). Algunos temas sobre la cuestión meridional. En J. C. Portantiero, *Los usos de Gramsci* México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 54.

Gramsci, A. (1980a). *El Risorgimento*. México: Casa Juan Pablos.

Gramsci, A. (1980b). *Cuadernos de la cárcel*. México: Casa Juan Pablos. [6 Vols.].

Gramsci, A. (1984). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Gramsci, A. (2000). Espontaneidad y dirección consciente. En A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 2. México: Era. [Edición crítica V. Gerratana].

Gramsci, A. (1934/2000). Americanismo y fordismo. En A. Gramsci, *Cuadernos de la cárcel*, Tomo 6. México: Era. [Edición crítica V. Gerratana].

Gramsci, A. (2010). *Cartas desde la cárcel*. Madrid: Veintisiete Letras.

31. [Elaborada para la presente edición].

Hobsbawm, E. J. (1970). *Introducción a las formaciones económicas precapitalistas de Marx*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente N° 20.

Hobsbawm, E. J. (1976). *Introducción a las formaciones económicas precapitalistas de Marx*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 20.

Kautsky, K. (s.d.). *La revolución social. El camino del poder*. México: Cuadernos de Pasado y Presente.

Kautsky, K. (1903). *La cuestión agraria*. Madrid: Ed. Viuda de R. Serra. [Trad. C. Bayo y M. de Unamuno].

Kautsky, K. (1946). *La doctrina económica de Marx*. Buenos Aires: Lautaro.

Laclau, E. y otros. (1973). *Modos de producción en América Latina*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente N° 40.

Ledda, G. (1975). *Padre padrone. L'educazione di un pastore*. Milán: Feltrinelli editore.

Lenin, V. I. (1972). *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Santiago de Chile: Editora Nacional Quimantú.

Lenin, V. I. (1973). Quiénes son los “amigos del pueblo” y cómo luchan contra los socialdemócratas. En V. I. Lenin, *Obras escogidas*, Tomo 1. Moscú: Progreso. [Edición de 3 Tomos].

Lenin, V. I. (1974). *Escritos económicos*. México: Siglo XXI.

Lenin, V. I. (1975a). A propósito del llamado problema de los mercados. En V. I. Lenin, *Obras completas*, Tomo 1. Madrid: Akal; Ayuso.

Lenin, V. I. (1975b). Quiénes son los “amigos del pueblo” y cómo luchan contra los socialdemócratas. En V. I. Lenin, *Obras completas*, Tomo 1. Madrid: Akal; Ayuso.

Lenin, V. I. (1975c). ¿Qué hacer? En V. I. Lenin, *Obras completas*, Tomo 5. Madrid: Akal; Ayuso.

Lenin, V. I. (1975d). Nuestro Programa. En V. I. Lenin, *Obras completas*, Tomo 4. Madrid: Akal; Ayuso.

Lenin, V. I. (1975e). La enfermedad infantil del ‘izquierdismo’ en el comunismo. Pekín: Ediciones en lenguas extranjeras.

Lenin, V. I. (1979a). Contribución a la caracterización del romanticismo económico. En V. I. Lenin, *Obras escogidas*, Tomo 1. Moscú: El Progreso. [Edición de 12 Tomos].

Lenin, V. I. (1979b). Las tareas de los socialdemócratas rusos. En V. I. Lenin, *Obras escogidas*, Tomo 1. Moscú: Progreso. [Edición de 12 Tomos].

Lenin, V. I. (2015). *El Estado y la Revolución*. La Paz: Biblioteca Laboral, EPB.

Luporini, C. y Sereni, E. (1973). *El concepto de "formación económico-social"*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente N° 39.

Luxemburg, R. (1967). *La acumulación del capital*. México: Grijalbo.

Marx, C. (1964). Marx a la redacción de la revista rusa *Otietschestwenie Sapiski* [*Hojas Patrióticas*]. en C. Marx, *El Capital*, Vol. I. México: FCE.

Marx, K. (1873). *Le Capital*. París: Lachâtre.

Marx, K. (1881/1926, 8 de marzo). Borrador de la Carta a V. Zasúlich. Frankfurt: Marx-Engels Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels Instituts in Moskau.

Marx, K. (1946). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Buenos Aires: Claridad.

Marx, K. (1973a). La lucha de clases en Francia. En K. Marx, y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú: El Progreso.

Marx, K. (1973b). El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. En K. Marx, y F. Engels, *Obras escogidas*, Tomo 1. Moscú: El Progreso.

Marx, K. (1857/1977). *Introducción general de la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente N° 1. [Publicada por Kautsky en 1902].

Marx, K. (1980). *El Capital*. México: Siglo XXI. [3 Tomos en 8 Vols.].

Marx, K. (1859/1980). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI.

Marx, K. (1846/1982). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx, y F. Engels, *La ideología alemana*. México: Era.

Marx, K. (1987). *Teorías sobre la plusvalía*. México: FCE.

Marx, K. (2003). *La cuestión judía*. Buenos Aires: Quadrata.

Marx, K. (2004). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue. [Trad. F. Aren, S. Rotemberg y M. Vedda].

Marx, K. (2013). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Valencia: Pre-textos.

Marx, K.; Danielson, N. y Engels, F. (1981). *Correspondencia (1868-1895)*. México: Siglo XXI, Biblioteca del Pensamiento Socialista, Serie Los Clásicos.

Marx, K. y Engels, F. (1973). *Obras escogidas*. Moscú: El Progreso.

- Marx, K. y Engels, F. (1980). *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 90.
- Michels, R. (1979). *Los partidos políticos*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Plejánov, G. (1884/1975). *El socialismo y la lucha política*. México: Roca.
- Plekhanov, G. (1885). *Our Differences [Nuestras diferencias]*. Disponible en <https://www.marxists.org/archive/plekhanov/1885/ourdif/index.html>
- Portelli, H. (2003). *Gramsci y el bloque histórico*. México: Siglo XXI.
- Tvardovskaia, V. A. (1978). *El populismo ruso*. México: Siglo XXI.
- Venturi, F. (1975). *El populismo ruso*. Madrid: Revista de Occidente.

Prólogo a *El socialismo y el hombre nuevo*, de Ernesto Che Guevara*

La selección de trabajos de Ernesto Che Guevara que hoy presentamos no tiene la pretensión de ser exhaustiva. Solo constituye una parte relativamente pequeña de la totalidad de sus escritos que aún esperan ser editados en forma completa. Hemos querido reunir un conjunto de textos, muchos de ellos incorporados por primera vez en un libro, articulados en torno al tema de la construcción del socialismo, de las enormes dificultades que este proceso implica y de la necesidad de basar toda transformación de las estructuras económico-sociales en la formación simultánea de un nuevo tipo humano liberado de la opresión y “del cielo” en que se hunde en la sociedad capitalista. Por eso hemos titulado a la selección *El socialismo y el hombre nuevo*, intentando resumir con esa frase el sentido último de toda la acción teórica y práctica del Che.

La selección apunta así a un Guevara no suficientemente conocido ni valorado, aunque sea en nuestra opinión el más auténtico. Apunta a la vez al teórico y al hombre de acción. No al voluntarista extremo que se ha querido presentar, erigiéndolo en una suerte de jacobino a ultranza, negador de la opacidad de un mundo terrible, obstinado, irreductible al cambio. Queremos reivindicar la figura de un dirigente revolucionario, poseedor de una experiencia no por breve menos rica, de un conocimiento de la teoría no por heterodoxa menos profunda,

* Extraído de Aricó, J. (1977). Prólogo. En E. Ch. Guevara, *El socialismo y el hombre nuevo*. México: Siglo XXI.

de una ética no por utópica menos realizable. Queremos mostrar que en su etapa de revolucionario “constructivo” de la nueva sociedad, Guevara supo partir de una concepción clara de lo que se debía y podía lograr y de un conocimiento adecuado de los medios a los que era preciso apelar para conquistarlo. Es posible que sea aún prematuro pensar en la reconstrucción científica y no apologética del pensamiento de Guevara, y que resulte inevitable la etapa presente de exaltación de su ejemplo, de su intransigencia revolucionaria, de sus esperanzas en un hombre nuevo. Es demasiado profundo el sacudimiento que provocó su presencia en la conciencia de los latinoamericanos y de todos los oprimidos del mundo como para que pueda abrirse paso con facilidad el juicio ponderado y justo de la validez de su acción y de su pensamiento. Pero debemos reconocer que esta sigue siendo una deuda que todos tenemos con él y con la revolución latinoamericana. Porque no se trata simplemente de ajustar cuentas con un pasado, de arribar a un juicio histórico que nos permita explicar, sin mentirnos a nosotros mismos, el sentido de todo lo que ocurrió. El Che murió defendiendo la causa de los explotados y de los oprimidos de este continente y del mundo entero, sacrificó su vida en la realización de un proyecto de nueva sociedad que aún debe ser conquistada. Comprender su pensamiento y su acción es también analizar los problemas que hace aflorar la revolución aquí y en el mundo, reconocer las dificultades que debe sortear el socialismo para ser real y no formal. En un momento de crisis y de perplejidades, el rescate del Che representa una toma de partido que divide tajantemente las aguas, que define claramente los campos. Adoptar el partido del Che significa reafirmarse en la convicción de que el socialismo y el hombre nuevo siguen siendo objetivos realizables, por los que vale la pena la lucha y el sacrificio. Cuando se quiere identificar al socialismo con la barbarie y se descrea de la capacidad de los hombres de liberarse de las lacras del capitalismo para alcanzar una sociedad sin clases, igualitaria y libre, el “pensamiento” del Che se revela como el antídoto de la decepción, como esa sabia conjunción de pesimismo de la conciencia y de optimismo de la voluntad que reivindicaba Gramsci como lema de todo revolucionario cabal. Frente a la social- democratización que amenaza disgregar

la esperanza socialista en el mundo y empantanarla en una *realpolitik* devoradora, el ejemplo del guerrillero heroico, del “compañero ministro”, del internacionalista sin prejuicios ni chovinismos, del comunista integral, seguirá siendo por muchos años un patrimonio a defender. Un patrimonio que representa no una loca aventura sino un proyecto profundo de redención humana, sostenido no por un mesías sino por un político revolucionario en el verdadero sentido de la palabra.

La selección de trabajos está dividida en tres partes que mantienen entre sí una estrecha relación; son tres aspectos distintos de un mismo problema. Iniciamos el volumen con una primera parte dedicada a “la formación del hombre nuevo”. El comunismo, para Guevara, y no se cansaba de repetirlo, antes que un sistema de reparto social más igualitario, implica en lo esencial un nuevo tipo de sociedad y de hombre. No podemos afirmar que conociera todos los textos de Marx referidos al carácter de la nueva sociedad a la que la revolución proletaria abriría paso. Pero conociéndolos o no, es indudable que Guevara como pocos supo hacer suya esa frase de Marx en la que definía la esencia misma de la revolución comunista:

[...] tanto para engendrar en masa la conciencia comunista como para llevar adelante la cosa misma, es necesaria una transformación en masa de los hombres, que solo podrá conseguirse mediante un movimiento práctico, mediante una *revolución*; por consiguiente, la revolución no solo es necesaria porque la clase *dominante* no puede ser derrocada de otro modo, sino también porque únicamente por medio de una revolución logrará la clase que *derriba* salir del cieno en que se hunde y volverse capaz de fundar la sociedad sobre nuevas bases (Marx y Engels, 1846/1982).

La absoluta coincidencia con este pensamiento de lo expuesto por el Che Guevara en su carta a *Marcha*, conocida por el título de “El socialismo y el hombre en Cuba” (1965), nos ha llevado a trasgredir el criterio cronológico introducido en el resto de los trabajos, y comenzar el volumen por este texto que constituye, a nuestro entender, la matriz ideológica con base en la cual debe ser interpretado su pensamiento y su acción.

Cuando luego de su muerte sus antiguos colaboradores sintieron la necesidad de reflexionar sobre cuál era el aporte ideológico fundamental del Che a la teoría y a la práctica de la revolución, concluyeron individualizándolo

[...] en su prédica constante sobre la necesidad de formar el hombre nuevo, el hombre producto del socialismo y constructor del comunismo, que viviera para y por la sociedad. Guevara plantea el desarrollo de la conciencia como el único posible que conduce a la nueva sociedad. Plantea que con las armas melladas del capitalismo, el socialismo no puede formar su hombre; que el estímulo material es un mal necesario, pero al que hay que erradicar definitivamente; ningún hombre consciente puede ser sustituido por hombres que se muevan empujados por estímulos materiales. Viéndolo en su perspectiva histórica, el hombre nuevo ya es viejo para él; en su propia vida vemos las virtudes que él pregona necesariamente para ese nuevo ser social (Guzmán, s.d.).

Así sintetiza Arturo Guzmán, el ex ministro de minería y metalurgia de Cuba, la opinión común de todos sus colaboradores. Es por esto por lo que, para Guevara, el hombre debe transformarse conjuntamente con el avance de la producción, que solo adquiere sentido y logra capacidad liberadora de la enajenación humana si sirve de fundamento para aquella transformación. El socialismo como tal quedaría gravemente cuestionado si la preocupación de los dirigentes y de todo el movimiento en su conjunto estuviera aplicada solamente al incremento de la producción material, si solo fuera capaz de generar una conciencia “productivista”. El socialismo implica necesariamente, para ser definido como tal, la producción de “cosas” y de “conciencia”. Pero la conciencia solo puede ser producida si, al decir de Marx, la revolución comunista va dirigida contra el *carácter* anterior de actividad, si es capaz de eliminar el *trabajo* como forma de actividad alienada y desintegradora de la personalidad humana, y de suprimir la dominación de todas las clases.

Si el socialismo significa a la vez una transformación total de los mecanismos productivos de los bienes y de la conciencia, realizada por

hombres que en ese mismo proceso se van transformando a sí mismos, el socialismo y el comunismo no están separados entre sí por una barrera a la que solo la superabundancia de bienes logrará destruir. Todo es un único proceso cuyo hilo conductor debe estar constituido necesariamente por la prioridad asignada a la relación entre estructura material y conciencia revolucionaria. Esta idea verdaderamente comunista del proceso de transformación de la vieja sociedad fue determinante en la orientación dada por Guevara a la conducción del sector económico y político a su cargo. Tal es lo que aparece claramente de manifiesto en los textos incluidos en la segunda parte dedicada a “las bases materiales del socialismo”. En la línea del pensamiento expresado en “El socialismo y el hombre en Cuba” (1965), el conjunto de sus intervenciones como ministro de industrias demuestra su preocupación permanente porque esa unidad estrecha entre estructura material y conciencia revolucionaria no fuera cuestionada por la carencia de instituciones adecuadas. Frente a tal insuficiencia, y al peligro de la expansión de la degeneración burocrática que toda estatización genera y que la debilidad del poder popular alimenta, Guevara destaca la necesidad de acentuar la participación consciente, individual y colectiva de los trabajadores cubanos. Solo una política de masas, plenamente abierta a la participación popular, podía ser capaz de cubrir el espacio aún vacío de la institucionalidad revolucionaria. Antes que fabricar desde la cúspide modelos institucionales que en vez de soldar a la dirección revolucionaria con las masas abriera entre ambas una cisura insuperable, el Che encuentra una salida, transitoria claro está, en la masificación política, y por tanto consciente, del trabajo voluntario. Si las nuevas instituciones del poder popular solo pueden ser gestadas desde abajo por las propias masas en movimiento, movilizar a las masas era crear el terreno más apto para que la capacidad de autoorganización de los trabajadores pudiera abrirse paso. Es por eso por lo que, como señaló Fidel Castro (1967) en su conmovedor Discurso de homenaje al revolucionario caído en la batalla, el 18 de octubre, fue el Che “el inspirador y el máximo impulsor de ese trabajo voluntario que hoy es actividad de cientos de miles de personas en todo el país, el impulsor de esa actividad que cada día cobra en las masas de nuestro pueblo mayor fuerza”. Movilización permanente, participación en las decisiones,

educación técnica e ideológica, estas eran para Guevara las palancas que podrían permitir a Cuba sortear el camino a veces sin retorno de la degeneración burocrática, y avanzar en la construcción del comunismo. Sobre estos pilares debían ser estructurados los mecanismos de gestión de la economía socialista cubana.

Los trabajos más estrictamente “económicos” del Che, incluidos en la tercera parte del volumen, están dedicados al debate que sobre el tema de la gestión socialista de las empresas se desarrolló en Cuba durante los años 1963-1965. Como es natural, fue en torno a las posiciones de Guevara que giró toda la discusión destinada a reexaminar la experiencia de construcción del socialismo en el mundo y el grado de su adecuación a Cuba. Todas sus intervenciones muestran la absoluta coherencia de su pensamiento. Un socialismo concebido como un proceso que desde el inicio va introduciendo elementos de comunismo presupone necesariamente un elevado grado de participación popular, el cual puede ser mantenido solo mediante un sistema de gestión que privilegie los estímulos morales y los consumos sociales y que tienda a aniquilar en forma constante y sistemática todas las categorías económicas sobre las que se asienta el sistema capitalista de producción. Es que los estímulos materiales crean elementos de fragmentación y despolitización de las masas, que pueden causar el estancamiento y la muerte de las revoluciones. Su consigna era “revolución que no se radicaliza, muere”.

Sus trabajos de la época de la polémica están dedicados a defender encarnizadamente esta verdad para él indiscutible. Su defensa permanente del sistema presupuestario como el único acorde con los objetivos de transformación revolucionaria y socialista de las estructuras económicas y sociales heredadas del pasado, lo condujo a observar con cierto escepticismo las experiencias realizadas en otros países socialistas con sistemas de gestión radicalmente opuestos al propugnado por él. Escepticismo que a su vez se convirtió en irritación cuando creyó descubrir en tales sistemas la raíz de la ausencia de un verdadero internacionalismo en las relaciones económicas de esos países con los pueblos dominados por el imperialismo. Y en el discurso que pronunció en Argel sostuvo la posición de que el único parámetro válido para medir el internacionalismo proletario de un país socialista con un país dependiente

estaba constituido por la decisión de aquel de violar en favor de este las reglas del mercado capitalista. El Che estaba proponiendo una suerte de “intercambio desigual” de los países socialistas en beneficio de los pueblos expoliados por el imperialismo. Porque era un revolucionario cabal, podía ser un internacionalista a ultranza porque su principal virtud era ser un comunista, “él pudo como ningún otro hombre en estos tiempos –dijo Fidel– llevar al nivel más alto el espíritu internacionalista proletario” (1967).

Exactamente a diez años de su muerte, la recopilación de textos de Ernesto Che Guevara que hoy publicamos tiene el doble sentido del homenaje al revolucionario caído en la defensa de la causa de los pobres, de los humillados y ofendidos, de los explotados, de los alienados por un sistema voraz y destructor así como el propósito de contribuir, con todo lo de modesto que pueda tener nuestro esfuerzo editorial, al rescate de la figura del Che como pensador y dirigente revolucionario. Esto puede servir sin duda a la develación de un patrimonio intelectual y moral del que de una forma u otra nos consideramos herederos.

México, 8 de octubre de 1977

Nota editorial¹

Para nuestra selección de escritos, discursos y conferencias del Che hemos utilizado como guía la “Bibliografía del Comandante Ernesto Che Guevara” publicada en un número especial dedicado al Che de la *Revista de la Biblioteca Nacional “José Martí”* (1967). Los trabajos incorporados fueron en general tomados de las publicaciones en las que aparecieron originalmente. En algunos casos, debimos recurrir a las ediciones de las obras realizadas por Casa de las Américas de Cuba y Editorial Era de México.

Las notas del compilador que incluimos al final del volumen con el objeto de comentar algunos trabajos, de aclarar circunstancias o presentar personajes hoy casi desconocidos para las nuevas generaciones, derivan

1. [Nota de la primera edición].

de la lectura de un conjunto de obras referidas a la revolución cubana o a sus líderes. Más en particular, queremos dejar sentado el insustituible servicio que nos prestó la edición italiana de las obras del Che preparada y anotada por Carlos Varela (1968) que sigue siendo en la actualidad la recopilación más completa de sus escritos, al alcance de la mano del lector no cubano. Sabemos de la existencia de una edición especial preparada para los cuadros dirigentes del Partido Comunista y del Estado cubano en 6 Vols., la que lamentablemente no pudimos consultar. Las valiosas e inteligentes notas de Varela nos permitieron en muchos casos ampliar las informaciones incluyendo menciones a trabajos del Che o sobre él que nos han resultado hasta ahora inaccesibles.

Bibliografía²

AA. VV. (1967, julio-diciembre). Bibliografía del comandante Ernesto Che Guevara. *Revista de la Biblioteca Nacional "José Martí"*, 4(3-4), edición especial dedicada al Che, (La Habana).

Castro Ruz, F. (1967, 18 de octubre). Discurso en memoria del comandante Ernesto Che Guevara, Plaza de la Revolución, La Habana. [Día del Guerrillero Heroico]. Disponible en <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1967/esp/f181067e.html>

Guevara, E. Ch. (1965, 12 de marzo). El socialismo y el hombre en Cuba. *Marcha*, (Montevideo). [Carta a Carlos Quijano, editor del semanario].

Marx, K. y Engels, F. (1846/1982). *La ideología alemana*. México: Era.

Varela, C. (1968). *Ernesto Che Guevara, Opere*, 4 Vols. Milán: Feltrinelli.

2. [Elaborada para la presente edición].

Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú*

I

Debo aclarar inicialmente que no me propongo abordar aquí la totalidad de aspectos, bastante controvertidos por lo demás, que ofrece el tema tal cual lo he titulado. Solo intentaré ofrecer una interpretación que, a partir de la documentación y de datos testimoniales existentes, aunque tratando de ir más allá de ellos para desentrañar lo que está allí supuesto pero no siempre dicho en forma explícita, permita explicarnos algunos elementos discordantes que son, precisamente, los que justifican una polémica todavía no concluida sobre las características “singulares” de la organización política revolucionaria que Mariátegui intentó construir a partir de su ruptura con Haya de la Torre. Trataré de mostrar que Mariátegui se diferenciaba de Haya de la Torre, por una parte, y de la Comintern, por otra, en tres aspectos sustanciales, aspectos que han quedado oscurecidos, velados o menospreciados por la tendencia a enfatizar en forma desmedida otras diferencias reales de carácter fundamentalmente teórico. En mi interpretación, por lo tanto, me colocaré un tanto al margen de una tradición historiográfica fuertemente consolidada, que privilegia el análisis de las concepciones teóricas y políticas

* Extraído de Aricó, J. (1980, septiembre). Mariátegui y la formación del Partido Socialista del Perú, pp. 139-167. En L. Cueva Sánchez, *Socialismo y participación*. Lima: Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.

de Haya de la Torre y de Mariátegui sobre el carácter de la revolución peruana, para tratar este mismo problema desde sus respectivas prácticas políticas. De tal modo, la discusión sobre los aspectos teóricos del debate, o sobre la propia teoría que lo alimentaba, tiene en mi opinión la posibilidad de mostrar lo que esta puede y debe realmente ser: no el principio fundante de una práctica que aparece como su mera realización, sino apenas una matriz teórica en permanente proceso de refundación en el proceso mismo de refundación política del movimiento social. Si aceptamos ese principio esencial del análisis de Marx, que afirma que aun cuando 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; o dicho de otro modo, si admitimos que la teoría nunca puede ser “aplicada”, puesto que siempre es “recreada” por el proceso social del que quiere dar cuenta o contribuir a crear, detenernos en las características de la práctica política de Mariátegui es un camino original, inédito, de reconstruir la naturaleza real de su concepción teórica y política, o, dicho de otro modo, de comprender la singularidad de “su” marxismo.

Se puede afirmar, y hay suficientes razones para ello, que es este el único modo correcto de aproximarnos a la obra de Mariátegui y de penetrar su significado. Privilegiar su actividad práctica, su condición de dirigente político y de creador de la primera organización revolucionaria de las masas peruanas, es una manera de evitar esa simplificación abstracta y malévola de raíz aprista de un Mariátegui “intelectual puro, esteticista, tardíamente comprometido con la causa “proletaria”¹. Pero

1. Dice Sánchez (1978, pp. 142-143): “Estas diferencias tipifican dos actitudes ante la vida: la de Mariátegui, obligado por sus condiciones físicas a llevar una vida sedentaria, recibiendo a quienes querían visitarlo, sin contacto con la vida cotidiana; y la de Haya, ambulatoria y beligerante, lo que le obligaba a conceder más interés a la acción que a la cavilación. El uno, intelectual, puro, esteticista, tardíamente comprometido con la causa proletaria; el otro, intelectual dinámico, dedicado más al hacer que al pensar. Al uno le sobró el espacio, al otro le faltaba el tiempo. El uno modeló su perspectiva de acuerdo con sus lecturas; el otro según sus experiencias”. En realidad, Sánchez atribuye aquí a limitaciones físicas lo que Haya de la Torre atribuía esencialmente al “eurocentrismo” mariáteguiano. Recordemos que en su carta a César Mendoza del 22 de septiembre de 1929, Haya destaca la “falta de sentido realista”, el “exceso de intelectualismo y su ausencia casi total de un sentido eficaz y eficiente de acción”, que caracterizarían a Mariátegui. Y es en torno a la oposición entre Mariátegui/hombre de pensamiento y Haya/hombre de acción que el aprismo lleva adelante su lucha ideológica contra el “pensamiento” de Mariátegui. Ecos de

es también un camino para superar la tendencia hoy predominante a datar en el encuentro con el leninismo el verdadero descubrimiento mariateguiano de la política, con el consiguiente resultado de considerar a su pensamiento como la “traducción” o la “aplicación” del leninismo a la realidad peruana. Es esta visión canónica de un Mariátegui que se desplaza de la cultura a la política, en la visión aprista, o del idealismo al marxismo, en la visión comunista, la que debe ser superada para poder reconstruir la *continuidad* concreta de un pensamiento que contenía ya, en su primera etapa de definición política, ciertas intuiciones destinadas a emerger aún bajo formas ambiguas y no suficientemente explicitadas en la etapa de construcción del movimiento de masas, que lamentablemente coincidió con el de su muerte².

Algunos trabajos recientes, estimulados sin duda por las nuevas perspectivas abiertas por el libro de Guillermo Rouillón sobre el período “juvenil” de Mariátegui³, subrayan la importancia excepcional que tienen en la formación del pensamiento mariateguiano su inicial matriz mística y religiosa y la atmósfera política y cultural existente en el Perú de los años

esa posición pueden encontrarse, a su vez, en el trasfondo de la lucha de la Comintern contra el “mariateguismo” en la década del treinta.

2. Es interesante señalar, por ejemplo, la revalorización que hace Mariátegui del fenómeno “colónida” como expresión de una “apetencia de renovación” que solo podía ser satisfecha con un pasaje a la política. El interés y el respeto que merecían a Valdelomar las “primeras divagaciones socialistas” del joven Mariátegui es un signo de ese desplazamiento del elitismo alejado de las masas y del espíritu “antiburgués” que alimentó la fugaz experiencia de Colónida. Pero cabe preguntarnos cómo fue posible que de un movimiento cuyas concepciones políticas –en el sentido más amplio del término– eran antidemocráticas, antisociales y reaccionarias se pudiera pasar tan rápidamente a una orientación “resueltamente socialista”. Es posible pensar que sea precisamente en el “antiburguesismo” de los “colónidas” donde haya que buscar el punto de flexión. Y en tal caso habría que relativizar el énfasis puesto por Mariátegui en su carta a Glusberg al aclarar que “desde 1918, nauseado de política criolla, me orienté resueltamente hacia el socialismo, rompiendo con mis primeros tanteos de literato inficionado de decadentismo y bizantinismo finiseculares, en pleno apogeo”. ¿Por qué no aceptar, más bien, lo que afirma en la información que prepara para la Primera conferencia de partidos comunistas de 1929, respondiendo, sin duda, a quienes lo acusaban de haberse preocupado de los problemas nacionales solo a su regreso de Europa? Mariátegui recuerda “que a los trece o quince años empezó a trabajar en el periodismo” y que, por consiguiente, “a partir de esa edad tuvo contacto con los acontecimientos y cosas del país, aunque carecía para enjuiciarlos de puntos de vista sistemáticos”. Si esto es así, los escritos “de la edad de piedra” que el propio autor consideraba soslayables resultarían de fundamental interés para reconstruir su itinerario intelectual y político.

3. Cf. Rouillón (1975); Gargurevich (1978); Garrels (1976); Cornejo U. (1978); Terán (1980). Sin olvidar, por supuesto, el precursor: Carnero Checa (1964).

de la guerra y de la revolución de octubre. Esa atmósfera, que algunos prefieren identificar genéricamente con el anarquismo y que más apropiadamente definiríamos como ética-moral⁴, crea las condiciones para que el encuentro de Mariátegui con el idealismo, aunque parta del proceso de unificación cultural realizada por este y de hecho lo presuponga, muestre desde un principio una fuerte dimensión *política*, pero en torno a varios ejes que dan a su pensamiento una diversidad de acentos profundamente distintivos. Es verdad que las transformaciones morfológicas operadas en la sociedad peruana de los años diez y veinte modifican las relaciones históricamente instituidas entre intelectuales y masas, en una etapa caracterizada por el apogeo y la crisis de la “república aristocrática” y por la emergencia de masas populares movilizadas. Y es lógico, por tanto, que estas modificaciones colocaran a la política en el centro de un debate que

4. En un trabajo con el que coincido en gran parte, Carlos Franco (1979) aclara que la “disponibilidad” de Mariátegui al “marxismo italiano” (yo diría más bien a la reacción antipositivista del idealismo filosófico italiano) “es incomprensible si marginamos de su conciencia el activo sedimento teórico de su período formativo anarquista peruano” (Franco, 1979, pp. 248, 249 y ss.). En mi opinión, Franco acierta al enfatizar la importancia de la atmósfera política y cultural del Perú de los años 1918-1923 como condición necesaria y antecedente de la disponibilidad mariateguiana. Sin embargo, no creo que se pueda identificar directamente a dicha atmósfera con el anarquismo, y esto por dos razones sobre las que creo que vale la pena detenernos: 1) porque el conjunto de valores, de ideas-fuerza y de estilos de acción definidos como “anarquistas” son más bien características del romanticismo social latinoamericano, antes que atributos exclusivos de una corriente política más acotada en el tiempo; 2) porque la expansión del anarquismo peruano en los años de la crisis de la guerra mundial es a su vez un producto de una cisura intelectual que requiere ser explicada. Aunque es innegable que existen lazos más o menos estrechos de Haya y de Mariátegui con la cultura política anarquista es difícil extender estos lazos indiscriminadamente a toda la *intelligentsia* peruana. Por lo demás, habría que agregar que dichos lazos son distintos en uno y otro caso. Si podría reconocerse que la influencia anarquista fue importante en Haya de la Torre, es posible pensar que haya sido menor en el caso de Mariátegui, quien recuerda entre otras raíces de la conversión política de la joven intelectualidad peruana, las enseñanzas de un Víctor M. Maúrtua, por ejemplo, caracterizadas por una neta orientación “idealista”.

Todo lo cual lleva a preguntarme hasta qué punto ciertas características del anarquismo latinoamericano, y más en particular del peruano, del brasileño, o del de un Flores Magón, por ejemplo, son explicables más en términos de la propia historia de las élites intelectuales, que en términos por lo general arbitrarios de adscripción a paradigmas ideológicos. El “anarquismo” así, expresaría un estado de espíritu, una manera de concebir y de relacionarse con el mundo antes que la mera adhesión a una corriente política definida. Se ha señalado muchas veces que en el interior de la gran autonomía política que caracteriza a las sociedades latinoamericanas, existe una autonomía aún mayor de la producción ideológica, lo cual explica el papel excepcional que han desempeñado históricamente los intelectuales. Quizás por este costado de la singularidad que asume en nuestros países la función intelectual podamos explicarnos la similitud de comportamientos que podemos descubrir entre la intelectualidad latinoamericana y la *intelligentsia* rusa de la segunda mitad del siglo pasado. La circunstancia de que entre nosotros pesara más la figura de Bakunin que lo que pesaba en Rusia la figura de Marx, no es en realidad un hecho demasiado importante.

se preguntaba por las condiciones mismas de existencia y de transformación de un país que no era todavía una nación, sino apenas una posibilidad, un “concepto por crear”, según las palabras de Mariátegui. Solo a partir de este nuevo tejido social fue posible que la sociedad peruana se pensara a sí misma, que se abriera la posibilidad de pensar al país como una totalidad⁵. Desde este punto de vista, Mariátegui fue una expresión más, por relevante que ella fuera, de esa *intelligentsia* peruana que irrumpe en los años veinte. Participó de la misma atmósfera cultural, de los mismos valores, de las mismas motivaciones ideales que, como bien ha sido recordado, “restauraba el poder de la subjetividad y la acción creadora de la conciencia, privilegiaba la ‘voluntad heroica’ al tiempo que devaluaba el imperio de la explicación económica, hacía de la moral el territorio de la política y recusaba, en nombre del instinto popular y democrático, la subordinación al fatalismo de la evolución ‘necesaria’” (Franco, 1979, p. 249). El “idealismo” de Mariátegui está expresando así el reconocimiento del valor creativo de la iniciativa política y la importancia excepcional del poder de la subjetividad para transformar la sociedad, o para desplazar las relaciones de fuerza más allá de las determinaciones “económicas” o de los mecanismos automáticos de la crisis. Lo que me interesa señalar es que siendo todas estas motivaciones ideales un patrimonio común de la *intelligentsia* peruana de esos años, posibles de ser encontradas tanto en Haya de la Torre como en Mariátegui, lo que distingue a este último del resto, o por lo menos claramente de Haya, es la *dirección* decididamente antijacobina en la que iniciativa y subjetividad son colocadas. Es la crítica del jacobinismo como forma de mediación política lo que creo encontrar como elemento realmente sustantivo en su enfrentamiento primero con Haya de la Torre y luego con la Internacional comunista. Y es por esto que considero de suma utilidad, para aclarar puntos del debate que aún siguen oscuros, detenernos a meditar sobre esos tres aspectos sustanciales a los que hice mención más arriba y que se podrían formular del siguiente modo. Lo que distingue a Mariátegui, aquello que otorga a sus reflexiones

5. Sobre este tema en particular, bastante relevante por cierto en la medida que muestra las vinculaciones del fenómeno Mariátegui con el proceso de “nacionalización” de una vasta capa de intelectuales, véase el artículo de Flores Galindo (1980).

una diversidad de acentos y una diferencia de finalidades que lo coloca fuera de la tradición teórica de la III Internacional y lo aparta violentamente de Haya, reside en:

1. Una concepción democrática, no jacobina, del proceso revolucionario, visto desde una perspectiva “de abajo” como irrupción en la vida nacional de un movimiento social autónomo, homogeneizado por un mito de regeneración de la nación peruana, capaz de constituirse en una voluntad colectiva y de devenir Estado;
2. Una forma no aristocrática de concebir la relación entre intelectuales y masas, no ya como términos de una abstracta alianza de clases, sino como elemento de decisiva importancia en la organización del movimiento de masas y en la formación de un bloque ideológico revolucionario;
3. Una percepción distinta del “tiempo” propio del proceso político y social peruano, en que el elemento determinante resulta ser el nivel de organicidad alcanzado por el movimiento social.

La dilucidación de estos puntos o núcleos temáticos de diferenciación pueden arrojar la suficiente luz para aclararnos por qué, en la construcción de la organización política revolucionaria, Mariátegui insistió en defender su condición de Partido *socialista* (y no “comunista”); su modelo organizativo propio y su composición social amplia y definitiva de un partido “popular” antes que “de clase”. Es evidente que una diferenciación como la que deseo establecer, diferenciación que apunta más bien a la manera de cómo se piensa una sociedad y la posibilidad de su transformación, al tipo de organizaciones y de instituciones populares que puedan llevar adelante el proceso social transformador, al ritmo propio de tal proceso, a un estilo distinto de construir una política y de llevarla a la práctica cotidianamente debe estar en el trasfondo de todo el pensamiento mariáteguiano, y por lo tanto aun en aquellos campos más distantes de la actividad directamente política. Aquí solo trataré de encontrarla en el lugar donde más conflictivamente apareció, en la construcción del partido socialista, punto de condensación de todas sus diferencias con la Comintern y el aprismo.

Podría afirmarse que un enfoque que privilegia estos aspectos de la práctica política y de la concepción teórica que de esta práctica tenía Mariátegui corre el riesgo de exagerar los elementos de “continuidad” de su pensamiento. Se podría recaer así en un error de distinto signo pero equivalente al que se pretende superar. Sin embargo, está tan consolidada la creencia en una simple adscripción mariateguiana a cierto patrimonio teórico “marxista-leninista”, que quizás resulte conveniente una torcedura del bastón en sentido opuesto para descubrir nuevas perspectivas de análisis y poder dar cuenta, en la medida de lo posible, de la sorprendente originalidad de su visión de la realidad. Por otra parte, si el propio Mariátegui se concebía a sí mismo como un combatiente, es decir, como un político práctico, es en el sitio *teóricamente* privilegiado de su práctica política, allí donde se conjuga pensamiento y acción, donde debemos buscar el real significado de su conciencia crítica de la sociedad, el sentido fundante de la unidad de sus propuestas. ¿De qué otro modo podríamos evitar la recurrencia al “europeísmo”, al “eclecticismo” para dar cuenta de su asombrosa capacidad de vincular el marxismo a las más diversas corrientes culturales de la época? ¿Desde qué otro lugar podemos explicar satisfactoriamente el proceso en acto de recomposición de fuentes en el que la muerte sorprendió a Mariátegui? Como diría Togliatti de otro combatiente al que el nuestro tanto se aproxima en ciertos aspectos, si es en la política donde está “contenida toda la filosofía real de cada persona”, si es allí donde “se encuentra la sustancia de la historia, y para el individuo la sustancia de su vida moral”, es en la política donde hay que buscar la unidad de su vida, el punto de partida y el punto de llegada. Y todos, los múltiples aspectos de la vida de Mariátegui, las distintas etapas de su evolución, la investigación, el trabajo, las luchas, los sacrificios, son momentos de esta unidad (Togliatti, 1971, p. 47).

II

Aunque siga siendo un tema polémico, y no por razones historiográficas sino más directamente políticas, es posible afirmar que la corriente marxista que reconoce en Mariátegui su animador intelectual y moral y

que funda en 1928 el Partido Socialista del Perú, emerge desde el interior y como una escisión del mismo movimiento del que habrá de surgir poco después el Partido Aprista. Miles de páginas fueron escritas para negar esta verdad que, por lo menos en los inicios de los treinta, era reconocida por comunistas y apristas⁶. El moderno movimiento social peruano tiene un punto de arranque común en esa suerte de *Sturm und Drang* que fueron las movilizaciones populares iniciadas con la jornada del 23 de mayo de 1923, fecha en que, como afirma Mariátegui, “tuvo su bautizo histórico la nueva generación”. Un año después, el 7 de mayo de 1924, Haya de la Torre crea en México un movimiento de regeneración y unificación continental llamada Alianza Popular Revolucionaria Americana, o Apra. La nueva organización tiene la enorme virtud de recoger una diversidad de temas que la ruptura de la *intelligentsia* con el régimen de Leguía había hecho aflorar catárticamente en la sociedad peruana. El Apra fue desde ese momento en adelante la expresión de un movimiento intelectual y moral profundamente renovador de la sociedad en la medida que creaba las condiciones para una ruptura “de masas” de los intelectuales peruanos con su tradición histórica.

El hecho de que el Apra se postulara como un movimiento “continental”, aunque debíase en parte a la excesiva cuota de megalomanía de su

6. En una publicación oficial de la Internacional Comunista destinada a efectuar un balance de las actividades de sus distintas secciones nacionales, publicada en 1935, se detalla de la siguiente manera el proceso peruano: “Ya en 1924 surgió en Perú la así llamada Apra, organización que en la primera época de su existencia fue la representante política del bloque que reunía a una parte de los elementos revolucionarios pequeñoburgueses y a los elementos nacionalreformistas de la burguesía y los terratenientes, y que se orientaba hacia el imperialismo británico (por entonces había un gobierno reaccionario en Perú que se mantenía en el poder con ayuda del imperialismo de los Estados Unidos de Norteamérica). El Apra se sirvió abundantemente de la fraseología ‘antimperialista’ y ‘revolucionaria’ y supo conquistar gran popularidad entre las masas. En la medida en que se ahondaba la crisis económica y se agudizaban las contradicciones de clase, se intensificó en las filas del Apra el proceso de la diferenciación política. Mientras una parte de sus cuadros dirigentes se vinculaba cada vez más con los elementos opositores del campo burgués-terrateniente, manteniendo gracias a una demagogia de izquierda a una significativa parte de las masas pequeñoburguesas bajo su dirección, otra parte de los antiguos apristas se pasó a las posiciones del movimiento obrero revolucionario y se acercó al comunismo. En 1928, este grupo formó con Mariátegui al frente (uno de los dirigentes del aprismo de izquierda, y más tarde uno de los fundadores del Partido Comunista) el Partido Socialista, en cuya ideología preponderaban concepciones socialreformistas. La lucha interna en este partido llevó a la escisión, y en 1930 fue fundado el Partido Comunista Peruano (con el grupo Mariátegui, los elementos de la izquierda del Apra y elementos anarquistas aislados)” (Komintern, 1935, p. 484-485).

fundador, era a la vez un sintomático indicador del proceso de continentalización de las aspiraciones sociales y políticas de la inteligencia latinoamericana y tenía en la Reforma universitaria su base de sustentación. Si un movimiento como el surgido en la Córdoba de 1918 había sido capaz de expandirse por toda la región, lo cual mostraba la presencia de una formidable comunicatividad generacional, ¿por qué no coronar políticamente la disponibilidad ideológica que de manera fulgurante aparecía en toda América? El Apra podía de tal modo convertirse en una fuerza política integradora, capaz de llevar a su realización las tareas de emancipación económica, política y social de América Latina que el movimiento de la Reforma universitaria había contribuido a suscitar. Concebido como sintetizador de todas las experiencias de luchas populares continentales, el Apra intentaba ser, además, el heredero de las grandes experiencias histórico-sociales que sacudieron al mundo de posguerra: la revolución de octubre, en cuanto que expresión de la *actualidad* de la revolución en un mundo al que el imperialismo y la guerra contribuyeron decisivamente a unificar, y luego las revoluciones mexicana y china como ejemplos evidentes de las transformaciones sociales que preanunciaban el inevitable derrumbe de toda la civilización burguesa. Basta reconstruir los debates ideológicos de la época para comprender el profundo estremecimiento nacionalista y revolucionario que sacudía toda América Latina. Fue, en realidad, el inicio de una nueva época en la historia de nuestros pueblos y un punto radical de viraje en el comportamiento de las capas intelectuales latinoamericanas.

Al exponer de este modo la atmósfera política y cultural de nuestro continente en los años veinte, no intento negar o soslayar el otro hecho que estaba en el trasfondo de todo el proceso: la presencia constante desde el último tercio del siglo pasado de un movimiento social de raíz obrera, campesina y popular, capaz de coagular en algunos países en instituciones políticas y culturales de cierta magnitud, no tanto por su fuerza organizativa sino por su presencia ideológico-cultural. Solo deseo enfatizar que es a partir de los años veinte cuando se “produce este viraje de la intelectualidad, cuando se abren las posibilidades del encuentro del movimiento popular con una *intelligentsia* en franca ruptura con el orden existente. Sin que se pueda afirmar que tuvieron de

esto una conciencia totalmente lúcida, o que hubieran alcanzado los puntos de vista sistemáticos para enjuiciarlo, a los que hacía mención Mariátegui, los intelectuales latinoamericanos iniciaban varias décadas después de la experiencia populista rusa una comparable “marcha hacia el pueblo” destinada a convertirla en la élite dirigente de los movimientos populares-nacionales y revolucionarios modernos. Podría hablarse, entonces, de 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 de la adhesión a las luchas de las clases populares.

Esta mutación del espíritu público latinoamericano, esta verdadera revolución intelectual y moral por la que atravesó el continente en los años veinte, encontró en el crisol peruano, y por razones que aún nos cuesta explicar –y hasta aceptar–, una forma de recomposición que aún cincuenta años después nos sigue apareciendo como paradigmática. Es incontrovertible que debemos a la poderosa intuición de Haya de la Torre la emergencia de un movimiento que, aunque reducido en sus pujos continentalistas al Perú y a las colonias de estudiantes peruanos en América Latina y Europa, en los años treinta se constituyó en la fuerza política hegemónica del Perú, al tiempo que influyó decisivamente en las formaciones populares de nuestro continente. Pero en los años veinte, el Apra era en realidad un universo de tendencias, de puntos de vista y de experiencias disímiles, una suerte de réplica en Latinoamérica del Kuomintang, o de los frentes antimperialistas propugnados por la Comintern, que encontraba un punto de condensación en una compartida visión de la realidad nacional peruana.

Pero por encima o más allá de la diversidad, ¿qué definiciones comunes de la realidad del Perú los mantenía unidos? ¿Cuál era el terreno de las coincidencias entre Haya de la Torre y Mariátegui? (Y no solo entre ellos, puesto que es ya suficientemente conocido hasta qué punto fueron ambos expresiones de un movimiento de renovación ideológica y cultural, antes que pensadores solitarios). A fuerza de acentuar sus diferencias, ¿no comienza ya a ser analíticamente necesario mostrar el campo –no tan estrecho como una visión sectaria quiere hacernos creer– de sus

coincidencias en lo esencial? (Franco, 1979, pp. 255-256)⁷ En mi opinión, Carlos Franco (1979) acierta cuando define del siguiente modo los rasgos del Perú en los que tanto Haya como Mariátegui tienen puntos de vista semejantes:

1. Perú no es todavía una nación; es apenas un proceso de gestación y un “concepto por crear”, como con belleza de imagen lo definió Mariátegui.
2. Dicho proceso encuentra en la transformación económica y social del mundo indígena su fundamento y, ¿por qué no?, su fuerza social de sustentación.
3. El desarrollo histórico de la sociedad peruana obedece a pautas de transformación claramente diferenciadas de las que caracterizaron la evolución de las sociedades europeas o norteamericanas.
4. El Perú como nación es un proyecto bloqueado por el poder latifundista y el poder imperialista articulados en el control del Estado.
5. La economía peruana aparece combinada y desarticulada al mismo tiempo por la imbricación de distintos modos de producción, pero el nexo que las vincula es la dominación imperialista y el poder latifundista.
6. El sujeto histórico de la transformación revolucionaria del Perú es un bloque o un frente de las fuerzas populares definidas como campesinas, obreras y de clase media.

A partir de esta definición común, rastreable en las dos obras fundamentales de la época, *Por la Emancipación de América Latina*, de Haya de la

7. Cuando se habla de “coincidencia en lo esencial” de ningún modo se quiere denotar “identidad”. En el interior de esa coincidencia existe una diversidad de matices que tenderán a profundizarse en la polémica. Recordemos, además, que el texto de Haya de la Torre (1935/1985) más utilizado para contraponer a Mariátegui es *El antimperialismo y el Apra*, que aunque supuestamente escrito en 1928, fue publicado solo en 1935. Admitiendo esta aclaración del autor, no tenemos por qué creer a pie juntillas que no sufrió antes de publicarse ninguna alteración o modificación. Es bastante probable que, como fruto de la violenta discusión con los comunistas y del debate en el interior del propio movimiento aprista haya sido modificado. Lo cual introduciría nuevos elementos en la discusión, como son, por ejemplo, aquellos vinculados con las variaciones operadas en la situación política y en la vida interna del Partido Aprista Peruano.

Torre (1927/1985), y los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de Mariátegui (1928/1984), se produce en el curso del año 1928 una diferenciación política que concluye en una abierta y franca ruptura. Y los temas sobre los que versa la ruptura, predeterminados en mi opinión por una diferencia más radical y nunca claramente explicitada, versan sobre la organización política del frente de clases y el papel a desempeñar por cada una de estas en dicho frente, y sobre la relación entre el proceso nacional peruano y la revolución socialista.

Es, vuelvo a decirlo, en el interior de esa constelación de fuerzas aún no homogeneizadas en torno a una propuesta política definida, pero orientadas por un mismo propósito de regeneración nacional y social, donde comienza a emerger una inevitable tendencia a la constitución de partidos políticos diferenciados. El propio Mariátegui, en el documento sobre los antecedentes y el desarrollo de la acción clasista en el Perú, que hiciera presentar en la conferencia de 1929, señala que a su regreso a Europa, en 1923, estaba animado “del propósito de trabajar por la organización de un partido de clase”. Podría pensarse que tal propósito reconoce como origen la experiencia europea de formación de nuevas organizaciones políticas de izquierda, populares y campesinas que le tocó vivir. Sin embargo, y sin por esto negar la importancia que tales hechos pudieron tener en la formación política de Mariátegui, es oportuno recordar que la voluntad política afirmada en 1923, ya había tenido ocasión de expresarse en 1919, aunque esta vez paradójicamente en su rechazo a la constitución de un partido socialista en el Perú. Cuando en el Comité de Propaganda y Organización Socialista, formado por sindicalistas e intelectuales y con la finalidad de unificar “a todos los elementos capaces de reclamarse del socialismo”, una parte de los elementos que la componían se propone la inmediata transformación del grupo en partido, Mariátegui, Falcón y sus compañeros se separan porque no consideraban esta tarea como posible mientras la presencia de dicho Comité “no tuviera arraigo en las masas”. Y me parece que se expresa aquí una misma preocupación política porque es el argumento que puede explicar el profundo desagrado que manifestó en 1928 ante la actitud precipitada y unilateral de Haya de formar el Partido Nacionalista

Libertador cuando aún estaba inmaduro el proceso de diferenciación política que necesariamente debía de operarse en el interior del Apra como frente único.

El Apra podía aparecer como movimiento de síntesis de la experiencia revolucionaria latinoamericana y asiática en la medida en que su característica inicial de organismo expresivo de una alianza de clases perdurara aún más allá de las diferenciaciones que se produjeran en su seno. De tal modo, y ateniéndose a las particularidades del movimiento social continental y peruano, se configuraba como expresión inédita, original, de la línea estratégica central que la Internacional Comunista había establecido desde su II Congreso para los pueblos dependientes y coloniales: la posibilidad de mantener vínculos estrechos de colaboración entre las formas estrictamente nacionales de transformación social y la revolución socialista en cuanto que “movimiento mundial, al cual no se sustrae ninguno de los países que se mueven dentro de la órbita de la civilización occidental”. Revolución socialista mundial y formas nacionales de este proceso podían encontrar un principio de resolución en el imprescindible carácter “frentista” del Apra. Modificada *prematuramente* dicha característica esencial del Apra por el apresuramiento personalista de Haya de la Torre, no quedaba en Perú otro camino que apresurar la formación de un partido “de clase”, capaz de recomponer sobre la base de nuevas definiciones ideológicas y políticas el campo social ahora fragmentado. Lo cual explica que en un comienzo el debate con Haya de la Torre haya adoptado la forma de una defensa de las características esenciales del Apra, contra la desviación hayista. La lucha por el derecho ineludible de las fuerzas más declaradamente socialistas a convertirse en partido político se da en el interior del aprismo y hasta la muerte de Mariátegui se opera un molecular y complicado desplazamiento de fuerzas donde las lealtades personales desempeñaron, hasta cierto punto, un papel relevante. Y hasta hubo un momento en el que el peso moral, ideológico y político de Mariátegui fue tan decisivo como para aislar de modo tal al grupo hayista que cupiera “en un sillón”, según la gráfica expresión de Haya de la Torre. Y habría que preguntarse, pero este es otro tema, por qué siendo así las cosas el Partido Aprista Peruano, no obstante,

emerge a fines de 1930 como una gran fuerza política, capaz de disputar a los comunistas la dirección de las masas y de conquistarlas en forma perdurable⁸.

Creo que en la distinta concepción que tenían Haya y Mariátegui del carácter frentista del Apra está un punto central del debate y la explicación de la inevitabilidad de la ruptura. Para Haya el Apra no era sino la característica propia que adoptaba en América Latina la forma europea del “partido político”, de modo tal que ambos eran una misma cosa. (“El Apra es partido, alianza y frente ¡Imposible! Ya verá usted que sí. No porque en Europa no haya nada parecido no podrá dejar de haberlo en América”, le dice a Mariátegui en su carta del 20 de mayo de 1928) (Martínez de la Torre, 1947/1949; t. 2). Para Mariátegui, en cambio, la existencia del Apra como frente único implicaba la presencia en su interior de un proceso de definiciones y diferenciaciones en el que la formación de corrientes y de organizaciones políticas aparecía como un desarrollo probable y, en determinado nivel, necesario. Es interesante advertir que en la polémica aparece reivindicado de manera positiva, tanto de uno y otro lado, aunque por distintos motivos, el fenómeno del Kuomintang. Mientras que Haya tenía en mente la imagen del Kuomintang de Chiang Kai-shek, el de la derecha que negó y aplastó la presencia de los comunistas en su interior, el Kuomintang de Mariátegui es el de Sun Yat-sen, el de la alianza con la Unión Soviética y el de la admisión, en el interior del movimiento y como organización política autónoma, del Partido Comunista de China. Relativizando la “estimación exagerada de las fórmulas asiáticas y de su posible eficacia en nuestro medio”, Mariátegui aclaraba en una carta escrita en nombre del grupo de Lima a los compañeros peruanos deportados en México, de junio de 1929, que la experiencia del Kuomintang “es preciosa para el movimiento antimperialista de Indoamérica, a condición de que se aproveche íntegramente”, y que la crisis por la que atravesaba en esos momentos dicha organización debía ser “en gran parte por no haber sido explícita y funcionalmente una alianza, un frente único” (ídem).

8. Sobre este tema, véase las siguientes contribuciones de ineludible lectura: Deustua y Flores Galindo (1977); Anderle (1978); Béjar (1980); Balbi (1980).

Mariátegui considera inaceptable el proyecto de Haya de convertir al frente único en un Partido Nacionalista Libertador por varias razones que podríamos sintetizar del siguiente modo:

1. Porque la decisión fue tomada desde México y no como hubiera correspondido desde el núcleo que tenía en Perú “la responsabilidad de nuestra obra”. En la citada carta de 1929 que estamos glosando, Mariátegui advierte “la necesidad de que la acción del Apra en el Perú no sea resuelta por un comité establecido en México, sino amplia y maduramente deliberada como *principal* intervención de los elementos que actúan en el país. Cuantos se coloquen en el terreno marxista, saben que la acción debe corresponder directa y exactamente a la realidad. Sus normas, por consiguiente, no pueden ser determinadas por quienes no obran bajo su presión e inspiración” (Martínez de la Torre, op. cit.);
2. Porque desvirtuaba la idea que originariamente inspiró, hasta en su propio nombre, al Apra como frente único y no como partido. “Un programa de acción común e inmediato no suprime las diferencias, ni los matices de clase y de doctrina. Y quienes desde nuestra iniciación en el movimiento social e ideológico, del cual el Apra forma parte, nos reclamamos de ideas socialistas, tenemos la obligación, de prevenir equívocos y confusiones futuras. Como socialistas, podemos colaborar dentro del Apra [...] con elementos más o menos reformistas o socialdemócratas [...], con la izquierda burguesa y liberal [...]; pero no podemos, en virtud del sentido mismo de nuestra cooperación, entender el Apra como partido, esto es, como facción orgánica y doctrinariamente homogénea”;
3. Porque así como los elementos de izquierda que coadyuvaron a la formación del Apra en el Perú constituían de hecho, y decidían desde ese momento en adelante organizarse formalmente como Partido socialista, un partido como el que proponía Haya tenía todo el derecho del mundo de fundarse dentro del Apra, pero a condición de tener en cuenta que “su *biología natural* exige que se decida su *oportunidad* y *necesidad* en el Perú y no desde México”;
4. Porque existiendo razones para justificar el proceso de diferenciación ideológica en el interior del Apra, la decisión de Haya obedecía a una

pura e irresponsable actitud personalista, y se basaba en la mentira y el equívoco como instrumentos de la acción política.

Mariátegui rechaza, por tanto, el proyecto de Haya por ser ajeno al proceso interno de maduración del movimiento social, por desvirtuar el sentido de su actividad, por tratar de imponer fórmulas de “populismo demagógico e inconcluyente”, vaciados de toda verdad que no fuera la de la “vieja política criolla”, y finalmente por querer establecer un “caudillaje personalista” que contradecía la necesidad de la disciplina de grupo y de doctrina que requería un movimiento ideológico como el que pretendía consolidar Mariátegui.

Como aclara en una carta previa a Magda Portal, del 16 de abril de 1928, “me opongo a todo equívoco. Me opongo a que un movimiento ideológico, que por su justificación histórica, por la inteligencia y abnegación de sus militantes, por la altura y nobleza de su doctrina ganaré, si nosotros no lo malogramos, la conciencia de la mejor parte del país, aborte miserablemente en una vulgarísima agitación electoral” (Martínez de la Torre, op. cit.). Y aquí, en mi opinión, aparece claramente indicada la última de las razones, y quizás la más importante, del rechazo de una propuesta que al intentar colocarse *prematuramente* es el terreno del enfrentamiento político directo con Leguía, amenazaba con abortar un movimiento todavía colocado en un plano primordialmente “ideológico” y por lo tanto sin capacidad de respuestas *políticas* a la acción represiva del Estado.

Producida la ruptura con Haya, el único camino de acción posible que quedaba libre para Mariátegui era apresurar la formación de “un grupo o partido socialista, de filiación y orientación definidas, que, colaborando dentro del movimiento (o sea el Apra, o alianza, o frente único, como ambiguamente lo califica) con elementos liberales o revolucionarios de la pequeña burguesía y aun de la burguesía, que acepten nuestros puntos de vista, trabaje por dirigir a las masas hacia las ideas socialistas” (ídem, p. 301)⁹. A ese objetivo aplicará en adelante todas sus fuerzas y toda su capacidad de pensamiento y de acción.

9. En el Tomo II del libro de Martínez de la Torre (1947/1949), pueden verse el resto de las cartas antes citadas.

III

¿Pero qué significaba en el Perú de los años veinte la formación de un “grupo” o partido político “de filiación y orientación” definidamente socialista, como decía Mariátegui en 1928, o de un partido “de clase”, como aclaraba en 1929? ¿Hasta qué punto este propósito era realizable en una situación de extrema debilidad numérica, ideológica y política del nascente proletariado peruano, y de las difíciles condiciones de semi o casi ilegalidad a [las] que el Gobierno de Leguía sometía al movimiento popular? Y de ser esto posible, ¿qué tipo de partido? ¿Con qué fundamentos ideológicos y políticos? ¿Con qué estructura organizativa? ¿Con qué fuerzas sociales y de clase de sustentación? Rechazada la propuesta de corte “nacionalista” de Haya de la Torre ¿qué organización debían darse los *socialistas* peruanos? Y aquí conviene recordar que en esa primera etapa de aislamiento de Haya y de redefinición de posiciones socialistas parecieron emerger tres alternativas:

1. La del grupo comunista del Cusco, que mantenía estrechos contactos con el Buró Sudamericano de la Internacional Comunista y que se constituyó definidamente como tal a comienzos de 1929. Influidos por sus vinculaciones con la Internacional y por los resultados de la conferencia de Buenos Aires resuelven rechazar las gestiones hechas por Mariátegui para lograr su adhesión al Partido Socialista y preparar y organizar el Partido Comunista del Perú (Lynch, 1979, pp. 40-41);
2. La de grupos apristas que, como el de Buenos Aires, se oponían al proyecto del Partido Nacionalista de Haya, pero a la vez discrepaban con la formación en el Perú de un partido de “clase”. Proponían en cambio una organización de corte antimperialista, nacionalista-revolucionaria y popular (Martínez de la Torre, op. cit., pp. 309-315)¹⁰

10. Existiendo disidencia sobre el nombre a dar a la organización propuesta por los apristas de Buenos Aires, en el documento enviado a todas las organizaciones apristas de América Latina y de Europa incluyeron las siguientes propuestas: Partido Socialista Peruano, Partido Agrarista Peruano, Partido Popular del Perú. Es interesante señalar cómo al sostener la necesidad de la fisonomía nacionalista y popular de la nueva organización, lo hacían desde una perspectiva socialista. En tal sentido, planteaban, por ejemplo, la “utilización simultánea de los símbolos socialistas y nacionales” (Martínez de la Torre, op. cit., p.

3. La planteada por Mariátegui y el grupo de sus más afines, que enfatizaba la necesidad de crear un Partido Socialista, concebido como una organización de clase, basado en las masas obreras y campesinas organizadas y “en cuya formación y orientación se esforzará tenazmente por hacer prevalecer sus puntos de vista revolucionarios clasistas”. Como luego veremos, el énfasis puesto en la designación de “socialista” del partido a formar, con todas las implicancias que esto tenía, se convirtió en el punto central de discusión del grupo de Mariátegui con la Internacional Comunista.

En el interior de este campo problemático de tendencias divergentes y contradictorias, constreñido por la doble presión de la recomposición aprista iniciada por Haya y de la fuerte presión de la Internacional, que desde 1927 utiliza todos los medios a su alcance para comprometer a los “comunistas aislados que están de acuerdo con el programa y la táctica de la IC” en la “iniciativa de constituir un Partido Comunista Peruano”, Mariátegui intenta desplegar el proyecto de un tipo nuevo de organización, no populista, pero sí popular, que colocada en la perspectiva ideal y política de la clase obrera fuera capaz de aglutinar a su alrededor a un vasto movimiento de masas, movilizado política y nacionalmente en torno a un definido propósito de transformación revolucionaria. Este proyecto nunca estuvo claramente explicitado, aunque existan una serie de documentos (acta de constitución del Partido Socialista, programa y estatuto, declaraciones públicas y cartas y testimonios privados) que parecieran demostrar lo contrario. Y que el proyecto no era claro, sino por lo contrario, profundamente ambiguo desde la perspectiva de cómo la Internacional Comunista concebía a un organismo de clase, “consecuentemente” revolucionario y socialista, lo demuestra la firme oposición que sostuvo frente a él en la conferencia de 1929. La discusión que la delegación peruana debió sostener con el resto de los delegados latinoamericanos y en particular con los dirigentes de la IC, demuestra

313). Es sorprendente lo generalizada que estaba la idea de que el atraso de la cultura política de las masas peruanas obligaba a privilegiar contenidos antes que designaciones. Para todos, se trataba en cierto modo de ser socialistas en los hechos antes que en las declaraciones.

fehacientemente que la confrontación no versaba sobre aspectos formales, sino sobre una amplia gama de problemas referidos a problemas teóricos, ideológicos, políticos y organizativos esenciales como eran los del análisis del imperialismo y sus efectos sobre la realidad peruana, la cuestión indígena y el problema nacional, el tipo de instituciones de masas a constituir, el carácter del partido, su composición social, sus funciones específicas, el modo de constitución de su núcleo dirigente y de sus relaciones con las organizaciones de base y con las masas. Es en torno a este tema del partido donde la discusión sube de tono, no obstante el papel morigerador desempeñado por Jules Humbert Droz, el representante del Comité ejecutivo de la IC y hasta poco tiempo después encargado del Secretariado latino.

El tema esencial del debate es el del partido; la crítica que dirige la IC a la delegación peruana es la de que al negarse a formar un verdadero Partido Comunista, intentando suplir esa tarea por la de una formación de corte interclasista, muestran estar todavía prisioneros del esquema del Apra¹¹; sin tener una clara noción de ello, los comunistas peruanos daban lugar a una experiencia destinada irremisiblemente a fracasar al sembrar la confusión entre las masas e impedir la “formación de un auténtico Partido Comunista”. Es por esto que la lucha de la Comintern contra el Partido Socialista debe ser analizada como un aspecto más de su lucha contra el Apra y contra todo tipo de formación política que no importa cuál fuera la modalidad de nacionalismo revolucionario o popular que adoptase se colocara objetivamente en un terreno de competencia con el Partido Comunista por la conquista de las masas. Esta actitud de la IC se irá tornando cada vez más clara hasta alcanzar un grado inaudito de aislamiento y sectarismo político en el período de la Gran depresión, es decir, del llamado “tercer período” (1929-1934). Fue esta una etapa en la cual la IC establece una línea estratégica que, entre otras cosas, define a los sectores políticos intermedios y de la pequeña burguesía (socialdemócratas y socialistas de izquierda, en Europa;

11. “Temo que bajo una nueva forma y con una nueva etiqueta tendremos en Perú una nueva edición del Apra”, advertía Jules Humbert Droz (Luis) a los delegados peruanos (Secretariado Sud Americano de la Internacional Comunista, 1929).

apristas, batllistas, prestistas, irigoyenistas, de “izquierda”, en América Latina) como los enemigos más peligrosos del proletariado y de la revolución socialista¹².

Es importante recordar que esta política, llamada de “clase contra clase”, venía a modificar una línea estratégica anterior caracterizada por una política más amplia de alianza con sectores burgueses, pequeño-burgueses e intelectuales, línea que, en América Latina, permitió abrirse paso a diversas tentativas de alianzas estratégicas con los movimientos nacionales-revolucionarios y a formas organizativas más adecuadas para la conquista de las masas obreras y campesinas. Partiendo del esquema del “bloque de las cuatro clases”, teorizado por Stalin para la situación china, pero generalizado luego a otros países “semicoloniales” (incluida América Latina), los comunistas se esforzaron por romper su aislamiento y por establecer alianzas con los movimientos nacionales revolucionarios. El mismo proceso de formación del Apra, la aproximación a la Internacional Comunista de organizaciones tales como el Partido Socialista del Ecuador y el Partido Socialista de Colombia (organizaciones más “populares” que de “clase”), la aproximación a Prestes, etc., constituyen ejemplos de una perspectiva estratégica que privilegiaba lo más válido de la propuesta del frente único antimperialista. Es por esta época, y vinculada a la necesidad de buscar formas organizativas más adecuadas a las condiciones políticas locales, cuando emerge la problemática de los partidos obrero-campesinos sin duda estimulada por la apertura al mundo campesino que caracteriza a la nueva dirección bujarinista. Tratando de dar una base teórica y social a sus posiciones evolucionistas y a su concepción de la sociedad soviética, Bujarin comenzó a considerar a los campesinos de manera más positiva y menos

12. “Parte de los radicales en la Argentina se proclaman a sí mismos ‘radicales-bolcheviques’, tratando de salvar así al radicalismo, bastante comprometido ante las masas explotadas. Partes del batllismo, abiertamente fascistizado, del Uruguay, se denominan ‘avanzados’, ‘marxistas’, ‘simpatizantes del comunismo’, etc. Algunos sectores de la Alianza Liberal de Brasil se declaran revolucionarios y utilizan todas las formas de adaptación a la creciente radicalización de las masas. Los apristas del Perú, reaccionarios por todo su contenido, se llaman a veces ‘comunistas tácticos nacionales’, etc., etc. Todas las agrupaciones feudal-burguesas opositoras utilizan al trotskismo como bandera e ideología para combatir a la Unión Soviética, a los partidos comunistas, a la Internacional Comunista” (Bureau Sudamericano de la Internacional Comunista, 1932).

ambigua que Lenin. De allí que concluyera afirmando el potencial revolucionario de los campesinos no solo en Rusia, donde apoyaban a una revolución proletaria, sino también a nivel mundial. En su opinión, era posible prever un período en el que la “campaña mundial”, bajo la guía de los obreros, se habría de convertir en la “gran potencia liberadora de nuestros tiempos”, definición que, vista a la luz de los acontecimientos posteriores, mostró su aguda capacidad de anticipación (Lewin, 1977, p. 51)¹³. Ecos de esta posición pueden aún encontrarse en su informe al VI Congreso de la Internacional Comunista, cuando era ya un derrotado político. La reconsideración del potencial revolucionario del mundo rural, en momentos que el campesinado sudeslavo mostraba su predisposición a sostener formaciones políticas que lo representaban como tal, y en que aparecían fenómenos como el del Kuomintang y del crecimiento de las ligas campesinas chinas, y en nuestro continente, de las mexicanas, retomaba ciertas ideas que habían comenzado a germinar en el Lenin de los últimos años. La detención en Europa de la expansividad propia de la Revolución de Octubre, la perspectiva de un largo período de asedio del capitalismo y de lento avance de la revolución en el interior de Rusia, hizo volver los ojos de Lenin hacia ese mundo no suficientemente conocido, al Oriente campesino y colonizado que entraba en el vórtice de los procesos sociales de transformación. El carácter autónomo de los movimientos de liberación nacional y su función antimperialista y anticapitalista fue intuido y claramente expuesto por Lenin en el III Congreso de la Internacional, cuando reafirmó el papel “activo e independiente” de tales movimientos. Pero esta intuición de Lenin, que lo indujo a admitir las posibilidades de existencia de movimientos auténticamente revolucionarios –aun fuera del campo de la hegemonía material de la clase obrera– o a reflexionar sobre la necesidad de “adecuar el Partido Comunista al nivel de los países *campesinos* del Oriente colonial”, fue sepultada por el peso cada vez mayor y opresivo de una tradición “obrerista”. La hipótesis leniniana encerraba “*in nuce*” el reconocimiento de que en las situaciones de tipo colonial o –semicolonial– las fuerzas capaces de encarar transformaciones revolucionarias

13. Cf. Lewin (1977, p. 51) incluye la cita del artículo de Bujarin publicado en 1925.

de la sociedad constituyen siempre fuerzas diversas liberadas por el proceso de disgregación de la economía agrícola y revolucionarizadas por los extremos costos sociales de dicho proceso. En tales situaciones las funciones de vinculación entre el campesinado y la débil clase obrera, entre el estudiantado y la pequeña burguesía patriótica, dicho de otro modo, la constitución de un nuevo bloque social transformador de la sociedad, podía encontrar un punto de concreción en la formación de cuadros revolucionarios dirigentes provenientes en lo esencial de la intelectualidad urbana. Y es a este fenómeno al que nos referimos cuando hablamos de la emergencia en América Latina de un sector social al que designamos con el término ruso de “*intelligentsia*”.

Ya hice mención a ciertas particularidades latinoamericanas que explican el papel excepcional que han desempeñado históricamente los intelectuales. Pero creo que es conveniente aclarar que aun dentro de esa excepcionalidad reconocida, los fenómenos operados en las capas intelectuales latinoamericanas de los años veinte adquieren un relieve especial sin cuyo reconocimiento analítico resulta difícil entender cabalmente la dinámica real de las fuerzas que por esos años confrontaban propuestas de transformación social. En sociedades como las nuestras, tan difícilmente parangonables a las europeas, resulta comprensible que en ciertas condiciones las capas intelectuales se definan más en términos de su común actitud crítica frente al orden vigente, que por su extracción de clase o por categorías puramente profesionales. Frente a la ausencia de formas sociales definidas, no pudiendo apoyarse en una clase económica y social precisa, la intelectualidad aparece como suspendida en el vacío, planeando por sobre el sentimiento de frustración que despiertan las autoritarias oligarquías nativas y la atracción ejercida por las interminables masas de “humillados y ofendidos”¹⁴. Es ese mismo aislamiento y la sensación de un

14. La expresión “humillados y ofendidos” es de origen dostoiévskiana y está utilizada en el sentido en que la recupera Gramsci: “Esta expresión –‘los humildes’– es característica para comprender la actitud tradicional de los intelectuales hacia el pueblo y por tanto el significado de la ‘literatura para los humildes’. No se trata de la relación contenida en la expresión dostoiévskiana de ‘humillados y ofendidos’. En Dostoiévski es potente el sentimiento nacional-popular, es decir la conciencia de una misión de los intelectuales hacia el pueblo, que no obstante estar constituido ‘objetivamente’ por ‘humildes’ debe sin embargo ser liberado de esta ‘humildad’, transformado, regenerado” (Gramsci, 1975, p. 2.112, vol. 3). Antes se refirió al mismo tema en una carta a su cuñada Tania del 7 de marzo de 1932: “Aquello que en las

carácter propio, de una “función” propia que debía ser llevada a cabo aun en contra del curso natural de los hechos, lo que tiende a constituirlos en una “clase” distinta caracterizada por una fuerte tensión moral, por una dedicación absoluta a la puesta en práctica de todas aquellas ideas que pudieran encaminar a los pueblos latinoamericanos a su regeneración material y moral. De ahí entonces que lo que caracterice a la “*intelligentsia*” sea el sentido misional de su compromiso con el pueblo y la ruptura radical o el apartamiento de los intereses de la propia clase, antes que su extracción de clase. No haber podido comprender esto, haber empeñado en un reduccionismo “obrerista” frente a un sector social de tamaño importancia, fue uno de los límites más serios de la acción obrera y socialista en América Latina. Cuando la relación conflictiva entre ambas fuerzas sociales dejó de ser una acción paralela con momentos históricos de encuentro para transformarse en caminos antagónicos –tal como resultó del viraje estratégico de la Comintern en 1928– la búsqueda comunista de una propuesta hegemónica no era sino una pobre frase declamatoria. Tal como veremos más adelante es precisamente en torno a este tema que las diferencias entre Mariátegui y la Comintern se muestran más radicales.

Este fenómeno de intelectual alienado¹⁵, que en su forma más típica y más cargada de consecuencias sociales está vinculado a la experiencia de

novelas de Dostoievski es indicado con el término de ‘humillados y ofendidos’ es la gradación más vasta, la relación propia de una sociedad en que la presión estatal y social es de las más mecánicas y exteriores, en las que el contraste entre derecho estatal y derecho ‘natural’ (para usar esta expresión equívoca) es de las más profundas por la ausencia de una mediación como la que en Occidente ha sido ofrecida por los intelectuales dependientes del Estado; Dostoievski, por cierto, no mediaba el derecho estatal, puesto que él mismo era ‘humillado y ofendido’” (Gramsci, 1956, p. 585).

15. Alienado no en el sentido filosófico y complejo de la palabra, sino en aquel más pedestre y cotidiano al que se refiere precisamente el término ruso “*otchuzhdenie*” (“enajenación”) utilizado por Herzen para dar cuenta de ese sentimiento que surge como resultado de una “inquietud profunda, un malestar inexpressable”. El elemento común a todos los miembros de esta *intelligentsia* era “un sentimiento de profunda alienación hacia la Rusia oficial y el ambiente que la circunda, y al mismo tiempo el deseo de escapar de ella y, en algunos, hasta el impulso de liberar al ambiente mismo” (Herzen, 1961, p. 411). Según el estudio M. Confino, las actitudes que parecieran caracterizar la *intelligentsia* rusa son: “1) la profunda solicitud por los problemas de interés público: sociales, económicos, culturales y políticos; 2) un sentido de culpa y de responsabilidad personal por el estado y la solución de estos problemas; 3) la propensión a considerar las cuestiones políticas y sociales a la luz de problemas morales; 4) el sentirse en el deber de buscar las conclusiones lógicas definitivas –en el pensamiento como en la vida– a cualquier costo; 5) la convicción de que las cosas no son como deberían ser y que es preciso hacer algo” (Confino, 1972, p. 118). Sobre este tema véase la exhaustiva reseña crítica de Di Simplicio (1979).

las luchas sociales de la Rusia de mediados y fines del siglo pasado, caracterizó también ciertos períodos de las clases ilustradas latinoamericanas. Y no solo en el pasado, porque quizás comportamientos semejantes, insatisfacciones y tormentos equivalentes, podríamos encontrarlas en toda la experiencia guerrillera latinoamericana de los años sesenta, aunque las estructuras sociales se hayan en parte modificado y sean menos amorfas que las que dieron lugar en el pasado a fenómenos similares.

En mi opinión es a un proceso de este tipo al que asiste la América Latina de los años veinte, y el significado último de ese gran movimiento de reforma intelectual y moral que fue la Reforma universitaria. La traslación a nuestra realidad de la canonización estaliniana del “bloque de las cuatro clases”, fundado en un estricto análisis de clase, debía dar como resultado una práctica política que obnubilada por la referencia obligada a la burguesía nacional y a sus prolongaciones en el tejido social, no confiaba en alianzas amplias y positivas con vastos estratos de la población. Como advierte Tutino (1968, p. 81), “es la siempre huidiza alternativa burguesa la que sustancialmente alimenta el sectarismo proletario, incapaz de hegemonizarla; a fuerza de impotentes y desesperados esfuerzos, la idea de hegemonía se convierte en una especie de exorcismo: la política del proletariado se transforma en una abstracción metafísica y el propio partido del proletariado se encamina hacia un inmerecido descrédito”.

Y aquí precisamente residía el límite insuperable de la política de la III Internacional y de los comunistas en general. La inconsistencia, o mejor dicho, la contradictoriedad interna de esta política residía en que al tiempo que instaba a los comunistas a apoyar los movimientos nacionales revolucionarios que se enfrentaban con el imperialismo, pretendía que se comprometiesen a crear partidos comunistas de composición esencialmente proletaria, porque solo en esto residía la garantía de conquista de la dirección de las fuerzas antimperialistas, lo cual a su vez era condición ineludible de su victoria. En la medida en que el proletariado en la sociedad colonial era una clase demasiado incipiente —como recordaron con tanta justeza los delegados peruanos en la conferencia de 1929— la formación de partidos comunistas del tipo de los europeos se tornaba irrealizable y a veces —por no decir la mayoría de

las veces— producía directamente resultados negativos. De hecho, los partidos constituidos en los países coloniales (o dependientes) estaban compuestos fundamentalmente por estudiantes e intelectuales, junto a pequeños núcleos obreros. Y los cuadros dirigentes eran casi siempre intelectuales. Sin embargo, la Internacional consideraba que este predominio intelectual constituía la principal debilidad de los partidos comunistas y su mayor preocupación fue la de “proletarizarlos”. En las condiciones concretas de América Latina, la “proletarización” de los partidos —categoría equivalente a lo que se llamó su “bolchevización”— solo podía conducir a una consolidación del sectarismo característico de su trabajo inicial cuando el sueño de la inmediata revolución mundial los iluminaba. Lo cual debía concluir lógicamente en una exasperación de los contrastes y en una imposibilidad real de establecer alianzas de vasto alcance, “estratégicas” por así decirlo, con organizaciones y con movimientos políticos de la pequeña burguesía revolucionaria. La política de formación de frentes únicos antimperialistas tendería por tanto a encontrar un límite insuperable allí precisamente donde los comunistas creían encontrar las condiciones imprescindibles para su realización: en el propio Partido Comunista. Cuanta más flexibilidad táctica para una política de apertura y de alianzas hacia los movimientos nacionales se reclamaba, más sectariamente se insistía en la necesidad de preservar la pureza de la doctrina y del aparato del partido de las impurezas que esta táctica conllevaba. Esta contradicción solo podía ser resuelta privilegiando uno u otro de los términos; se modificaba en el sentido de la intuición de Lenin la concepción misma del partido, o insistiendo sobre su condición de partido “de clase” se invalidaba el sentido real de la política del “frente único”.

El fracaso de la revolución china y la consiguiente ruptura entre nacionalistas y comunistas, hecho que acompañaba una serie de cambios operados en el interior de la Unión Soviética y que condujeron a la liquidación de la NEP y de la corriente bujarinista, dio como resultado el viraje estratégico signado por el VI Congreso de la Internacional (1928) y la invalidación *de hecho* de la política del “frente único antimperialista”¹⁶.

16. El papel decisivo que desempeñó el fracaso de la revolución china en la modificación de la estrate-

Sería arriesgado afirmar que Mariátegui conoció a fondo todo este proceso; no disponemos de pruebas documentales o testimoniales que permitan sostener que siguió los entretelones de este debate, excepto el hecho de que recibía *La Correspondencia Sudamericana* –publicación quincenal del Buró Sudamericano de la IC– y probablemente la edición francesa de una de las publicaciones oficiales, *La Correspondance Internationale*. Pero para un hombre que nunca fue ni quiso ser un “cuadro” de la Comintern, que no se formó en la tradición histórica de dicha organización, ni de hecho compartió su patrimonio ideal y sus pautas políticas y organizacionales, no habría de resultarle fácil penetrar en la complejidad de una controversia que se remontaba a los inicios mismos del bolchevismo en cuanto que corriente interna del Partido Obrero Socialdemócrata de Rusia. Lo que me interesa señalar es que las preocupaciones de Mariátegui están instaladas en la contradicción antes apuntada entre política amplia de frente y concepción sectaria del partido, que caracteriza una etapa determinada de la vida de la Internacional y a la que la estrategia de “clase contra clase” viene a resolver en sentido negativo. En tal sentido, se podría afirmar, con todos los riesgos que

gia de la Internacional para los países dependientes y coloniales es reconocido indirectamente por Jules Humbert Droz en el siguiente párrafo de una de sus intervenciones en la conferencia de 1929: “Ha habido en América Latina otras tentativas además de la del Partido Socialista propuesto por Mariátegui para solucionar el problema de la ligazón con las masas. Fue el Apra en el Perú, que tendía a convertirse en el partido revolucionario de tres clases: pequeña burguesía, proletariado y campesinado, y que quería desempeñar en América Latina el papel del Kuomintang en China. Y es también la idea emitida por nuestro partido brasileño, en el momento en que las tropas chinas del sur marchaban sobre Shanghái, de crear en el Brasil un Kuomintang en el que entrarían el Partido Comunista con los liberales revolucionarios. La experiencia del Kuomintang chino ha convencido a nuestros camaradas del Perú y del Brasil de la necesidad de tener un partido del proletariado para hacer la revolución y no un partido de tres o cuatro clases, donde en realidad dominan los pequeñoburgueses, que impiden el desarrollo de la revolución agraria y el movimiento revolucionario del proletariado, al que traicionaron en el momento decisivo de la lucha revolucionaria” (Secretariado Sud Americano de la Internacional Comunista, 1929, p. 102). Es claro que Humbert Droz no recuerda que la entrada del Partido Comunista de China al Kuomintang obedeció a una exigencia concreta de la IC, la cual solo logró imponerse merced a la modificación del núcleo dirigente de los comunistas chinos. Además, no aclara cómo estas ideas que critica pudieron aflorar entre peruanos, brasileños y otros comunistas latinoamericanos sin que de algún modo existiera el consenso previo de la Comintern. En el caso del Perú, es evidente que la dirección de la Internacional, o por lo menos ciertos dirigentes conspicuos de ella, veían con profunda simpatía la actividad de Haya de la Torre, al que un hombre de la importancia de Losovski consideraba todavía como “compañero peruano” meses después del enfrentamiento producido en el Congreso Antimperialista de Bruselas, de febrero de 1927.

esta posición conlleva, que la propuesta mariateguiana de formación del Partido Socialista del Perú está en una línea de *continuidad* con ciertos aspectos de esa línea anterior de la Comintern a la que esta misma habrá de calificar luego como “desviacionismo de derecha”. Lo que creo encontrar en Mariátegui es una tentativa de resolver la contradicción manteniendo todas las virtualidades unitarias del frente único y modificando la concepción de la Internacional sobre las características definitorias de la organización política que las condiciones del Perú requerían para llevar a cabo la propuesta frentista. Existiría por tanto un cierto paralelismo de las actitudes, que en el caso de Mariátegui no podemos deducir de la propia historia de la Internacional y que requiere, en consecuencia, un análisis más detenido de su itinerario intelectual y político. La vía crucis de su posición residió en que el punto de encuentro del nuevo proyecto a articular con ciertas tendencias implícitas de la estrategia y de la táctica de la IC se produce cuando esta ha modificado radicalmente su política. De allí que se tornara inevitable un enfrentamiento cada vez más violento entre Mariátegui y la Internacional, enfrentamiento que, en la medida que el peruano defendió su punto de vista hasta su muerte, explica la virulencia con que la Internacional siguió criticando su herencia teórica y política mucho tiempo después de su desaparición¹⁷.

IV

¿Cómo podríamos sintetizar las críticas hechas por la Internacional Comunista al proyecto mariateguiano a través de voceros tan representativos como Jules Humbert Droz, el camarada Peters –seudónimo detrás del cual se ocultaba uno de los dirigentes rusos de la Internacional

17. En el sentido de nuestro planteamiento, hay que recordar que Mariátegui se mantuvo adherido a ciertas categorías estratégicas o formulaciones de la Comintern elaboradas en el período del V al VI Congreso (1924-1928), por ejemplo, la de “estabilización relativa del capitalismo”. El hecho de que hasta sus últimos escritos siguió pensando en el sistema capitalista mundial en términos de su estabilidad y de que no participara de la creencia de una inminente y hasta inevitable guerra de las potencias capitalistas contra la Unión Soviética hecho este último del cual la Comintern extraía importantes conclusiones políticas y estratégicas, es un claro indicio del paralelismo desfasado en el tiempo que creemos encontrar entre las reflexiones de Mariátegui y las propuestas de la IC.

Juvenil Comunista—y Victorio Codovilla, del Secretariado Sudamericano de la Comintern? La discusión versó sobre un conjunto tan amplio de problemas que resulta imposible abarcarlos en los límites naturales de una ponencia ya de por sí excesivamente extensa. Solo abordaré aquellos puntos referidos más estrictamente al tema Partido Socialista, que de todas maneras constituye el eje en torno al cual se desplegó la reiterada crítica de la IC a la *totalidad* de las posiciones sustentadas por la delegación peruana¹⁸.

La caracterización que de tal Partido hacía la Internacional, basándose en las conversaciones mantenidas previamente y en la intervención de Julio Portocarrero (Zamora) que incluía el texto mariateguiano “Punto de vista antimperialista” (Mariátegui, 1928/1971), era la siguiente: una organización no bolchevique, que dispone de un programa máximo y mínimo y que se concibe a sí misma como un partido *amplio*, “justamente para impedir que los reformistas tomaran la iniciativa de su creación e hicieran de él un partido de oposición burguesa en una situación política caracterizada por signos evidentes del derrumbe de Leguía con la consiguiente perspectiva de ‘grandes acontecimientos revolucionarios’”. Dicho Partido Socialista estaría constituido por varias capas sociales: proletariado, artesanado, campesinado, pequeña burguesía e intelectuales, adaptando ciertas pautas programáticas y políticas para poder actuar en un terreno de legalidad frente al Estado. A partir de esta caracterización más o menos correcta de las posiciones mariateguianas, la Internacional (Secretariado Sud Americano de la Internacional Comunista, 1929) introducía las siguientes críticas:

1. La presencia de una total contradicción entre la declaración de propósitos expuesta en una nota enviada a la internacional tiempo antes, en la que se afirmaba el reconocimiento de la ideología del marxismo y del leninismo militante y revolucionario, “doctrina que aceptamos en todos sus aspectos: filosófico, político y económicosocial” (1929, p. 421), y la decisión de formar un partido reformista y no bolchevique.

18. En adelante, las citas de las intervenciones en la Conferencia de 1929 son tomadas del Tomo II de la obra de Martínez de la Torre (op. cit).

2. La negativa a reconocer que la creación de un verdadero partido comunista ideológicamente monolítico “es la *condición previa* de todo trabajo revolucionario serio” (1929, p. 425).
3. La idea de que la presencia en el interior de un partido socialista amplio y reformista de un núcleo comunista disciplinado ideológica y políticamente, no podía constituir garantía alguna de acción verdaderamente revolucionaria, como lo demostraban algunas experiencias latinoamericanas (vg. el Partido Socialista del Ecuador) (1929, p. 424).
4. La necesidad de establecer una profunda vinculación con las masas, objetivo correcto que motiva las formas particulares de acción política intentada por los peruanos, presupone necesariamente la formación de un partido comunista y de una “serie de organizaciones paralelas del partido en que se pueden reunir a las masas” (1929, p. 427). ¿Cuáles eran esas organizaciones paralelas *del* partido? Codovilla las detallaba así: “Los bloques de obreros y campesinos pueden constituir organismos de frente único y de alianza de las diversas capas sociales interesadas en la lucha contra el imperialismo, pero esos mismos bloques deben estar constituidos por adhesiones colectivas, de manera que sean organismos de frente único y *no se transformen en partidos de varias capas sociales*. Las Ligas campesinas, las Ligas antimperialistas, el Socorro rojo internacional, los Amigos de Rusia, etc., deben ser las diversas agrupaciones de masas, en cuyo seno podrían actuar, conjuntamente con las masas laboriosas, *los elementos antimperialistas que no pueden actuar en el partido del proletariado*. Pero para que esas mismas organizaciones de masas tengan una línea política revolucionaria, se presupone la existencia de un partido comunista ilegal, que dé la línea para toda su labor” (1929, pp. 430-431; énfasis del autor). De este modo, y adaptando las formas propias de institucionalidad del movimiento de masas a los moldes ya preparados previamente por la Internacional se lograba controlar todo el movimiento sin correr “el riesgo de trabajar en provecho de nuestros enemigos”, enemigos que no podían menos que ser todos aquellos que cuestionaran este tipo de estructuración de la multiplicidad de requerimientos y de tendencias propias de las masas populares.

5. Que el proyecto de organizar a un partido compuesto de tres clases sociales: proletariado, campesinos, y algunas capas de la pequeña burguesía, al introducir en el interior del partido las contradicciones propias de esa diversidad social, acabaría por aniquilar “la voluntad de nuestros compañeros de mantener su carácter clasista” (1929: 429). Los elementos liberales burgueses y los intelectuales tomarían la dirección de ese partido, lo transformarían en un organismo de “oposición legal” al gobierno y utilizarían la influencia adquirida entre las masas por el partido para desviarlas del camino de la revolución. El hecho de que los delegados peruanos a la conferencia se mostraran “dispuestos a hacer algunas concesiones a nuestro punto de vista”, eliminando a la pequeña burguesía como sector social constitutivo en parte de la nueva organización, “no cambia la composición social del partido y el error político persiste”, afirma Codovilla (1929, p. 428). Lo cual permite deducir que, según el criterio de la Internacional, la incorrecta composición social del partido se mantenía por la presencia en él del campesinado y de los intelectuales.

Por una parte, la IC mantiene una caracterización profundamente negativa de la pequeña burguesía, a la que se le niega cualquier tipo de capacidad de comprensión de la lucha de clases del proletariado y a la que sus intereses sociales la conducen inexorablemente a la traición o a la defección cuando la revolución comienza a abrirse paso. Por el otro lado se cuestiona la posibilidad de existencia de una potencialidad revolucionaria propia de la masa campesina, excluyendo *per se* la perspectiva de un bloque social en la que el campesinado pudiera desempeñar el papel de fuerza revolucionaria inmediata. La idea del bloque obrero-campesino, aunque formalmente se mantiene, encubre en realidad una concepción simplemente manipuladora de la dirección de las Ligas campesinas por el Partido Comunista. Excluida la pequeña burguesía y negada la autonomía del mundo rural, la crítica central contra el proyecto mariateguiano debía apuntar a su aspecto más peligroso, a su propósito de incorporar a los intelectuales. “El solo hecho de querer atraer a los intelectuales –dice Humbert Droz– demuestra que el Partido Socialista tendría una base y una composición, social distintas a la de un verdadero partido comunista. Hay que tener

en cuenta otra posibilidad: es posible que durante algún tiempo, los pequeñoburgueses y los intelectuales, sean disciplinados; pero en el momento decisivo, traicionarán, como ha pasado siempre, y es preciso precavernos de ese peligro” (1929, p. 432). La actitud de los dirigentes de la Internacional reflejaba el estereotipo del intelectual como “traidor”, o por lo menos siempre proclive a la traición, característico de la visión sectaria y obrerista de los movimientos obreros de la época y en particular de los comunistas (El esquemático desprecio por los intelectuales y por los grupos estudiantiles más avanzados, agudizado al máximo en la etapa del llamado “tercer período” (1928-1933) se manifestó en el relegamiento cada vez mayor a que se sometió a los intelectuales de los puestos dirigentes partidarios. Un prejuicio celosamente sostenido por la Internacional exigía, por ejemplo, que el puesto de secretario general del Partido fuese ocupado por obreros, aunque ellos no estuvieran en condiciones de desempeñar efectivamente tal función). El rechazo de la virtualidad revolucionaria del estrato intelectual rebelde y patriota, por lo general de extracción pequeñoburguesa, vinculado a la tradición nacional y popular, en las condiciones latinoamericanas no podía dejar de implicar el mantenimiento de ciertas características económico corporativas de una clase tan débil y tan pobre en elementos organizativos, una clase que, como recordaba Gramsci en un trabajo dedicado entre otras cosas a combatir la concepción sectaria de los comunistas italianos, “no tiene ni puede formarse un estrato propio de intelectuales sino muy lentamente, muy fatigosamente, y solo después de la conquista del poder estatal” (Gramsci, 1977, p. 326).

El rechazo de la predilección por la acción directa y por el gesto heroico, del romanticismo “libertario” y del individualismo que caracterizaban el estilo de pensamiento y de acción de los movimientos antimperialistas latinoamericanos y de sus militantes, tratando de contraponerlos a las virtudes de la rígida disciplina anónima y de un cierto economismo del “estilo obrero”, que solo existía en las representaciones de los comunistas, concluyó en un desconocimiento gravoso de su insuprimible función en la sociedad. Separados del mundo intelectual, los partidos comunistas se vedaron a sí mismos la conquista de un estrato

social sin el cual la tarea de hacer del proletariado o de la fuerza social que representa su perspectiva la fuerza ideológica y política *hegemónica* de la sociedad se convierte en un imposible. Excluyéndolos, transformándolos en el típico caso de “elementos antimperialistas que no pueden actuar en el partido del proletariado” –como afirmó Codovilla, quien era, en última instancia, un intelectual–, facilitó el traspaso no molecular, sino orgánico de las capas intelectuales a las experiencias políticas de corte nacional-antimperialista y populista que tiñen la vida de nuestro continente desde la década del treinta en adelante (Secretariado Sud Americano de la Internacional Comunista, 1929).

“Al sobrevalorar la importancia los factores espirituales” en la caracterización del comportamiento político de las clases sociales, según la acusación que les dirige González Alberdi (1929, p. 477), la perspectiva política en que intentaban colocarse los peruanos desplazaba el reduccionismo de clase fundante del análisis de la Internacional, para tratar de encontrar en la psicología política, o más bien, en la tradición nacional, en la historia nacional, las características esenciales de las fuerzas sociales del Perú. El hecho de que en el caso peruano la aristocracia y la burguesía criollas no se sintieran solidarias con el pueblo por el lazo de una historia y de una cultura comunes desempeñaba un papel fundamental en todo el razonamiento de Mariátegui y en su manera *distinta* de abordar el problema de la historia y de la cultura nacional, y por lo tanto de los intelectuales.

6. Finalmente, una crítica más que hacía la Internacional a las posiciones peruanas era la creencia de que un programa máximo y mínimo que contuviera implícitamente una propuesta socialista, pero implementado por un partido no bolchevique, y “en una palabra, con todas las características de un partido socialdemócrata” (1929, p. 430), habría permitido que el proletariado diera un gran paso hacia su evolución y educación política, aunque como fruto de la propia dinámica política dicho partido escapara al control de los comunistas. Para la Internacional esto constituía un craso error, porque al proletariado solo puede educárselo si se le demuestra “que toda nuestra acción, por pequeña que sea, tiende siempre a un solo fin: a la revolución.

Para eso no se precisan ni programas máximos ni mínimos; basta el programa comunista que es el de la revolución social". "Hay que hacer comprender –dice Codovilla– a las masas que el único partido capaz de dirigirlas a la revolución y al triunfo es el Partido Comunista, que debe estar formado por una sola clase: el proletariado rural y urbano, única fuerza social capaz de realizar la revolución" (1929, p. 430). Aunque los peruanos, sin duda presionados por el clima adverso predominante en la conferencia, cambian el programa aprobado en 1928, y lo sustituyen por el preparado por la célula de París dirigida por Eudocio Ravines, la Internacional le critica sobre todo la propuesta "reformista" de municipios obreros y campesinos y la ausencia de una propuesta de gobierno obrero-campesino como exigencia de poder. Si recordamos que desde varios años antes la consigna del gobierno obrero-campesino era el principio vertebrador de la estrategia y de la táctica de la Comintern, su ausencia en el programa peruano no podía deberse a ningún olvido sino al soslayamiento de hecho de la temática del poder, quizás por considerarla fuera o más allá de los objetivos posibles. En tal sentido, y coherentemente con esto, la propuesta de las municipalidades obreras y campesinas estaba mostrando la presencia de un campo de acción conquistable en las condiciones nuevas creadas por la prevista caída de Leguía.

Estas son las principales críticas que en la conferencia se le hicieron a la delegación peruana en lo referente a las características de la organización política. Aunque esta defendió con perseverancia sus posiciones, no siempre, o quizás muy pocas veces, lo hizo con una argumentación plenamente coherente con el sentido de la hipótesis mariateguiana. El tono que adoptó fue defensivo, tratando de encontrar argumentos en su favor dentro de la propia lógica del discurso de la IC. Todo lo cual plantea un nudo de problemas difícil de desentrañar porque la muerte de Mariátegui implicó también el fracaso de su propuesta, y por tanto el no desplegamiento de sus propuestas, aunque ese fracaso estuvo inscrito en los hechos aun antes de la desaparición de aquel. Solo podemos aventurar algunas afirmaciones a modo de pistas para indagaciones posteriores. Es posible que los peruanos hayan adecuado sus

posiciones al clima imperante en la conferencia, tratando de disminuir al máximo las zonas de fricciones con la Internacional, sin embargo la tozudez con que se mantuvieron en sus posturas nos permite pensar más en el profundo respeto que tenían por Mariátegui que en un conocimiento plenamente cabal de los elementos fundantes de sus elaboraciones; elaboraciones que, por otra parte, estaban en ese período de investigación en que aun no están definidos claramente sus conceptos. La necesidad de diferenciarse del Apra y de mantenerse en el terreno de la Comintern, pero manteniendo al mismo tiempo su plena solidaridad con las propuestas de Mariátegui, propuestas que eran aceptadas antes que, probablemente, del todo compartidas, son factores lo suficientemente consistentes como para explicar el comportamiento “defensivo” del grupo peruano. Otro elemento a tener en cuenta es la aproximación cada vez mayor a las posiciones de la IC que se estaba operando en algunos miembros del grupo mariateguista, como Ravines, y el propio Portocarrero. “Ya hemos batallado en Moscú con el compañero Zamora acerca del rol del Apra, pero una vez que se hubo convencido, defendió el punto de vista de la Internacional Comunista, frente a los demás compañeros” (dice Humbert Droz; citado en Secretariado Sud Americano de la Internacional Comunista, 1929, p. 431). Por último, el desaliento que lógicamente debía suscitar entre el grupo peruano el saber hasta dónde el proyecto concitaba la oposición de la Internacional, hecho que sumado al jaqueo persistente del Apra, a las difíciles condiciones políticas imperantes en el Perú y a la debilidad del movimiento social en proceso de vertebración, mostraba las elevadas probabilidades de fracaso que él conllevaba. Y señalamos esto último porque hay fuertes razones para pensar que ese desaliento embargó también a Mariátegui, quien significativamente proyectó abandonar el Perú para proseguir su labor intelectual en el clima cultural y político más favorable de Buenos Aires, en vísperas de acontecimientos que la Internacional y los propios peruanos se empeñaron en concebir como “revolucionarios” y de los que él, muy probablemente, descreyó¹⁹.

19. En tal sentido me parece totalmente acertado el juicio de Basadre: “Ahora bien, lo que no está claro es si, con su viaje proyectado a Buenos Aires, quiso acentuar sus actividades de escritor sobre las de

V

Hemos visto de manera sucinta las críticas que la Comintern dirigía contra el proyecto de Mariátegui. Pero si tales críticas abarcaban un campo de problemas más amplio que el de las declaraciones programáticas del nuevo partido, lo cual presupone la inevitable presencia de zonas de sombras solo posibles de iluminar mediante la incorporación de una documentación considerablemente más rica de la que actualmente disponemos –*vg.* los archivos del Partido Comunista del Perú aún no abiertos a los investigadores en el caso altamente improbable de que hubieran sido devueltos por los soviéticos–, ¿cómo podemos reconstruir de una manera aproximada dicho proyecto? ¿Hasta qué punto las críticas que se le dirigían eran correctas o no? ¿En qué medida los documentos elaborados por Mariátegui, en especial el acta de constitución del PS, la declaración programática y los estatutos, etc., expresan realmente y de manera cabal su pensamiento, o son solamente documentos “diplomáticos”, es decir mediados por la necesidad de la diferenciación con el Apra y del reconocimiento de la Comintern? Y a su vez, ¿hasta dónde ese pensamiento era tan claro como para fundar teóricamente una “autonomía” que nosotros solo podemos deducir de sus resistencias? ¿Qué relación de retroalimentación es posible establecer entre este costado “político” de su reflexión, donde el énfasis está puesto cada vez más, desde 1928 en adelante, en el reconocimiento de la primordialidad leninista como fundante de la nueva organización, y el costado más genéricamente “cultural”, en el que sigue reivindicando hasta el final la excepcional importancia de filones ideológicos absolutamente exteriores –y antipódicos– a la tradición de la III Internacional? A pesar de la considerable cantidad de material escrito sobre el tema debemos reconocer que se han dado muy pocos pasos más allá de lo ya dicho por Martínez de la Torre en sus *Apuntes* (1949 [1947]: T. II). Es posible que uno de los caminos de salida del

organizador político y social. Al intentar pasar de aquellas a estas, había sido rudamente golpeado por las consignas internacionales de entonces, por los intereses, los planes y los esfuerzos de otros hombres más poderosos que él” (Basadre, 1970, p. 354). Las cartas a Glusberg de esa etapa confirman que quienes preparaban en Buenos Aires su instalación eran los intelectuales argentinos a los que desde años atrás estaba vinculado y no precisamente el Partido Comunista (Martínez de la Torre, *op. cit.*).

impasse interpretativo –hasta tanto no se produzca una ampliación considerable de la documentación existente, de la que no habría que excluir el hallazgo del original extraviado– resida en colocarse fuera del marco referencial de la Comintern, y por tanto del “marxismo-leninismo”, para analizar desde el itinerario ideológico y político del propio Mariátegui, desde la “continuidad” de su pensamiento, todo el proceso que desemboca en la formación del partido socialista. De ese modo se torna explicable, en los mismos términos de “su” marxismo, de “su” leninismo, “su” pertinaz resistencia a adoptar las modalidades teóricas, estratégicas, políticas y organizativas de la Internacional Comunista; su “opacamiento” luego de la crisis que indudablemente debe haber afectado a la novel organización con los resultados de la Conferencia de 1929 y su decisión final de privilegiar su actividad de educador y de formador de una nueva cultura política al resolver trasladar *Amauta* a Buenos Aires.

Cuando enfatizo la necesidad de instalarnos en la continuidad de su pensamiento, no pretendo negar la existencia en él de mutaciones, de “saltos” producidos a consecuencia del enorme campo de intereses intelectuales en que se desplegaba su actividad teórica y política. Simplemente me instalo en un lugar desde el cual pueden evidenciarse con mayor claridad ciertas constantes de su pensamiento y explicarse con mayor rigor las *formas concretas* que adoptó en Mariátegui la recomposición teórica y política de tanta diversidad de fuentes. Colocándonos en esta perspectiva su “heterodoxia” constituye una virtud, y no una limitación, sus “ismos” los instrumentos conceptuales de mediación para poder inteligir la morfología que adoptaba en Perú el proceso de organización de las masas populares. La heterodoxia de las posiciones de Mariátegui con respecto al problema agrario, por ejemplo, aunque están pensadas por un hombre de débil formación marxista, que ignoraba elementos importantes del leninismo, poderosamente influido por concepciones sorelianas, o crocianas, o nietschianas –y la lista podría ampliarse bastante– son incuestionablemente socialistas y revolucionarias, y en cuanto tal aproximables al marxismo. Si el problema deja de ser considerado desde el punto de vista burdamente idealista de la adecuación de la realidad a un esquema preestablecido de propuestas rígidas –como hacían los comunistas– para considerarlo desde el punto de

vista de las condiciones en que en Perú podía formarse y desarrollarse una voluntad colectiva nacional y popular, Mariátegui nunca aparecería más marxista que cuando se funda en el carácter peculiar de la sociedad peruana para establecer una acción teórica y política transformadora. No podemos criticarle entonces que en su actitud frente al movimiento indigenista, y más en general frente al proceso de confluencia de la intelectualidad radicalizada y de las masas populares peruanas, Mariátegui se valga de la teoría soreliana del mito para tratar de encontrar en esta las categorías con que pensar las condiciones de su expansión. Lo que debemos preguntarnos, más bien, es qué ausencias había en el marxismo de la III Internacional para que dicho problema solo pudiera ser dilucidado apelando a Sorel y no a Marx. Si en todas estas elaboraciones de Mariátegui podemos encontrar el eco de las mismas preocupaciones que condujeron a Gramsci a formular categorías claves de su teoría de la hegemonía como la de “bloque histórico”, y si es fácilmente individualizable el origen soreliano de esta última, la pregunta de por qué Sorel y no Marx solo puede ser respondida si eludimos el razonamiento tramposo de las “influencias” para dilatar hacia la propia teoría el campo de dilucidación.

Es evidente que la temática de la alianza de la clase obrera con el campesinado es de estricta raigambre leninista²⁰, y constituye el campesinado el presupuesto de una acción revolucionaria socialista en todos aquellos países donde la presencia del campesinado es relevante. Nadie puede dudar de que este es el caso concreto del Perú. Pero para transformar esta categoría política en una realidad política, era necesario dilucidar las formas concretas que en Perú asumía o podía asumir el proceso de confluencia de un proletariado apenas en formación y un campesinado

20. En el Coloquio de Culiacán (s.f.), mi amigo Robert Paris objetó, con toda razón, la exactitud histórica de esta formulación. La temática de la formación de un bloque social basado en la confluencia de la clase obrera con el campesinado estaba instalada en el movimiento social ruso aun antes del propio Lenin, quien es más bien uno de sus propugnadores antes que su creador. Y no solo en el mundo obrero e intelectual, sino fundamentalmente en un partido que, como el socialista revolucionario, expresaba los intereses del campesinado radicalizado. Sin embargo, sin desconocer la importancia historiográfica y política de esta observación, que modifica profundamente una interpretación ya consolidada, hay que reconocer también que esta temática penetra en las luchas sociales del mundo no ruso vinculada a la propuesta leninista, y como parte inescindible y determinante de sus contenidos esenciales.

fundamentalmente indígena, hecho que, como es obvio, impedía cualquier tipo de traslación mecánica del plano categorial al plano político. La Internacional Comunista instó a los socialistas peruanos a resolver este problema de la misma manera que intentaban resolverlo los demás partidos comunistas. La constitución del Partido Comunista y el encuadramiento de las masas campesinas en el interior de las instituciones creadas desde fuera de esas masas. En Mariátegui, en cambio, la resolución de ese problema exigió una reconstrucción histórica de la sociedad peruana. El formalismo característico del pensamiento de la Comintern –por lo menos en el período que estamos considerando– no necesitaba de la historia para aplicar sus fórmulas universales. Y es por eso que resulta vano buscar en las casi 400 páginas de las actas de la Conferencia de 1929 cualquier tipo de recurrencia a la historia nacional de cada pueblo para fundar las propuestas políticas. Excepto, claro está, el esfuerzo excepcional, único, de los delegados peruanos. Resulta también tarea vana buscar en las publicaciones oficiales u oficiosas de la Internacional algún eco de la publicación de los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui, 1928/1984). Para la Internacional Comunista, Perú, América Latina y todo el mundo colonial o semicolonial eran idénticos. “Para ‘justificar’ la creación de ese partido [socialista] –dice Codovilla– los compañeros llaman a reflexión al Secretariado sobre las condiciones ambientes y diríamos –para utilizar una expresión ya clásica– sobre la ‘realidad peruana’. Indiscutiblemente, toda táctica debe ser adaptada a las condiciones peculiares de cada país. ¿Pero es que las condiciones del Perú se diferencian fundamentalmente de las del resto de los países de América Latina? ¡Absolutamente no! Se trata de un país semicolonial como los otros” (Martínez de la Torre, op. cit., p. 428).

Al desprecio por el reconocimiento del campo nacional que caracterizó a la Internacional, y que explica su negativa a reconocer como campo político de indagación la historia nacional de cada pueblo²¹, Mariátegui

21. Recordemos que en la Conferencia de 1929 se cuestionó la propia existencia del Perú como nación, o como nación en formación al afirmar un vocero de la Internacional que sus fronteras como tales constituían algo puramente artificial, juicio que era extendido indiscriminadamente al resto de los países latinoamericanos. Sobre este tema en particular, lamentablemente no he podido utilizar para mi trabajo dos contribuciones de fundamental importancia presentadas en el Coloquio de Culiacán (s.f.): Oscar

contrapuso una búsqueda obsesiva en el pasado histórico del Perú de los elementos de su regeneración nacional, de su peruanización. De allí que pudiera arribar a la conclusión de que la consigna leninista de la alianza obrero-campesina en las condiciones concretas del Perú asumía la forma históricamente particular de una alianza del proletariado con las masas indígenas. Pero la confluencia de ambas fuerzas sociales solo resultaba posible si el bloque agrario gamonalista era destruido a través de la creación de organizaciones autónomas e independientes de las masas indígenas idea que, por lo que anotamos más arriba, era radicalmente opuesta a la de la Internacional. La fracturación del bloque intelectual que excluyó al mundo indígena del espíritu público de la sociedad peruana, el surgimiento de una tendencia objetivamente de izquierda, que colocada en la perspectiva de las masas indígenas, mantuvo una actitud comprensiva frente a la emergencia de las luchas obreras, fueron reconocidos por Mariátegui como hechos de fundamental importancia. Y es por eso que pudo afirmar que la creación del grupo intelectual proindigenista Resurgimiento anunciaba y preparaba una profunda transformación nacional, lo cual, como es sabido, lo obligó a sostener una áspera polémica con Luis Alberto Sánchez. Frente a la descalificación que este hacía del grupo valcarciano, defendió violentamente a un movimiento que en su opinión habría de coincidir con el de la clase obrera. La “cuestión campesina” en Perú se expresaba, según Mariátegui, como “cuestión indígena”, o dicho de otro modo, se encarnaba en un movimiento social concreto y determinado, y de su capacidad de irrupción en la vida nacional como una fuerza “autónoma” dependía la suerte del socialismo peruano²². Es en esta confluencia o recomposición de indigenismo y socialismo donde está el nudo esencial, la problemática decisiva, el eje teórico y político en torno al cual Mariátegui articuló toda su obra de crítica socialista de los problemas y de la historia del Perú y sus esfuerzos encaminados a la constitución de un movimiento político de transformación que debía encontrar en el Partido Socialista del Perú su animador.

Terán “Latinoamérica: naciones y marxismos” y Carlos Franco “De la nación al partido”.

22. Sobre este tema véase mi Introducción al volumen colectivo *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (AA. VV., 1978, pp. XLIII-LVI).

Vemos aquí desplegarse una tentativa inédita por convertir al socialismo en la expresión propia y originaria de las clases subalternas en la lucha por conquistar su autonomía histórica. La esperanza en una transformación revolucionaria, que en el mundo indígena aparecía como la prolongación de un pasado de grandeza, sintetizada en la idea de socialismo, podía convertirse en el mito sin el cual la formación de los grandes movimientos populares se convierte en un imposible. Peruanizar el Perú significaba por ello realizar al Perú como una nación socialista. La fractura del movimiento renovador que tenía en *Amauta* su principal centro de agregación significó el primer golpe serio contra este proyecto. No pudiéndolo evitar y obligado por las circunstancias a apresurar la formación de un organismo político, trató por todos los medios de que su propuesta programática, la composición social de su militancia, la característica organizativa de sus núcleos de base, el tipo de sus relaciones con la Internacional fueran lo suficientemente amplios como para impulsar y no constreñir el movimiento social en maduración. Por su formación teórica y por el exacto conocimiento que tenía del escaso desarrollo de la experiencia histórica de las masas peruanas, intuyó que el momento del partido político debía ser un *resultado*, antes que un *presupuesto* de las luchas de masas, que los puntos de condensación y de organización de la experiencia histórica de esas masas constituirían la trama a partir de la cual, y como un producto propio de la voluntad colectiva en formación, emergía un nuevo organismo político, una nueva institución de clase donde se sintetiza toda esa experiencia histórica de luchas y se despliega en un programa concreto la irresistible tendencia de las masas a convertirse en el soporte de un nuevo proyecto de sociedad. El partido político debía crecer, no como un todo completo, sino en sus elementos constitutivos, en el *interior* del movimiento de masas en desarrollo, y solo en la relación con dicho movimiento el partido encontraba su razón de ser, la garantía contra una sectarización que lo llevara a encontrar en sí mismo las razones de su propia existencia. Estas reflexiones que creemos encontrar en el trasfondo de las actitudes de Mariátegui nos permite comprender el “retraso” con que el comunismo peruano se constituyó en partido, retraso que con justa razón la Internacional le atribuyó en forma exclusiva. Pero a su vez, nos muestra

cómo no obstante el movimiento crecía, las organizaciones sindicales y campesinas se formaban, la Confederación General de Trabajadores del Perú se constituía, *Amauta* y el nuevo periódico obrero *Labor* se difundían, ampliando sus relaciones con otros grupos intelectuales y obreros, es decir cómo iban surgiendo en el movimiento aún informe de las clases subalternas un conjunto de instituciones en las que se expresaba la voluntad organizativa de esas clases, aproximando el momento del surgimiento de un verdadero partido político revolucionario. Es claro que toda esta voluntad de lucha y de organización tenía un centro decisivo de agregación, que era concebido por Mariátegui como un grupo comunista, cuya función decisiva debía ser la de impulsor de la maduración de conciencia política, de ejecutante de una obra de preparación, de educación política, ideológica y organizativa de los cuadros del movimiento social. Solo la maduración de este movimiento estaba en condiciones de dar a luz el organismo político que lo expresara. Entre tanto la función de los comunistas debía ser la de preparar las condiciones de su formación, acentuando su labor de educación política y de organización del movimiento de masas. La política de la Internacional era incorrecta porque al intentar apresurar artificialmente la formación de un partido comunista creaba las condiciones para una división aún mayor que la operada por la actitud unilateral y divisionista de Haya de la Torre.

La formación del Partido Socialista, como organización que reúne en su seno la dirección del movimiento social constituido por el proletariado, las masas campesinas indígenas y las capas de intelectuales radicalizados, con un programa democrático radical y controlado por el grupo comunista dirigente, fue la respuesta que intentó Mariátegui para responder a esa triple exigencia de la realidad peruana: 1) la necesidad de disputar la orientación del movimiento social a un Apra en proceso de reconstitución en torno a Haya de la Torre; 2) la urgencia de encontrar una forma de vinculación “autónoma” con la Internacional Comunista; 3) las demandas políticas y organizativas del movimiento de masas. En esta estructura singular, que no creo pueda ser asimilada a organizaciones “interclasistas” sino más bien a esas formas nuevas insinuadas por los comunistas a mediados de los veinte –partidos obreros y campesinos–, los comunistas habrían podido desplegar, bajo la protección del

movimiento de masas y de la estructura legal del Partido Socialista, esa labor de formación de la conciencia política y de centralización de los mejores elementos del movimiento social imprescindible para acelerar la maduración del movimiento. Solo a partir de una situación tal un partido comunista en el Perú tendría una razón de ser.

Es precisamente a esta concepción, factible de ser detectada en la labor política e ideológica de Mariátegui, a la que yo denomino el “antijacobinismo” de Mariátegui, aproximable en muchos sentidos al Gramsci del período ordinovista. El rechazo de la caracterización de la revolución como un hecho político, antes que social; la intuición de la autonomía de los movimientos de masas frente al partido; el reconocimiento de la institucionalidad propia del proceso de organización de las clases subalternas, en cuya morfología se expresa su condición de clases *históricamente* –y no solo estructuralmente– situadas; la idea de un partido al que las masas, y no una voluntad externa a ellas, contribuye a formar, todos estos son los rasgos distintivos de un pensamiento radicalmente opuesto al que predominaba en la Internacional Comunista, pero también, y es bueno no olvidarlo, al que explícitamente aparecía en la concepción hayista del partido aprista en proceso de formación²³.

Es paradójico señalar que si hay alguien en quien el esquema leninista de organización influyó poderosamente ese alguien fue Haya de la Torre. Su concepción de la inorganicidad del movimiento espontáneo de las masas en los países no europeos, donde la no centralidad del conflicto burguesía/proletariado impide la presencia en la propia dinámica social de los instrumentos ordenadores de la transformación; su privilegiamiento del partido político como “organizador científico” del proceso y dirigido en forma vertical y centralizada por un jefe único; la serie de atributos de tipo mesiánico con que justifica su liderazgo indiscutido; la concepción de la disciplina política como absoluta supeditación al jefe, todos estos elementos que caracterizan la visión hayista del organismo político tiene serias reminiscencias leninistas y mussolinianas. Lo cual es bastante comprensible si recordamos que tanto la experiencia

23. Sobre la concepción de Haya de la Torre en torno al organismo político véase el análisis particularizado hecho por Carlos Franco en su trabajo ya citado (1979, pp. 271-277).

bolchevique, como la fascista –por esos años no todavía suficientemente identificada como de derecha– aparecían ante vastos sectores medios latinoamericanos como experiencias anticapitalistas y socializantes.

La violenta reacción de Mariátegui contra el proyecto hayista se explica también por su rechazo del jacobinismo a ultranza que se ocultaba detrás de un punto como el tercero del “Plan de México”. La formación de una *organización político militar* revolucionaria era radicalmente contrapuesta a su idea de un movimiento ideológico, político y de masas que por la inmadurez de la situación objetiva peruana y de la consolidación del propio movimiento estaba colocado fuera de un proyecto inmediato y concreto de *conquista del poder*. Y aquí creo yo encontrar la última –¿y por qué no?– la más decisiva de las diferencias entre la hipótesis mariateguiana y las de la Internacional y de Haya de la Torre. La ausencia en Mariátegui de la *temática del poder*, sobre la cual nunca se ha reparado suficientemente, quizás porque inconscientemente los comunistas aceptaron la polaridad afirmada por los apristas de un Mariátegui ideólogo puro colocado al margen de la política concreta, frente a un Haya de la Torre obsesionado por la toma del poder –polaridad que, vista desde esta perspectiva, nos remite a esa imagen exterior del soreliano y del leninista–, solo puede ser entendida cabalmente si aceptamos la misma explicación que da el propio Mariátegui en su carta al grupo de México cuando sostiene que de ninguna manera podía permitir que un movimiento *ideológico* de la magnitud del que se estaba formando en el Perú fuera *abortado* por el proyecto jacobino de Haya. Valdría la pena insistir sobre esta caracterización del movimiento social peruano como esencialmente “ideológico” (las palabras son suyas) porque en mi opinión pone claramente de relieve la aguda comprensión que tenía Mariátegui del movimiento histórico y social por el que atravesaba la sociedad peruana, y a la vez del grado de paciencia, tenacidad y claridad que se requería para que la construcción del movimiento político de masas no fuera triturado (o, como él dice, “abortado”) por hechos no suficientemente valorados en sus consecuencias y que provocaran, por lo tanto, una crisis social y política incapaz de ser aprovechada por una fuerza aún débil y en formación como era la que él se esforzaba por crear.

Por eso cuando afirmo que es imposible encontrar en Mariátegui una temática del poder, quiero decir simplemente que frente al Gobierno de Leguía (gobierno que, como muchas veces se ha señalado, para aniquilar políticamente a los partidos opositores, permitió tácitamente las críticas a los regímenes pasados)²⁴ sostuvo una inteligente política de aprovechamiento de las fisuras del régimen para estructurar el movimiento. Una política “de poder” presupone necesariamente un programa de alternativa, pero una alternativa para aparecer como tal debe prever de manera concreta los procesos reales a través de los cuales la organización política que la propone será apta para efectuar, *en un tiempo razonablemente previsible*, un desplazamiento de fuerzas suficientes como para imponer precisamente el relevo del poder y su gestión. ¿Es posible encontrar en los escritos mariáteguianos de 1928-1930 reflexiones más o menos significativas sobre todos estos temas? ¿Podemos hablar de la presencia en el Partido Socialista de un programa de transición donde aparecieran claramente delimitados los fines de esta transición, las fuerzas que lo alimentan, las proposiciones concretas sobre las cuales se articula, la relación entre el programa y las *posibilidades* de realización? Creo que nada de esto aparecía, porque Mariátegui estaba instalado en otro terreno, en el terreno que él definía como “ideológico” y que en otra parte yo a mi vez me permitía definirlo como “fundacional” vale decir, en ese lugar donde el grito aislado no cuenta, “por muy largo que sea

24. Cf. Macera (1977, p. 79). En torno a este tema controvertido de la actitud de Mariátegui frente a la coyuntura política peruana de los años veinte, y más en particular sobre el gobierno de Leguía, tiendo a pensar exactamente como Basadre (1978, pp. 200-201) cuando afirma que “para Mariátegui, combatir a Leguía no era lo esencial, sino difundir ideas, preparar el ambiente ideológico para la ‘gran transformación’ y muchas fueron las veces que Mariátegui coincidió con el leguismo atacando a la oligarquía tradicional. Muy común es la tendencia a mirar solo el presente, a adoptar ante el hecho histórico que se tiene delante una actitud de enloquecimiento considerándolo algo así como un hecho definitivo del cual se va a acabar el mundo, [...] La acción genial puede acelerar el rumbo de la historia pero solo en la medida en que la época y el momento lo permiten. Algo de esto debió meditar o intuir seguramente Mariátegui cuya obra por lo mismo que no rozaba los intereses inmediatos y era de tipo estrictamente intelectual, carecía de fundamental importancia ante los ojos de Leguía y de quienes como él pensaban”. Cuando el desarrollo del movimiento social afectó al gobierno de Leguía, este hizo uso de todo el poder represivo del estado. Pero el hecho es que Mariátegui trató de construir una acción teórica y política que evitara un enfrentamiento que intuía catastrófico para el movimiento de masas. Sobre este tema valdría la pena de seguir reflexionando porque aquí creo que está una de las claves importantes para comprender su actitud frente a Haya de la Torre y también frente a la Comintern.

su eco; vale la prédica constante, continua, persistente. No vale la idea perfecta, absoluta, abstracta indiferente a los hechos, a la realidad cambiante y móvil; vale la idea germinal concreta, dialéctica, operante, rica en potencia y capaz de movimiento”²⁵.

Tanto la Comintern –a través de su Buró Sudamericano– como Haya de la Torre criticaron a Mariátegui esa ausencia del problema del poder a la que hacemos mención. Ambos acabaron por definirlo como un ideólogo con toda la carga peyorativa que en ellos tenía esta designación: el utopista vano que alimenta la esterilidad en la acción. Para Mariátegui el problema del poder no podía ser tematizado porque no estaba instalado en el horizonte político de las masas trabajadoras peruanas, ni existía por tanto un movimiento político de masas en condiciones de plantearlo como una tarea realizable. Para la Comintern y también para Haya, para que el poder pudiera ser “tomado” solo bastaba que existiera un organismo político lo suficientemente audaz como para coronar políticamente la irrupción destructiva de las masas en un momento concreto. Puesto el énfasis del análisis en la propia organización política, es lógico que la concepción insurreccionista que alimenta la estrategia de la Internacional Comunista por esos años tienda poderosamente a coincidir con la propuesta hayista de un organismo político y *militar* que a través del *pustch* rompa el muro de contención con el que las oligarquías autoritarias intentan frenar el movimiento inorgánico de las clases subalternas. Y porque se considera a dicho movimiento como “inorgánico” la relación entre organismo político y masas es siempre vista en términos “iluministas”, y por tanto “jacobinos”.

Creo encontrar en Mariátegui una visión –y el problema reside en saber hasta dónde ya había alcanzado a ser una concepción!– radicalmente distinta del “partido de la revolución”. Una visión que lo impulsaba a considerarlo no como un *presupuesto* de la acción, sino como un resultado de las luchas de las masas. Las vanguardias políticas más o menos “externas” a las masas que se planteaban la tarea de formar ese “partido de la revolución” (y pongo entre comillas esta expresión porque

25. Original Mariátegui (1928, p. 1). Tomado de Burga y Flores Galindo (1979, p. 193); libro al que lamentablemente tuve acceso solo después de concluido el presente trabajo.

la recupero en el sentido marxiano, antes que leninista) solo estarán en condiciones de realizar dicha tarea *desde el interior* de un movimiento de masas autónomo y organizado en una red de estructuras organizativas reivindicativas y políticas a la vez, estimulando el desarrollo de ese movimiento, combatiendo sus momentos corporativos, elevando los niveles de conciencia de las vinculaciones entre la lucha local y el movimiento general, o dicho de otro modo, generalizando las experiencias de lucha y creando las condiciones para nuevos avances. De este modo el crecimiento del propio movimiento se va configurando como una *alternativa social*, y no solo política, al sistema. Si el proceso de constitución del movimiento social es concebido de esta manera –y existen suficientes elementos para afirmar que así ocurría con Mariátegui– un partido o una organización política que se considere verdaderamente revolucionaria no puede concebirse a sí misma como una típica organización “bolchevique”, sino como un organismo de nuevo tipo, cuyas formas organizativas precisas no pueden ser trasladadas de procesos revolucionarios de otros momentos o de otros países, sino creadas a partir de las exigencias y de las características de luchas que son nacionalmente diferenciadas (con todo lo que esto implica) y a partir de un grado determinado de organización del movimiento de masas.

Son todas estas ideas las que encontramos viviendo en el horizonte ideológico y político mariateguiano. El hecho de que no hubieran madurado plenamente no solo derivan de lo prematuro de su muerte, y de la gelatinosidad del proceso social peruano, sino también de que para que pudieran abrirse paso era preciso hacer estallar el modelo revolucionario constituido y difundido hegemónicamente por la III Internacional. Tuvieron que ocurrir demasiadas cosas en el mundo para que hoy se pueda intentar un análisis crítico de todo ese movimiento de tan extraordinaria significación, no obstante sus serias limitaciones ideológicas, teóricas y políticas. Mariátegui no las vivió pero por razones que siempre resultan extremadamente útiles indagar su pensamiento apuntaba a un horizonte sorprendentemente próximo al de hoy.

Creo que una perspectiva crítica como en la que estamos colocados puede permitirnos explicar por qué hasta el fin de sus días Mariátegui insistió, contra la opinión de algunos de sus colaboradores y la presión

irrefrenable de la Comintern en el carácter socialista, popular y autónomo de la nueva organización que se propuso formar, y que solo se convirtió en comunista un mes después de su muerte y a costa de su fraccionamiento. Las dos direcciones en las que insistía Mariátegui: la de la dimensión popular del partido en cuanto que forma de organización política adherente a los caracteres distintivos de la sociedad neocolonial peruana, y la definición de los rasgos propios a través de los cuales debía expresarse la dirección política, y que ponía el acento fundamental en la permanencia y la extensión del movimiento de masa, fueron totalmente dejados de lado por un núcleo dirigente que, apoyado en la fuerza incontrastable de la Comintern hizo de la lucha contra el aprismo la razón de ser de su existencia política.

Bibliografía

AA. VV. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*, pp. XLIII-LVI. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 60.

Anderle, A. (1978). Comunistas y apristas en los años 30 en el Perú (1930-1935). *Acta Histórica*, Tomo 63, (Szeged).

Balbi, C. R. (1980). *El Partido Comunista y el Apra*. Lima: Herrera Editores.

Basadre, J. (1970). *Historia de la República del Perú*, Tomo 13, p. 354. Lima: Editorial Universitaria.

Basadre, J. (1978). *Perú: Problema y posibilidad*, pp. 200-201. Lima: Banco Internacional del Perú.

Béjar, H. (1980, febrero). Apra-PC 1930-1940. Itinerario de un conflicto. *Socialismo y Participación*, 9.

Bureau Sudamericano de la Internacional Comunista (1932, marzo). Las tareas de los partidos comunistas latinoamericanos en el frente ideológico. Buenos Aires: *mimeo*.

Burga, M. y Flores Galindo, A. (1979). *Apogeo y crisis de la República aristocrática*, p. 193. Lima: Ediciones Rikchay.

Carnero Checa, G. (1964). *La acción escrita. José Carlos Mariátegui periodista*. Lima: Amauta.

Confino, M. (1972). On Intellectual and Intellectual Traditions in Eighteenth and Nineteenth-Century Russia. *Daedalus*, p. 118.

Cornejo U. E. (1978). *Páginas literarias de José Carlos Mariátegui*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Deustua, J. y Flores Galindo, A. (1977). *Los comunistas y el movimiento obrero. Perú 1930-1931*. Lima: Dpto. de Ciencias Sociales, mimeo.

Di Simplicio, D. O. (1979, abril-junio). Sulle origini dell' intelligencija russa. *Studi Storici*, 20(2).

Flores Galindo, A. (1980, enero). Los intelectuales y el problema nacional. *Buelna*, 4-5, (Culiacán).

Franco, C. (1979). Izquierda política e identidad nacional. En AA. VV. *Perú: identidad nacional*. Lima: CEDEP.

Gargurevich, J. (1978). *La razón del joven Mariátegui*. Lima: Horizonte.

Garrels, E. (1976, enero-junio). Mariátegui, la edad de piedra y el nacionalismo literario. *Escritura*, 1, (Caracas).

Gramsci, A. (1956). *Lettere dal carcere*. Turín: Einaudi.

Gramsci, A. (1975). *Quaderni de carcere*, Vol. III. Turín: Einaudi.

Gramsci, A. (1977). Algunos temas sobre la cuestión meridional. En J. C. Portantiero, *Los usos de Gramsci*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 54.

Gramsci, A. (1980). *Antología*. México: Siglo XXI.

Haya de la Torre, V. (1927/1985). *Por la emancipación de América Latina*. En V. Haya de la Torre, *Obra completa*, Tomo 1. Lima: J. M. Baca.

Haya de la Torre, V. (1935/1985). *El antimperialismo y el Apra*. En V. Haya de la Torre, *Obra completa*, Tomo 4. Lima: J. M. Baca.

Herzen, A. (1961). *Il passato e i pensieri*. Milán: Feltrinelli.

Humbert Droz, J. L. (1929). Conferencia. Secretariado Sud Americano de la Internacional Comunista 1929 "El movimiento revolucionario latinoamericano". *La Correspondencia Sudamericana*, p. 431, (Buenos Aires).

Komintern. (1935). *Materialien über die Tätigkeit der Sektionen des Kommunistischen Internationale, Süd-und Karibich-Amerika*, pp. 484-485. En *Die Kommunistische Internationale vor dem VII Weltkongress*. Moscú; Leningrado: mimeo.

Lewin, M. (1977). *Economía e politica nella società soviética*. Roma: Editori Riuniti.

Lynch G. N. (1979, enero-junio). La polémica indigenista y los orígenes del comunismo en el Cusco. *Crítica Andina*, 3, pp. 40-41, (Cusco).

Macera, P. (1977). Reflexiones a propósito de la polémica del indigenismo. *Apuntes*, 3(6), 79.

Mariátegui, J. C. (1928, septiembre). Aniversario y balance. *Amauta*, 17, p. 1, (Lima).

Mariátegui, J. C. (1928/1971). Punto de vista antimperialista. En J. C. Mariátegui, *Obras completas*, Tomo 13: Ideología y Política. Lima: Amauta. Col. Ediciones populares.

Mariátegui, J. C. (1928/1984). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En J. C. Mariátegui, *Obras completas*, Tomo 2. Lima: Amauta. Col. Ediciones populares.

Martínez de la Torre, R. (1947/1949). Carta colectiva del grupo de Lima [fecha probablemente el 10 de junio de 1929]. En *Apuntes para una interpretación marxista de historia social del Perú*, Tomo 2. Lima: Empresa Editora Peruana.

Montesquieu, Ch. L. J. de Secondat. (1982). *Cartas persas*. Buenos Aires: CEAL.

Rouillon, G. (1975). *La creación heroica*, Tomo 1: La Edad de Piedra. Lima: Editorial Arica.

Sánchez, L. A. (1978). *Apuntes para una biografía del Apra*, Vol. 1. Lima: Mosca Azul.

Secretariado Sud Americano de la Internacional Comunista. (1929). El movimiento revolucionario latinoamericano. *La Correspondencia Sudamericana*, (Buenos Aires).

Terán, O. (1980, enero). Los escritos juveniles de Mariátegui. *Buelna*, 4-5, (Culiacán).

Togliatti, P. (1971). El leninismo en el pensamiento y en la acción de Antonio Gramsci. *Escritos políticos*. México: Era.

Tutino, S. (1968). *L'Octobre Cubano*. Turín: Einaudi.

Voltaire, F. M. A. (1978). *El siglo de Luis XIV*. México: FCE.

Weber, M. (1983). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Península.

La hipótesis de Justo

Escritos sobre el socialismo en América Latina*

Introducción: América Latina como una unidad problemática

La primera dificultad con que se enfrenta una tentativa de reconstrucción de las características distintivas del marxismo en América Latina reside en el propio campo geográfico presupuesto en el análisis.

¿Hasta qué punto las diversas formaciones sociales latinoamericanas constituyen un conjunto único posible de identificar con tal categoría?¹ La presencia en la historia de nuestros pueblos de una civilización, una lengua, una religión, un pasado comunes, ¿es suficiente para definir un complejo social único, con una identidad propia, de una fuerza tal como para que se imponga por sobre las profundas diferencias surgidas en más de siglo y medio de vida independiente de los Estados nacionales

1. Las variaciones históricas en la designación de las naciones surgidas de la desintegración del imperio español –y portugués– muestran la existencia de esa dificultad en el mismo vocabulario. De modo tal que podríamos ensayar una reconstrucción histórica de la constitución del objeto histórico “América Latina” estudiando simplemente la variación de sus designaciones. Véase en tal sentido la síntesis ofrecida por Aricó (1980, pp. 107-112).

* Extraído de Aricó, J. M. (1999). *La hipótesis de Justo*. Buenos Aires: Sudamericana..
Nota: [El ensayo] *La hipótesis de Justo* fue escrito en 1981 y obtuvo una Mención Especial en el Premio Internacional de Historia “J. L. Romero”. En la ocasión, el jurado estuvo integrado por T. Halperin Donghi, R. Morse, J. A. Oddone y G. Weinberg. “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano” fue publicado como introducción al volumen del mismo título, donde Aricó (1978) recopiló trabajos de distintos autores referidos a Mariátegui. El volumen apareció en la colección Cuadernos de *Pasado y Presente*.

que la integran? ¿Puede sostenerse con razones valederas la presencia continental de una suerte de comunidad de destino (en el sentido baue-riano) que unifique en un todo abarcable y definible una realidad indis-cutiblemente diferenciada? Una respuesta positiva a estas preguntas, que menosprecie sus niveles de problematicidad, conlleva el riesgo de conducir el análisis hacia el peligroso terreno de una tipologización de corte sociologista que destruya o silencie el tejido “nacional” en el que las historias diferenciadas de las clases obreras y populares latinoame-ricanas se constituyeron como tales. Pero el camino alternativo de en-fatizar las singularidades históricas y sociológicas de cada uno de los países que conforman ese no siempre claramente definible mundo de naciones que es nuestro continente, no acierta a explicar las razones de la permanencia del problema, el porqué de la pertinaz reiteración de la temática de la unidad latinoamericana. De un modo u otro, la existen-cia de un sentimiento latinoamericano en estado virtual o latente nos habla, sin duda, de algo más fuerte que nos remite a un patrimonio de experiencias comunes instalado en el inconsciente colectivo. El hecho de que este sentimiento de pertenencia haya reconocido históricamente momentos de virtualidad y de latencia indica, sin embargo, que ese con-junto histórico-social ambiguo y polivalente sufre procesos de consti-tución y de desconstitución, momentos de vida intensamente colectiva y unitaria y momentos de desintegración y ofuscamiento del espíritu continentalista.

La problematicidad de la categoría “América Latina” encuentra así su fundamento y su explicación en su necesidad de dar cuenta de una rea-lidad no preconstituida sino en formación, cuya morfología concreta no puede ser concebida como la “mundanización” de un *a priori*, sino como un producto histórico en prolongado proceso de constitución, pero que puede ser posible como tal por la presencia de un terreno histórico co-mún que se remonta a una matriz contradictoria pero única. El carácter asumido por la colonización europea y luego por la guerra de indepen-dencia, la decisiva impronta que las estructuras coloniales dejaron en herencia a las repúblicas latinoamericanas sin que estas pudieran aún hoy superarla del todo; el fenómeno común de la inclusión masiva en un mercado mundial que las colocó en una situación de dependencia

económica y financiera de las economías capitalistas de los países centrales; el papel excepcional desempeñado en nuestros países por los intelectuales en cuanto suscitadores y organizadores de una problemática ideológica y cultural común; las luchas que las clases populares, con todo lo ambiguo y diferenciado según las épocas históricas que tiene la expresión, entablaron por conquistar para cada uno de sus países y para todos en su conjunto un espacio “nacional” y “continental” propio, una real y efectiva independencia nacional, son todos elementos que contribuyen a *mostrar* la presencia de esta matriz única sobre la que se funda la posibilidad del concepto.

De todas maneras, y aun reconociendo la existencia de un filón latinoamericanista que en determinados momentos emergió con fuerte densidad histórica y con capacidad aglutinadora (la guerra de independencia, el proyecto bolivariano, el antimperialismo de fuerte tono anticapitalista de comienzos de siglo, el redescubrimiento de la unidad continental bajo la envoltura de la Reforma universitaria de los años veinte, el viraje latinoamericanista como producto de la fulgurante experiencia de la revolución cubana en los años sesenta), la imposibilidad de definir con nitidez la condición “latinoamericana” de nuestros pueblos remite a un problema más general cuya dilucidación tuvo profundas implicaciones sobre la “difusión” del marxismo en un contexto histórico diferente de aquel en que se constituyó como doctrina, y sobre el carácter que adoptó en algunas tentativas de recomposición teórica y política.

Para decirlo en pocas palabras, el problema surgía por la ubicación *anómala* de nuestra región en ese mundo dividido y cada vez más diferenciado entre los países capitalistas modernos y aquellos otros definidos como coloniales y atrasados que, desde el advenimiento del imperialismo en las últimas décadas del siglo pasado, se abre paso con una fuerza incontrastable. 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 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”. Más bien admiten una aproximación a Europa, a esa Europa de “capitalismo periférico” que Gramsci ejemplificaba con los casos de Italia, España, Polonia y Portugal, y en los que la articulación entre sociedad y Estado estaba fuertemente signada por la presencia de un variadísimo espectro de clases intermedias “que quieren, y en cierta medida logran, llevar una política propia, con ideologías que a menudo influyen sobre vastos estratos del proletariado, pero que tienen una particular sugestión sobre las masas campesinas” (Gramsci, 1971, p. 122)².

Una diferenciación neta respecto del mundo oriental y una búsqueda de identidad en la proximidad de Europa comportan, no obstante, un riesgo que el pensamiento social latinoamericano no ha logrado todavía hoy sortear con éxito, aunque la crisis de las formas teóricas de su resolución haya permitido alcanzar en el presente una aguda conciencia de la imposibilidad de resolver el problema en los términos en que históricamente se planteó. El riesgo está en que en la misma idea de “aproximación” subyace implícita la posibilidad de desplazar la comparación del terreno hasta cierto punto exterior de una semejanza hacia una relación más interna, más estructural, de identidad fundante de una evolución capaz de suturar en un futuro previsible los desniveles existentes. Al aproximarnos a Europa es lógico que acabáramos por pensar a nuestras sociedades como formando parte de una realidad destinada

2. Sobre los recaudos a que obliga la utilización de esta categoría de “capitalismo periférico” véanse las utilísimas consideraciones hechas por Juan Carlos Portantiero (1981, pp. 123-132). Refiriéndose a los países latinoamericanos arriba mencionados, Portantiero destaca que, más allá de los rasgos comunes que los aproximan a esas naciones europeas periféricas y de tardía maduración capitalista, en los primeros aparece con mayor claridad que en las segundas el papel excepcional desempeñado por el Estado y la política en la construcción de la sociedad. Aunque se trata de un Estado –aclara– “que si bien intenta constituir la comunidad nacional no alcanza los grados de autonomía y soberanía de los modelos bismarckianos o bonapartistas” (Portantiero, 1981, p. 127).

inexorablemente a devenir Europa. En tal caso, nuestra anomalía no requeriría de un sitio propio en la clasificación, puesto que solo indicaría una atipicidad transitoria, una desviación de un esquema hipostatizado de capitalismo y de relaciones entre las clases adoptado como modelo “clásico”. Pero en la medida en que un razonamiento analógico es por su propia naturaleza de carácter hipotético o, para decirlo de otro modo, contrafáctico, las interpretaciones basadas en la identidad de América con Europa, o más en general con Occidente, no representaban en realidad sino transfiguraciones ideológicas de propuestas políticas modernizantes. La dilucidación del carácter histórico de las sociedades latinoamericanas, como señala agudamente Chiaramonte (1975, p. 109), constituirá “una suerte de preámbulo al análisis del problema de su transformación”; en el fondo, y no siempre claramente explicitado, era el aspecto teórico del abordaje de un problema de naturaleza esencialmente política. No interesaba tanto la realidad efectiva como la estrategia a implementar para modificarla en un sentido previamente establecido.

Prácticamente desde el inicio de la vida independiente de sus naciones, la especificidad latinoamericana fue definida por los historiadores y políticos de la región –funciones ambas que no por casualidad fueron cumplidas en buena parte y hasta avanzado el siglo XX por los mismos individuos– en forma negativa, como una herencia colonial a superar. Y esto explica que la investigación se orientara fundamentalmente a explicar las razones de las desviaciones con respecto a un patrón de normalidad idealizado y que encontró en la historia distintos sitios de representación. Aunque Inglaterra y Francia fueron en las primeras épocas los ejemplos paradigmáticos, acabaron siendo los Estados Unidos el espejo en el que las jóvenes repúblicas latinoamericanas desearon reflejarse. Y

3. Es ese condicionante político el que explica su constante reiteración en la historia, en la medida en que su dilucidación era considerada como un prerrequisito para decidir el tipo de transformaciones a encarar en el presente. Sin embargo, este condicionante político que en los historiadores de fines de siglo aparece claramente explicitado se obnubila por completo con la introducción de una perspectiva marxista. La aplicación inadecuada de los criterios metodológicos del pensamiento marxista a un objeto histórico, cuya naturaleza intrínseca era apriorísticamente equiparada a la que permitió su elaboración y sus aplicaciones relevantes, conducía necesariamente a un error “que condicionó toda la historia de este problema y lo convirtió en un gran equívoco” (Chiaramonte, 1975, p. 111).

esto por el hecho de que esa gran nación “americana” graficaba de manera incontrovertible cómo una diversidad de origen podía conducir a un país americano a una diversidad de destino. Y aunque la reacción modernista cuestiona a comienzos de siglo el materialismo utilitario y maquinizado que pervertía la democracia tocquevilliana, no lo hacía para descalificar el ejemplo sino para asignar a la herencia cultural grecolatina y cristiana de América Latina la función de completarlo en una síntesis ideal confiada a los resultados del progreso evolutivo.

La ruptura del orden colonial fragmentó el vasto patrimonio de la historia cultural de nuestros pueblos haciendo emerger la pregunta por una identidad que no aparecía claramente inscrita en la lógica de hechos totalmente nuevos, contradictorios y, las más de las veces, desalentadores. El debate en pro o en contra de Europa no podía dejar de fundarse en proyectos o exigencias que encontraban su referente en la propia historia europea. Y si las corrientes liberales y democráticas propugnaban transformaciones que permitieran la conquista de la civilización, del progreso y de la libertad que visualizaban en las naciones capitalistas modernas, aquellas otras corrientes de raíz conservadora pugnan por el mantenimiento o la reconquista de estructuras económico-sociales y de poder alejadas del materialismo, de la ausencia de solidaridad, de proletarización de las masas y de perversión de la vida humana, de desorden social y revoluciones, de la aparición de fenómenos aterrorizadores bajo las formas de socialismo, comunismo, anarquismo, ateísmo y nihilismo, que descubrían en aquellas mismas naciones y que veían insinuarse en sus propios países. Si para los primeros debía ser tomado como ejemplo el nuevo orden social iniciado en Europa con la Revolución Francesa, y al que el terror provocado por la revolución de 1848 frenó en sus impulsos más radicales y democráticos, sin anular sus tendencias liberales moderadas, para los segundos, en cambio, la adopción de formas políticas que remedaban el absolutismo y que se alimentaban de ideologías fuertemente conservadoras y autoritarias podía constituir el único dique de contención para la marea jacobina que amenazaba destruir al mundo. La discusión, por tanto, no versaba sobre el apoyo o el rechazo de Europa, sino sobre cuál época de su historia podía servir de fuente de inspiración y de modelo a seguir.

Colocados en esta perspectiva, la historia del marxismo en América Latina puede ser analizada como formando parte de la historia de las diversas formulaciones teóricas y resoluciones prácticas que sucesivamente el pensamiento latinoamericano fue dando a este problema. Hecho que, bien mirado, constituye una demostración de cómo, aun en sus momentos de mayor exterioridad, el marxismo fue parte de nuestra realidad, aunque mostrara una evidente incapacidad para descifrarla en su conjunto y para convertirse –como postulaba Engels– en una expresión “originaria” de ella. Su suerte fue en buena parte la suerte corrida por todo el pensamiento latinoamericano, por lo que hablar, como aún hoy se hace, de su insuperable limitación “europeísta”, pretendiendo de tal modo contraponerlo a otras corrientes de pensamiento no sabemos por qué razones exentas de tal estigma, no es sino una forma extravagante y caprichosa de desconocer que el pensamiento europeo fue en América Latina un presupuesto universal por todos reconocido para sistematizar de una manera racional cualquier tipo de reflexión sobre su naturaleza y sus características definitorias. Y fue esta sin duda la razón que impulsó a una de las inteligencias más advertidas del problema a enfatizar, en la advertencia de un libro que signó una nueva estación del marxismo latinoamericano, que “no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos y occidentales” (Mariátegui, 1977b, p. 12). A partir de este reconocimiento, es posible sostener que el camino recorrido por el marxismo en América Latina, desde el carácter preferentemente difusivo que, como es lógico, tuvo en sus inicios, hasta el intento de adecuación a las nuevas condiciones de la sociedad argentina realizado por Juan B. Justo, y las tentativas de recomposición de sus formas teóricas y de sus propuestas prácticas ensayadas a fines de los años veinte –cuando el debate entre José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre hizo emerger por vez primera con rasgos diferenciados y logró describir en sus formas generales los problemas de la transformación que en estado práctico la revolución mexicana venía planteando desde 1910– debe ser visto no tanto como un resultado *necesario* de las dificultades insuperables de una ideología congénitamente inadecuada para pensar una realidad *excéntrica*, sino como el indicador de las limitaciones

prácticas, y como consecuencia también teóricas, de ese movimiento real representado por las clases trabajadoras en proceso de constitución desde fines de siglo.

La herencia histórica del movimiento obrero, no importa cuál sea la orientación ideológica que finalmente en él predomine, es siempre la expresión compleja y contradictoria de las distintas fases de una lucha de clases que opera en el interior del tejido histórico en el que la clase obrera se constituye como tal, crece y se autoorganiza. En cuanto forma teórica de este movimiento real, las limitaciones e incapacidades del marxismo para abrirse paso en el interior de esta nueva realidad remiten a dos campos de problemas que en América Latina fueron abordados y resueltos en la teoría y en la práctica de manera tal que el resultado no fue, en modo alguno, el previsto. La visión tan cara a ciertas corrientes marxistas de una determinación “socialista” de la clase obrera fue contradicha por una realidad que, como tal, no podía dejar de cuestionar los presupuestos sobre los que dicha visión se fundaba. Si socialismo y movimiento obrero son aún hoy en Europa dos aspectos de una misma realidad –por más contradictorias y nacionalmente diferenciadas que se evidencien sus relaciones–, en América Latina constituyen dos historias paralelas que en contadas ocasiones se identificaron y que en la mayoría de los casos se mantuvieron ajenas y hasta opuestas entre sí. Ni la historia del socialismo latinoamericano resume la historia del movimiento obrero, ni la de este encuentra plena expresión en aquella.

Esos dos campos problemáticos a los que hicimos mención se refieren en esencia a la *forma teórica* en que el marxismo se introdujo y difundió en América Latina, y a la morfología concreta y diferenciada que tuvo en nuestra región el proceso de constitución de un proletariado “moderno”. En nuestra opinión, es el segundo campo de problemas el más importante y hasta cierto punto el decisivo, puesto que fija las condiciones y modalidades de los niveles globales de la lucha de clases y por tanto la forma de la teoría. Y no podemos dejar de recordar que es precisamente aquí donde el marxismo latinoamericano mostró una notable incapacidad analítica, de modo tal que, en vez de representar las formas teóricas del proceso de construcción política de un movimiento social transformador, fue, en realidad, o un mero reflejo del movimiento

o una estéril filosofía de un modelo alternativo. Sin embargo, la naturaleza del presente trabajo nos obliga a analizar aquí el primero de los problemas, referido a la forma teórica del marxismo latinoamericano, en la experiencia concreta del primer intento de pensamiento y de acción por establecer una relación políticamente productiva entre teoría y movimiento social.

I. Para un análisis del socialismo y del anarquismo latinoamericanos

1. Obstáculos para la difusión del marxismo

Si la doctrina marxista logró difundirse y conquistar una presencia hegemónica, o por lo menos significativa, entre las clases trabajadoras europeas, venciendo la fuerte resistencia que le oponían otras corrientes ideológicas anarquistas, nacionalistas o democráticas, en América Latina este proceso debió afrontar además otros obstáculos inéditos y en buena parte aún insuperados. En primer lugar, la ausencia de un modo de producción dominante en el que la emergencia de una mano de obra libre y asalariada adquiriera los rasgos de tipicidad y el grado de generalización característicos de las formaciones capitalistas modernas. De ahí que, aunque el romanticismo social fuera un componente inseparable del movimiento independentista y de la formación de los Estados nacionales –lo cual habla de la facilidad con que las ideologías de transformación social penetraron en nuestra región–, el socialismo como pensamiento y como acción, y con él la difusión de concepciones de matriz marxista, solo comenzó a evidenciarse hacia fines de siglo, una vez que se hubo completado la abolición de la esclavitud en algunos de los países más avanzados, o que en otros las fuertes inmigraciones europeas hubieron creado una masa considerable de trabajadores libres. Sin embargo, la aparición en el escenario de las luchas sociales de las nuevas figuras del proletariado, de sus instituciones de clase y de formaciones políticas socialistas estuvo condicionada en buena parte por la inmadurez en el desarrollo de un capitalismo *industrial* de algún modo parangonable al de ciertos países europeos y también a las limitaciones

que caracterizaron el proceso de abolición del trabajo servil⁴. La imposición externa de las relaciones de producción capitalistas solo logró abrirse paso al precio de una imbricación atípica de formas productivas que mantuvieron hasta las primeras décadas del siglo XX la presencia, en algunos casos decisiva, del trabajo servil. Pero la coexistencia de trabajo servil y trabajo asalariado, si bien generalizaba formas de relaciones que permitían la reproducción del capital, establecía límites insuperables para la constitución de una clase obrera moderna. El resultado fue la marginalización de una parte sustantiva de la fuerza de trabajo, la limitación del peso del proletariado agrícola y el aislamiento frente al mundo rural de un proletariado de industria de por sí fuertemente minoritario y desplazado geográficamente hacia las zonas mineras y de la costa⁵. Lejos de conducir a una modernización y a una uniformación material de la diversidad de lo social existente, la introducción y el desarrollo del capitalismo en América Latina produjo una forma económica relativamente inédita caracterizada por la superposición del modo capitalista de producción sobre todas las formas anteriores y por la transformación de estas –sin su previa destrucción– en productoras de mercancías.

Las necesidades suscitadas por la explotación capitalista de nuestros recursos naturales demandaron la construcción de obras de infraestructura como ferrocarriles y puertos, al mismo tiempo que la creación de una incipiente industria de transformación en los ramos de minería, textiles, alimentación, vehículos. Con la relativa expansión de un industrialismo moderno y de la incorporación de la agricultura al mercado mundial, se fue constituyendo una masa de trabajadores sometidos a

4. "También la aparición del socialismo está frecuentemente condicionada por la abolición de este trabajo servil. Es en 1905, por ejemplo, o sea un año después de la abolición parcial de las corveas para los indígenas, cuando se constituye la primera organización socialista de Bolivia, la Unión Obrera Primero de Mayo. La creación formal del Partido Obrero brasileño, en 1890, siguió igualmente a la abolición de la esclavitud (1888). Y si el primer periódico obrero cubano, *La Aurora*, circuló desde 1865, la iniciativa de militantes como Enrique Roig San Martín o Fermín Valdés Domínguez fructificó, en el Congreso Obrero de 1892, solo después de la abolición definitiva de la esclavitud (1889)" (Paris, 1978, p. 166).

5. La ubicación geográfica desplazada hacia los puertos y zonas costeras del proletariado industrial y de servicios limitó fuertemente la posibilidad de expansión nacional de organizaciones socialistas que, como la argentina o uruguaya, habían logrado una relativa implantación entre los trabajadores urbanos. Sin embargo, las áreas de difusión de las corrientes políticas socialistas o anarquistas obedecen a muchas otras razones que no son simplemente las de las características estructurales de la fuerza de trabajo.

las más duras condiciones de trabajo –especialmente en los lugares de predominio del trabajo servil–, a una penosa explotación económica y a la negación de los derechos y garantías formalmente reconocidos por las constituciones “liberales” que las clases dominantes de las jóvenes repúblicas habían impuesto en sus países. A su vez, las demandas del mercado mundial en expansión y el déficit crónico de fuerza de trabajo en algunas regiones latinoamericanas condujeron a las clases dominantes locales a apresurar el proceso de formación de una masa de trabajadores libres mediante la inmigración masiva de mano de obra excedente europea o asiática en una magnitud tal que en países como la Argentina los inmigrantes constituyeron por muchos años la gran mayoría de los trabajadores de la ciudad y del campo. Y este componente extranjero habría luego de gravitar sobre las características y la ideología del proletariado de las zonas de inmigración masiva (Argentina, Brasil, Uruguay, etc.) contribuyendo a darle una impronta que solo habrá de modificarse en la década de los treinta, cuando los nuevos procesos de industrialización absorban de las migraciones internas el flujo de fuerza de trabajo necesaria⁶.

El hecho es que las características propias de la expansión capitalista en América Latina y la profunda transformación operada por la introducción masiva de fuerza de trabajo extranjera en un período relativamente breve provocaron una dislocación económica y social radical de toda la sociedad latinoamericana. Lo que ante los ojos de las clases dominantes y de la inteligencia americana aparecía como un gigantesco esfuerzo de “europeización” de toda la región, proceso que era exaltado como una conquista irreversible del progreso y de la civilización,

6. Es un error demasiado generalizado atribuir en forma casi exclusiva el tipo de comportamiento de la clase obrera del período al hecho de su condición extranjera. Es indiscutible que dicha condición operó como un elemento retardatario de los procesos de nacionalización de los trabajadores. Pero exagerar su importancia conduce a menospreciar la importancia decisiva que tienen los análisis histórico-estructurales en el estudio de la constitución de la clase obrera latinoamericana y de sus formas de acción. Solo a partir de esos estudios –aún tan escasos y deficientes en nuestra historiografía– será acaso posible encontrar el fundamento real de una similitud de comportamientos incluso en lugares donde la inmigración fue notoriamente menor o casi inexistente. No es necesario aclarar que este error de tipo reduccionista tiene como trasfondo político la visión del socialismo como un fenómeno “externo” a una realidad supuestamente ajena a las determinaciones de clase.

ocultaba en realidad una distorsión siempre mayor de la sociedad global, una diferenciación creciente de las estructuras económico-sociales, que fracturaban las sociedades nacionales en zonas de “modernidad” y zonas de “atraso”. Antes que en un continente arrastrado irremisiblemente al torrente del progreso universal, América Latina se transformaba velozmente en una vasta área de disgregación social que exacerbaba las tensiones, desarticulaba las relaciones sociales tradicionales y postergaba *sine die* la constitución de esas naciones burguesas que el pensamiento positivista europeo y su réplica americana concebían como un resultado ineluctable del pasaje de la sociedad militar a la sociedad industrial, o, dicho de otro modo, de una sociedad estamental controlada por caudillos a una sociedad de clases en lucha entre sí, pero regulada por el saber científico. Tal como ya había observado Marx para el caso de Rusia –esbozando una perspectiva de búsqueda que quedó lamentablemente inconclusa, y que sus discípulos no parecieron tener interés alguno en desarrollar:

[...] la aparición del sistema ferroviario en los principales países capitalistas permitió –e incluso obligó– que naciones en las que el capitalismo abarcaba solo una reducida capa superior de la sociedad crearan y ampliaran repentinamente su superestructura capitalista en una medida enteramente desproporcionada al conjunto del organismo social, que llevaba a cabo la mayor parte del trabajo productivo según los métodos tradicionales. Por eso no cabe la menor duda de que en esos Estados el ferrocarril ha acelerado la desintegración social y política, de la misma manera que en los Estados más avanzados ha acelerado el desarrollo final y, por lo mismo, la transformación final de la producción capitalista (Marx, 1879/1981, pp. 126-127).

Tanto América del Norte como América del Sur estaban involucradas contemporáneamente en un mismo proceso de incorporación al movimiento general de la sociedad moderna; sin embargo, las vías que debieron recorrer resultaron en definitiva diferentes, porque también eran por completo diferentes sus respectivas estructuras económicas y sociales. Los mismos elementos técnicos y procesos económicos que

condujeron a una sociedad que, como la norteamericana, era capitalista desde sus inicios, a transformarse ya a finales de siglo en una nación moderna, hicieron aflorar en Hispanoamérica un mundo de problemas no resueltos que trasladaron a un futuro impredecible los sueños de la conquista de una plena modernidad para las repúblicas del subcontinente⁷.

Una situación como la aquí esbozada no podía menos que provocar serias consecuencias sobre el tipo de socialismo y sobre sus áreas geográficas de difusión, en un territorio en el que el surgimiento de un proletariado relativamente numeroso creaba condiciones en apariencia aptas para su expansión. En primer lugar porque ese proletariado, en virtud precisamente de su situación objetiva, tenía fuertes limitaciones estructurales para constituirse por sí mismo en una clase obrera capaz de unificar, en torno a su propio accionar, todos los antagonismos que el desarrollo capitalista hacía aflorar. En la medida en que sus relaciones con el resto de las masas trabajadoras estaban predeterminadas por la desarticulación económica, social y política de la sociedad global, su propia identidad como clase obrera tendía objetivamente a constituirse como una conciencia de tipo corporativo, con el consiguiente eclipsamiento de toda la multifacética problemática de la realización nacional. La lucha por la legalidad de su acción de clase, por el reconocimiento de sus propias instituciones, por la conquista de sus reivindicaciones como productor y como ciudadano, tendía paradójicamente a acentuar las inevitables características “cosmopolitas” de toda clase obrera naciente. Y cuando en una etapa posterior de

7. Marx retornó muchas veces sobre las causas de la completa modernidad de los Estados Unidos. En los *Grundrisse* (Marx, 1976: 92), por ejemplo, afirmaba lo siguiente: “[...] un país en el que la sociedad burguesa no se desarrolló sobre la base del régimen feudal, sino a partir de sí misma; donde esta sociedad no se presenta como el resultado supérstite de un movimiento secular, sino como el punto de partida de un nuevo movimiento; donde el Estado, a diferencia de todas las formaciones nacionales precedentes, estuvo subordinado desde un principio a la sociedad burguesa, a su producción, y nunca pudo plantear la pretensión de constituir un fin en sí mismo; donde, en conclusión, la sociedad burguesa misma, asociando las fuerzas productivas de un mundo viejo al inmenso territorio natural de uno nuevo, se desarrolla en proporciones hasta ahora ignotas y con una libertad de movimientos desconocida, y ha sobrepasado con largueza todo trabajo precedente en lo que atañe al dominio sobre las fuerzas naturales; y donde, por último, las antítesis de la sociedad burguesa misma aparecen solo como momentos evanescentes”. En este sentido Engels (s.d.) podía sostener con una expresión paradójica que América era “el más joven pero también el más viejo país del mundo”, un país burgués desde el inicio de su historia y en el que la república burguesa se constituye en una suerte de modelo al que tenderán a conformarse los Estados modernos arrastrados por el mecanismo de reproducción del capital.

su evolución superó en parte su “antiestatalismo” inicial, para incorporar a sus exigencias la necesidad de una democratización radical de la sociedad, esta dilatación de sus perspectivas no significó en realidad la postulación de un proyecto propio y diferenciado de constitución de la nación, sino la lucha por la conquista de los presupuestos necesarios para que la propia acción de clase estuviera en condiciones más favorables para triunfar. Democratización radical y profundización del desarrollo capitalista aparecían así como dos elementos complementarios e insuprimibles de un proceso único de superación del atraso y de maduración de las condiciones para una transformación social. De hecho, el movimiento obrero quedaba reducido a un mero polo radical en el interior del movimiento democrático burgués.

Como no podía ser de otro modo, la objetiva inserción de la clase obrera en un proyecto de modernización burguesa de la sociedad daba como resultado no enteramente deseado, ni previsto, una peligrosa fragmentación del movimiento social; la clase obrera se excluía a sí misma de su potencial capacidad de centro de agregación social y política de las demandas de todas las clases explotadas, para convertirse finalmente en parte de un bloque de fuerzas que por su situación objetiva, y por sus propuestas ideológicas, tendía a excluir el mundo de las clases subalternas erosionadas por el crecimiento capitalista. Entre masas populares, fundamentalmente rurales, y proletariado urbano⁸, la fractura inicial derivada de las características intrínsecas del tipo de desarrollo capitalista se profundizará hasta alcanzar los grados extremos de dualización que la sociología latinoamericana ha calificado de manera aproximativa como de “colonialismo interno”. Cuando la crisis de los años treinta provoque un sacudimiento radical de todo este sistema, ambas vertientes del movimiento social irrumpirán

8. Estamos simplificando. La relación ciudad-campo es extremadamente más compleja que el simplista esquema de la progresividad *per se* del modelo urbano sobre el rural, que, como es comprensible, era un supuesto incuestionado del “marxismo” de la Segunda Internacional, pero también de la Tercera en la medida en que la recuperación leninista de la potencialidad política del campesinado no significaba la liquidación del paradigma urbano-obrerista sobre el que se fundaba. Para nuestro caso, y como veremos más adelante, resulta de interés recordar la posición de Juan B. Justo al respecto por cuanto su proyecto de un desarrollo argentino basado en una democracia rural avanzada tendía a distinguirlo netamente de ese marxismo “alemán” –y por tanto también bernsteiniano– al que con demasiada ligereza se lo ha querido siempre adscribir.

en la vida política e intelectual de las naciones latinoamericanas como dos corrientes netamente diferenciadas y hasta antagónicas, profundizando gravemente una diferencia preexistente y abriendo una nueva etapa en las luchas sociales que aún está lejos de concluir.

La segunda consecuencia se refiere a las expresiones ideológicas de todo este proceso. Porque es evidente que las dificultades objetivas con que se enfrentaba la clase obrera para constituirse como tal se daban en el interior de un tejido nacional y continental en el que predominaban una multiplicidad de corrientes democráticas revestidas de un fuerte carácter social, de sostenidas esperanzas mesiánicas en una regeneración universal, sin que existieran entre ellas las fronteras más o menos precisas que luego de la revolución de 1848 se fueron estableciendo en Europa. La superposición estructural de formas productivas que reconocían tiempos y modalidades distintas parecía corresponderse con un extremo sincretismo ideológico que borraba los contornos de las ideologías y de sus propuestas de transformación social. Hasta avanzado el nuevo siglo, América Latina parecía detenida en un mundo de esperanzas de regeneración universal semejante al de los años que precedieron en Francia a la revolución de 1848. Como anota con acierto Robert Paris (1978, p. 167), “la ausencia de un modo de producción dominante hace que el espacio americano aparezca abierto a todas las experiencias y que, a veces, hasta parezca suscitarlas”; la persistencia de la utopía, además de atestiguar la gelatinosidad y disponibilidad del tejido social, es a su vez “productora de un equivalente de *durée*, creadora de esta temporalidad inmóvil, *sub specie aeternitatis*, donde se enraízan mitos y milenarismos”. En este mundo de violencia y mesianismo, de mitos y milenarismos que signaron la lucha de las clases subalternas contra la disgregación social y la opresión capitalista, el socialismo moderno propugnado por la doctrina de Marx encontraba obstáculos muy difíciles de sortear para su difusión.

2. Causas de la capacidad expansiva del anarquismo

Fueron las corrientes anarquistas las que, por lo menos hasta los años veinte del presente siglo, mostraron su extrema ductilidad para representar buena parte de todo este híbrido mundo de pensamientos

inspirados en proyectos de reformas sociales y de justicia económica, manteniendo no obstante una estrecha vinculación con las clases proletarias urbanas. La “receptividad” –para utilizar una palabra ambigua y neutra, y por tanto más evocadora que conceptual– del movimiento social latinoamericano a las pautas ideológicas, organizativas y de acción política de matriz anarquista obedece a una diversidad de razones aún no suficientemente indagadas; es una historia que aún debe ser hecha y para la cual siguen faltando todavía las fuentes primarias más elementales. Y esta circunstancia es en cierta medida comprensible si admitimos que 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 recoger⁹.

9. Para el concepto de “clase subalterna”, véanse las observaciones hechas por Antonio Gramsci (1980a) en sus *Cuadernos de la cárcel*. La mayor parte de ellas están agrupadas bajo el título de “Appunti sulla storia delle classe subalterne” e incluidas en el volumen sobre *Il Risorgimento* (Gramsci, 1953, pp. 189-225), en español *El Risorgimento* (Gramsci, 1980b, pp. 249-285). Gramsci anota que “la unidad histórica de las clases dirigentes ocurre en el Estado, y la historia de estas es la historia de los Estados y de los grupos de Estados”. La unidad histórica fundamental no es una mera expresión jurídica y política, sino que resulta de las relaciones orgánicas que se establecen entre el Estado y la sociedad civil. Las clases subalternas, en cambio, están por definición no unificadas ni pueden tampoco lograrlo a menos que se conviertan ellas mismas en “Estado”, o sea, a menos que dejen de ser subalternas para convertirse en dirigentes y dominados. Su historia está entrelazada con la de la sociedad civil, es una función disgregada y discontinua de la historia de la sociedad civil, es necesariamente episódica. “Es indudable que en la actividad histórica de estos grupos existe una tendencia a la unificación aunque sea con planes provisorios, pero esta tendencia es continuamente destruida por la iniciativa de los grupos dominantes [...] Los grupos subalternos sufren siempre la iniciativa de los grupos dominantes, hasta cuando se rebelan y emergen: solo la victoria ‘permanente’ destruye, y no inmediatamente, la subordinación”. Es por esto que cada expresión de iniciativa autónoma de parte de los grupos subalternos tiene un valor inestimable para la reconstrucción histórica del proceso de autonomía de las clases populares. Sin embargo, en la medida en que el desarrollo hacia la conquista de una autonomía integral es para las clases populares un proceso “disgregado” y “episódico”, su historia “solo puede ser tratada en forma monográfica y cada monografía es un cúmulo muy grande de materiales con frecuencia difíciles de recoger” (Gramsci, 1953, pp. 191-193). Antropólogos, sociólogos preocupados por la indagación de aquellos mecanismos que fundan y preservan el mantenimiento de las estructuras económicas y sociales, han confluído en la necesidad de sustituir una visión de las clases populares desde la esfera del Estado por una nueva perspectiva “desde abajo”, es decir, “desde su formación objetiva en cuanto grupos subalternos, por el desarrollo y

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. La reacción inmediata contra el “desorden social” impuesto por las clases dominantes encontraba en las doctrinas libertarias una ideología acorde con una visión que fundaba en la eliminación física de toda la estructura autoritaria y represiva la posibilidad de la liberación de los hombres. Las esperanzas puestas en una resolución catastrófica e inmediata del presente, que es típica del mundo de nuestro siglo y particularmente de sus zonas periféricas, tornaba en definitiva prescindible toda estrategia que se planteara objetivos futuros a largo plazo. La redención humana solo era posible si los hombres estaban dispuestos a rebelarse ya contra la nueva sociedad nacional, que era la que aparecía ante ellos como la causante de sus males presentes.

En este ambiente objetivamente apto para la penetración de concepciones como las de Bakunin, las doctrinas libertarias ejercieron una profunda fascinación sobre ese vasto mundo de los “humillados y ofendidos” que eran los destinatarios de sus ideas: los proletarios y artesanos de la ciudad y del campo, en gran medida inmigrantes, los campesinos

trastornos que se verifican en el mundo de la producción económica”.

Respecto de esta nueva problemática, a la que Hobsbawm (1968) contribuyó a suscitarla con su libro *Rebeldes primitivos*, véase la síntesis hecha en “Para el estudio de las clases subalternas” (Hobsbawm, 1963, pp. 158-167). Del mismo autor véase *Revolución industrial y revuelta agraria* (Hobsbawm y Rudé, 1977) obra escrita en colaboración con George Rudé, al que debemos uno de los mejores trabajos sobre los disturbios populares en Francia e Inglaterra entre 1730 y 1848, *La multitud en la historia* (Rudé, 1971). Es también a este tema de la historia de las clases subalternas que se orienta una de las más importantes iniciativas editoriales de habla española. Nos referimos a la “Historia de los movimientos sociales”, colección publicada por Siglo XXI de España desde 1975.

pobres, los peones y desocupados, la juventud intelectual pequeñoburguesa de la que podría decirse lo mismo que el propio Bakunin decía del ambiente anarquista italiano de los años setenta:

La Italia posee lo que falta en los demás países; una juventud ardiente y enérgica, con frecuencia desposeída, sin carrera y sin salidas, la cual, no obstante el origen burgués, no está moral e intelectualmente exhausta, como la juventud burguesa de los demás países. Esta juventud se precipita hoy de cabeza en el socialismo revolucionario, en el socialismo que acepta por entero nuestro programa (Bakunin, 1971, p. 85).

La crítica, entre romántica y violenta, de las instituciones “sagradas” de la sociedad burguesa, de la propiedad privada, el Estado, el parlamento, el Ejército, la Iglesia, la familia, la educación, encontraba terreno fértil en una masa de trabajadores que eran verdaderos parias expulsados de sus aldeas de Italia o de España por la miseria endémica, la opresión terrateniente y la violencia del Estado. Rotos los vínculos con su comunidad y su familia, desarraigados en una tierra extraña, ¿cómo podían esos hombres no sentirse atraídos por esta nueva comunidad basada en el respeto mutuo, en la fraternidad y en la igualdad ofrecida por los ideales libertarios y colectivistas? Las asociaciones en las que los anarquistas trataban de incorporar a los trabajadores, esas verdaderas comunas basadas en el apoyo mutuo, tenían por función no solo la defensa de sus intereses profesionales y la difusión doctrinaria, sino también la de integrarlos cultural y societariamente en su condición de “pueblo trabajador”, es decir, de seres humanos desposeídos y por lo tanto *excluidos* de la civilidad burguesa. Era una forma de estructurar una verdadera cultura de oposición, capaz de mantener vivo el rechazo violento del capitalismo e incólume la fe apasionada en la siempre próxima e inmediata revolución social.

El aislamiento en que estaban los trabajadores respecto de la sociedad global, la ausencia o debilidad de las instituciones de la democracia burguesa que operaban en Europa como mecanismos de incorporación de las masas al sistema político (el sufragio universal, la plena libertad

de expresión sindical y política, etc.), los obstáculos creados para el libre acceso de los inmigrantes a la tierra y a la conquista de sus derechos ciudadanos, crearon en América condiciones aun más favorables para la difusión de aquellas corrientes que desconfiaban de la utilidad que podían obtener los trabajadores de su participación en luchas políticas y electorales a las que, en definitiva, consideraban extrañas a sus intereses y sentimientos. 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, al que contribuían a su 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 estos aquellas tendencias más moderadas y reformistas.

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 solo de este. La relativa libertad de prensa existente por esos años permitió a los anarquistas desplegar una formidable publicística que convirtió a la Argentina en uno de los lugares más importantes de difusión de la literatura de corte social, lo cual era también una demostración de una relevante capacidad de organización cultural e intelectual. Según afirma Nettlau (1927, p. 17), Buenos Aires era por esa época uno de los dos centros americanos para la difusión de publicaciones anarquistas; un centro tan importante que en 1900, por ejemplo, se llegaron a editar en esta ciudad tantos folletos y libros de propaganda como en Barcelona, máximo centro mundial¹⁰. Por otra par-

10. Oved (1975, p. 368, t. 2) recuerda que “en la actividad de los grupos anarquistas de la Argentina resaltaba una tendencia notable a difundir publicaciones ideológicas [...]. Entre 1890 y 1905 se editaron en Buenos Aires y se difundieron en la república (así como en países vecinos) 90 libros y folletos de autores anarquistas, principalmente europeos, y de algunos activistas locales. De este modo Buenos Aires, a fines

te, la presencia en el Río de la Plata de las dos figuras internacionalmente más destacadas del anarquismo, como fueron Enrico Malatesta y Pietro Gori, contribuyó tan decisivamente a crear una atmósfera cultural favorable en los medios intelectuales de Buenos Aires, que durante años la bohemia porteña se sintió totalmente identificada con el mundo moral e intelectual del anarquismo. Figuras como Alberto Ghirardo, Florencio Sánchez, José de Maturana, 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” (Abad de Santillán, 1930, p. 121)¹¹.

Sin embargo, toda esta inmensa actividad publicística y de propaganda doctrinaria, al margen en muchos casos de su valor literario, tuvo un muy bajo nivel teórico y político. Como destaca Abad de Santillán, que para el caso es una fuente insospechable por la adhesión moral e intelectual que mantuvo frente a un movimiento del cual fue, además, uno de sus máximos exponentes, “se han divulgado ideas, pero no se ha pensado; el movimiento argentino fue un vehículo excelente, pero no ha ofrecido al mundo mucho

del siglo XIX y comienzos del siglo XX, se convirtió en uno de los dos centros principales en el continente americano para la difusión de publicaciones anarquistas (el otro era Paterson, en los Estados Unidos). La propaganda escrita en ese entonces, por intermedio de las publicaciones, tuvo amplia difusión; además de la literatura impresa en Buenos Aires, Argentina era un mercado vasto para absorber literatura anarquista europea: francesa, italiana, y sobre todo española. Los libros, periódicos y folletos de las editoriales anarquistas de Barcelona y Madrid llegaban pronto a Argentina y eran absorbidos por un público lector numeroso”. La edición del libro de Oved (1978) *El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina*, publicada por Siglo XXI, no incluye la parte citada de la tesis.

11. El mismo autor afirma, quizá con demasiado énfasis, que no hubo país donde el anarquismo tuviera tanta influencia en la literatura como en Argentina, salvo un corto período en Francia: “Se puede decir que la gran mayoría de los jóvenes escritores en la Argentina se han ensayado desde 1900 [...] como simpatizantes del anarquismo, como colaboradores de la prensa anarquista y algunos como militantes [...]” (*op. cit.*, p. 121). Aunque considerando exagerada esta afirmación de Santillán, Oved reconoce que “el anarquismo ejerció influencia sobre un número de autores jóvenes destacados en la primera década del siglo XX. En esos años estaban muy cerca la bohemia porteña y los círculos anarquistas; varios de los cafés más famosos de Buenos Aires, por ser lugar de cita de los bohemios [...] eran conocidos también como lugares de reunión de anarquistas activos” (Oved, 1975, pp. 369-370, t. 2). En estos círculos brillaba con luz propia la figura intelectual más relevante con que contó el anarquismo en la Argentina, Alberto Ghirardo. Sobre la relación entre el anarquismo y la intelectualidad argentina, tema aún no suficientemente abordado, véanse entre otras obras: Cordero (1962); Bagú (1963); Giusti (1965).

de original” (Abad de Santillán, 1938, p. 182). Pero la falta de “originalidad” teórica del movimiento anarquista argentino no puede ser imputable exclusivamente, como hace Santillán, al bajo nivel intelectual de sus propagandistas. Vale la pena recordar que el movimiento se expande en el Río de la Plata cuando comienza a sufrir de una parálisis intelectual en el mundo, de la que no saldrá ni siquiera en la deslumbrante aunque lamentablemente breve estación de la República española¹². Al margen, empero, de esta crisis teórica del movimiento anarquista mundial, que no impidió que en América Latina se destacaran figuras de la magnitud de Manuel González Prada o de Ricardo Flores Magón, es acaso en las características propias del movimiento obrero en germen y de su organización más representativa donde deba rastrearse la ausencia o no de “originalidad” del anarquismo argentino. Aun cuando las clases trabajadoras tenían en Argentina un peso numéricamente importante en las primeras décadas del siglo, la heterogeneidad de su composición desde el punto de vista de las corrientes migratorias que las constituyeron era de tal magnitud que solo podían recomponerse como “clase” autónoma en la medida en que ponían entre paréntesis el propio espacio nacional en el que operaba tal recomposición. 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”.

12. En una entrevista concedida al periódico *La Stampa*, Francesco Saverio Merlino, ese socialista anárquico al que Robert Michels definió como “el primer *revisionista* de Marx en el campo de los socialistas italianos”, extendía un certificado de defunción del anarquismo espontaneísta y romántico de fin del siglo: “Creo que el partido anárquico está destinado a desaparecer. Es mi impresión particular que el partido anárquico no posee más ningún hombre de primera línea [...] Por lo demás, el partido anárquico ya no produce más intelectualmente; ninguna obra científica o política de valor ha surgido de alguna mente del partido anárquico, que tampoco ha logrado procrear nada nuevo. Cuando el pensamiento anarquista generaba vigorosas manifestaciones en los Estados Unidos, en Alemania, en la propia Inglaterra, el movimiento anárquico lograba expandirse. No solo se ha detenido; está concluido” (Bakunin, 1971, p. 698). El agotamiento teórico del pensamiento anarquista no logrará ser superado ni por figuras de la importancia política de un Enrico Malatesta, o de un Camillo Berneri, en España. Solo en los años sesenta, y como resultado del cuestionamiento anticapitalista del movimiento estudiantil y de luchas obreras de nuevo signo, emerge una izquierda extraparlamentaria y radicalizada que además del marxismo recupera la temática antiautoritaria y no institucional del anarquismo y del comunismo de izquierda europeo de la década del veinte. Lo cual, aunque no siempre se esté dispuesto a reconocerlo, contribuyó decisivamente a incorporar a la discusión sobre el socialismo un conjunto de problemas soslayados durante muchos años por el movimiento obrero internacional. Antes que una resurrección del anarquismo es posible afirmar que estamos presenciando una recuperación por parte del movimiento socialista –en el más amplio sentido de esta palabra de una *constante libertaria* a la que las experiencias socialdemócratas y comunistas ahogaron en la teoría y en la práctica del movimiento social.

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” solo 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. Una doctrina como la anarquista, que fundamenta en abstractos principios de justicia la denuncia de la explotación y la explicación de la lucha de clases, no resultaba en definitiva apta para contribuir a superar esta limitación por así decirlo “estructural” del proletariado argentino y para elaborar una propuesta de transformación basada en un análisis concreto de la sociedad argentina, del carácter nacionalmente situado de la lucha de clases y de la naturaleza del Estado. En la teoría, el movimiento anarquista apuntaba solo retóricamente a la destrucción del poder capitalista; en los hechos, su esfuerzo estaba puesto casi exclusivamente en la defensa de los intereses corporativos de los trabajadores, en tareas de solidaridad y en la lucha por la conquista de una plena libertad de funcionamiento de las organizaciones profesionales y culturales del proletariado¹³. Y es aquí, en

13. Son bastante ilustrativas al respecto las “Consideraciones finales” con las que Abad de Santillán (1971, pp. 285-293) termina su libro sobre la Federación Obrera Regional Argentina (FORA), fechadas el 31 de diciembre de 1932, o sea, en momentos en los que la sociedad capitalista en su conjunto, y en particular la argentina, atravesaban una profunda crisis económica, social y política: “[La FORA] ha cumplido hasta aquí, como ninguna otra organización en América, con su misión de defensa de los trabajadores, en resistencia tenaz y abnegada contra el capitalismo. Pero no basta ya la resistencia; es preciso encarar más y más la superación del actual sistema económico [...]. No es ya la defensa la que ha de primar, sino el ataque, y ese ataque implica una mejor disposición de nuestras fuerzas, pues en el terreno económico la producción y el consumo no pueden ser interrumpidos, so pena de hacer odiosa la revolución y de tener que sostenerla solo a base de nuevas dictaduras [...]. En una palabra, el centro de la FORA hasta aquí, la resistencia al capitalismo, hay que desplazarlo por este otro: la preparación revolucionaria. La preparación revolucionaria tiene dos aspectos, uno económico y otro insurreccional [...]. La FORA reconoce como medios de lucha para la conquista de mejoras económicas y morales solo la acción directa, es decir, la acción en la que no intervienen terceros y que se desarrolla por los trabajadores mismos frente al capital explotador y al Estado tiránico”. El arma específica de que dispone, la huelga general, responde perfectamente, según Santillán, a la lucha contra el capitalismo y el Estado *en el régimen capitalista*; sin embargo, no permite al movimiento *salir de él* y destruir el monopolio de la riqueza y del poder capitalista: “La huelga, el boicot y el sabotaje valen para arrancar esas conquistas y para defenderlas; para destruir los pilares del capitalismo no basta. Y la FORA quiere destruir esos pilares, para eso ha sido creada, para eso ha sido sostenida”. Para superar esta “falla en su táctica”, la FORA debe “afilarse las armas de la revolución y declarar que lo mismo que las conquistas parciales tienen sus métodos propios y lógicos, los tiene la destrucción del régimen de opresión y explotación en que vivimos [...]. La revolución tiene sus armas propias, y una organización obrera no puede concertarlas más que en estos dos métodos: *Ocupación de las*

su estilo de acción obrera, en su práctica cotidiana por la defensa de los explotados, donde podremos encontrar un filón de búsqueda que nos permita colocar en su correcta dimensión la pregunta acerca de la verdadera originalidad de un movimiento que, al igual que su congénere norteamericana la Industrial Workers of the World (IWW), más que en la potencialidad de su teoría residía precisamente en una aguda percepción de la condición obrera y de las formas prácticas a través de las cuales podía organizarse para luchar por sus reivindicaciones.

El mérito del movimiento anarquista favorable a la organización sindical, es decir, anarcosindicalista, residió en haber intentado con éxito organizar a los trabajadores a partir de sus características intrínsecas, derivadas en buena parte del tipo de desarrollo capitalista que se impuso en el país y de su condición prioritaria de proletariado inmigrante. La Federación Obrera Regional Argentina (FORA), constituida en 1901 bajo la inspiración del anarquista italiano Pietro Gori, fue un verdadero crisol donde se fundieron una diversidad de nacionalidades, fundamentalmente latinas y eslavas, que constituían una masa trabajadora extremadamente móvil y desprovista de cualquier tipo de calificación técnica. Unificándolos en organizaciones gremiales por principio “absolutamente autónomas en su vida interior y de relación”¹⁴, la FORA contribu-

fábricas, de la tierra y de los medios de transporte. Insurrección armada para la defensa de esa ocupación”. Resultará una tarea vana buscar en el libro alguna previsión concreta de los procesos reales a través de los que una organización extremadamente debilitada por las divisiones internas, la represión policial y la coyuntura económica de crisis, como era la FORA a comienzos de los años treinta, podía ser capaz de efectuar, en un tiempo más o menos razonable, un desplazamiento de fuerzas como el planteado. El llamado a la insurrección en boca del autor no es sino una exhortación a no integrarse, a resistir paciente y obstinadamente la derrota para estar prontos a usufructuar la inevitable victoria del mañana.

14. Bayer enfatiza el papel desempeñado por la FORA del V Congreso, es decir, por la organización que se mantuvo fiel a los principios del “comunismo anárquico”, en el establecimiento de un nexo orgánico dúctil y creativo de una masa de trabajadores de por sí bastante difícil de organizar. “La central obrera anarquista había logrado algo que luego ningún movimiento político-gremial superó en nuestra historia: la formación de las ‘sociedades de oficios varios’ en casi todos (¡sic!) los pueblos de campaña. Y lo que es más, casi todas (¡sic!) con sus órganos propios de expresión o sus propios volantes impresos. Es a la vez curioso e increíble lo que hizo el anarquismo por el proletariado agrario argentino: hubo pueblos o pequeñas ciudades del interior donde el único órgano de expresión, el único periódico, era la hoja anarquista, con sus nombres a veces chorreando bondad, a veces oliendo a pólvora. Y los únicos movimientos culturales dentro de esas lejanas poblaciones fueron los conjuntos filodramáticos que representaban obras de Florencio Sánchez, Guimerá o Dicenta [...]. En los pueblos de campaña con estación de ferrocarril se juntaban tres organizaciones obreras anarquistas: la de conductores de carros, la de oficios varios (en la

yó decisivamente a establecer un vínculo clasista entre un proletariado rural y semiurbano que no podía encontrar en un sistema fabril ausente el punto de concentración de la voluntad obrera sobre el que funda el marxismo la superioridad de la estrategia y de la acción socialista. De tal modo creó condiciones para que la extrema movilidad de ese proletariado fuera un elemento decisivo en la “comunicatividad”¹⁵ de las luchas obreras. La elevada capacidad de comunicación de estas luchas obviaba en gran parte la necesidad de un aparato burocrático centralizador, lo cual explica el hecho sorprendente de que en las dos primeras décadas del siglo hubieran podido producirse grandes movimientos de lucha de los trabajadores argentinos orientados por un movimiento que se oponía por principio a la existencia de funcionarios sindicales permanentes y que debatía apasionadamente en sus congresos la conveniencia o no de que los dirigentes se beneficiaran con sueldos pagados por el sindicato. Como resultado de esta concepción de la lucha obrera, derivada de una excepcional capacidad empírica de percibir el flujo continuo de la lucha obrera, se configura un tipo de agitador social completamente

que entraban los peones de la cosecha) y la de estibadores, es decir, los que hombreadaban las bolsas de los carros al depósito de la estación y de la estación a los vagones. Las tres organizaciones eran autónomas pero a su vez pertenecían a la FORA en un sentido descentralizado y de amplia libertad interna. Ya lo decía el pacto federal de la FORA: *las sociedades (los sindicatos) serán absolutamente autónomas en su vida interior y de relación y sus individuos no ejercerán autoridad alguna. Además, se reafirmaba este principio de libertad y descentralización en el punto 10, cuando se establecía con énfasis: ‘la sociedad es libre y autónoma en el seno de la federación local; libre y autónoma en la federación comarcal; libre y autónoma en la federación regional’*” (Bayer, 1975, pp. 121-125). Es posible pensar que el autor, dejándose llevar por su identificación con el mundo intelectual y moral de la resistencia anarquista, exagera el grado de organicidad y extensión alcanzado por el movimiento obrero rural de orientación anarquista. Sin embargo, es preciso reconocer que es a Osvaldo Bayer a quien le corresponde el mérito de haber re-exhumado el tema del sindicalismo agrario, que no obstante haber sido durante las dos o tres primeras décadas del siglo una experiencia de fundamental importancia en la formación política de las capas trabajadoras rurales, aún no ha sido estudiado ni siquiera en la etapa primaria de recopilación de fuentes. El trabajo (Bayer, 1975) sobre la huelga de los obreros rurales de Jacinto Arauz, ocurrida el 9 de diciembre de 1921 en esa pequeña población pampeana, se publicó originariamente en la revista *Todo es Historia* en 1974, y sigue siendo en la actualidad una expresión desoladoramente solitaria de una orientación de búsqueda todavía no encarada. Recordemos que es el mismo Bayer el autor del revelador *dossier* (cf. *Los vengadores de la Patagonia trágica*) sobre el genocidio de los obreros rurales de la Patagonia durante la presidencia de Yrigoyen (Bayer, 1972; 1974; 1978 [tomo publicado en Alemania Federal]) y de la biografía del anarquista italiano Di Giovanni (Bayer, 1970).

15. Por “comunicatividad” de clase debe entenderse la elaboración de una conciencia unitaria que une a los trabajadores en torno a objetivos comunes, independientemente de las situaciones concretas, que son, por lo general, bastante diversas entre sí.

distinto del clásico dirigente de experiencias sindicales europeas como la inglesa, la alemana y aun la francesa. No el militante que durante años trabaja en su taller o en su barrio, como fue la característica predominante en la militancia de las formaciones socialistas, sino un tipo de agitador móvil, capaz de nadar en el interior de la corriente de las luchas proletarias, que se desplaza de un confín al otro del país, o aun del continente, que tiene una aguda intuición para percibir los signos del conflicto latente próximo a estallar, que no reconoce fronteras nacionales que le impidan desplegar su voluntad de lucha y su fidelidad ilimitada a la causa de los explotados¹⁶.

La historia del anarcosindicalismo argentino y latinoamericano está colmada de este tipo de agitador y organizador social cuyos antecesores más mundialmente conocidos fueron los italianos Enrico Malatesta y Pietro Gori y de los que dos relevantes ejemplos son, por un lado, el mexicano Ricardo Flores Magón, y por el otro, un chileno, que aunque

16. Sobre el papel de Enrico Malatesta en las polémicas internas del anarquismo y como difusor de los ideales del comunismo anárquico en el movimiento obrero rioplatense, véase la biografía de Nettleau (1923), en especial el cap. XIV, y Oved (*op. cit.*, pp. 17-21). Pero el análisis más exhaustivo de la relación entre el revolucionario italiano y el surgimiento del movimiento obrero en Buenos Aires durante los años 1885-1889 es el ensayo de Zaragoza Ruvira (1972, pp. 401-424). Sobre Pietro Gori, que arribó a Buenos Aires a mediados de 1898 y permaneció casi cuatro años en el país, véase el encendido elogio que le hace otro emigrado, Gilimón (1911/2011, p. 32; subrayado nuestro): “Y cuando entre ellos ha habido alguno, como Pedro Gori, de figura atrayente, de gestos elegantísimos y de una elocuencia florida y encantadora, deleitosa en la forma y profunda en el concepto, el éxito ha sido clamoroso y triunfal. En no pequeña parte débese el incremento del anarquismo a ese poeta, sociólogo, jurista, orador sin rival y hombre cariñoso, bueno, sin pose, que se llamó Pedro Gori. Su verbo atrajo a la juventud estudiosa e hizo sobreponer la tendencia anarquista a la socialista. Sin él, es posible que el Partido Socialista hubiera crecido a la par de las falanges anárquicas a pesar de contar el socialismo *en su contra varios factores de importancia* [¡sic!]; Gori dio un impulso extraordinario al anarquismo en la Argentina, cuyo territorio recorrió en todas las direcciones, dando conferencias y captándose simpatías por su carácter, tanto como por su talento”. Véase también Oved (*op. cit.*, pp. 106-110), que considera a Gori como “una personalidad impresionante con una capacidad de propaganda excepcional”, siendo “su aporte a la corriente de los adictos a la organización muy valioso”. Sin embargo, y como correctamente advierte Oved, la actividad de Gori pudo ser tan importante porque contribuyó a aglutinar, o a consolidar, una tendencia hacia la organización de la actividad reivindicativa obrera que ya se había abierto paso en el seno de los trabajadores. “Una evidencia es el hecho de que el afianzamiento de los círculos ‘organizadores’ se cumplió en pocas semanas, y es difícil de suponer que surgió de la nada, por generación espontánea, o por influjo exclusivo de un solo propagandista como Pietro Gori” (*op. cit.*, p. 108). De todas maneras, es indiscutible el papel desempeñado por el anarquista y penalista italiano en la incorporación a la militancia social de un núcleo significativo de la joven inteligencia porteña, como Pascual Guaglianone, Félix Basterra, Alberto Ghirardo y otros. Sobre la estadía de Gori en la Argentina, véase la extensa crónica de Larroca (1971, pp. 44-57).

creía ser ortodoxamente marxista estaba en realidad mucho más cerca de la atmósfera ética y política anarquista en que se formó. Nos referimos a Luis Emilio Recabarren, que no por casualidad fue luego uno de los protagonistas principales de la fundación de los tres primeros partidos comunistas de América del Sur¹⁷.

3. Socialismo y “cosmopolitismo” obrero

El socialismo de matriz marxista o vinculado a la experiencia de la Segunda Internacional fue en cambio, y por sobre todo, la expresión ideológica y política de las clases trabajadoras urbanas de origen migratorio. Sus áreas de difusión se superponen exactamente con aquellas en las que se concentraron los flujos de mano de obra proveniente de Europa y solo pudieron crecer en disputa permanente con las corrientes democráticas, radicales y anarcosindicalistas. Pero mientras en México, Brasil o el Perú el predominio de esas corrientes bloqueó, por lo menos hasta los años veinte, casi por completo la difusión del socialismo de raíz marxista, en aquellos países donde el desarrollo prematuro de la institucionalidad burguesa había provocado una cierta liberalización del sistema político –como fue el caso de Argentina, Uruguay y Chile–, anarquismo y socialismo coexistieron durante largo tiempo realimentándose mutuamente¹⁸.

17. El más ilustrativo es el caso del líder obrero chileno Luis Emilio Recabarren. Luego de una prolongada militancia en su país, Recabarren viaja en 1916 a la Argentina y participa allí activamente en el movimiento obrero y en el socialismo. Cuando en el interior del Partido Socialista se opera la división provocada por la postura en favor de la guerra y de los aliados, adoptada por el bloque parlamentario y luego por la dirección del partido, Recabarren se inclina decididamente en favor de la tendencia de izquierda y en un congreso extraordinario (el 5 y el 6 de enero de 1918) decide formar el Partido Socialista Internacional (luego Partido Comunista). De igual manera, participó poco después en la creación de una corriente internacionalista en Uruguay. Aunque no siempre recordado así, Recabarren fue uno de los precursores del comunismo argentino y uruguayo, y el fundador, en 1922, del Partido Comunista de Chile. En Buenos Aires escribió, entre otros textos, dos ensayos motivados, sin duda, por las experiencias recogidas durante su militancia en el socialismo argentino: *Lo que puede hacer la municipalidad en manos del pueblo inteligente* y *Proyección de la acción sindical* (Recabarren, 1917a, 1917b).

18. Al igual que lo ocurrido en Europa, en América Latina el proceso de organización de la clase obrera en el plano sindical y político reproducía una insuprimible tensión *interna* del propio proceso. La dialéctica anarquismo/socialismo no estaba expresando en el plano de la ideología y de la acción política la polaridad verdad/error, como creían los antagonistas, sino dos fases o perspectivas de una situación en

Sin embargo, vale la pena preguntarnos hasta qué punto es cierta la afirmación tantas veces repetida –y nunca demostrada– que la fragmentación en dos tendencias radicalmente contrapuestas de ese campo democrático y socialista, sin fronteras claramente definidas, fue en América Latina el resultado de una profundización en el conocimiento del marxismo. Si aceptamos con Antonio Labriola que “el complejo de doctrinas que en la actualidad se suele llamar marxismo solo ha llegado en verdad a su madurez en los años del 1860 al 1870” (Labriola, 1973p. 88)¹⁹. ¿Qué

sí misma contradictoria. Por esto, atribuir el predominio de una u otra corriente exclusivamente a las características estructurales de la clase obrera latinoamericana (del tipo: masas de extracción artesanal = anarquismo; proletario industrial = socialismo) es una explicación que 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. Porque las clases obreras argentina y chilena tenían fuertes rasgos distintivos, una misma ideología y propuesta política como la socialista tenía en ambos países una morfología y funcionalidad diferenciadas.

19. Es importante recuperar esta observación de Labriola que considera al marxismo como un fenómeno históricamente determinado y no como un sistema dogmático de verdades ya adquiridas desde las primeras elaboraciones de Marx y Engels. Y esto por dos razones: en primer lugar, para superar una concepción restrictiva y maniquea de la historia del marxismo y del movimiento obrero; en segundo lugar, para poder abordar en términos de problemática historicidad la querrela acerca del *encuentro* del marxismo, en cuanto teoría de la transformación social, con el movimiento social no solo de los países capitalistas centrales, sino también en el resto del mundo. El reconocimiento implícito en la formulación de Labriola de que la maduración del pensamiento de Marx no es un hecho puramente individual, puesto que se *corresponde* con la maduración de un proceso en el que adquiere una decisiva importancia la transformación histórica de ese sujeto concreto al que la doctrina asigna una función esencial, instala a la investigación historiográfica en el terreno concreto de una realidad dada y otorga al *encuentro* del marxismo con el movimiento obrero el carácter de un problema siempre abierto en la medida en que cada uno de los términos se resuelve en su relación con el otro. La definición del *encuentro* en términos de *correspondencia* es una vía para eludir el falso dilema de las interpretaciones marxistas condenadas a oscilar entre una versión especulativa y una versión pragmática de la relación entre teoría y movimiento social.

En cuanto al contenido en sí de la afirmación de Labriola (1973: 88), es innegable que una experiencia como la de la Primera Internacional a la que indirectamente se refiere, en la medida en que estaba encaminada a superar el nivel de “secta” de la acción obrera y socialista anterior para dar paso “a la verdadera organización de la clase obrera para la lucha”, debía ser de fundamental importancia para la elaboración marxiana y condujo a Marx y a Engels a la firme convicción de que la desembocadura de ese proceso debía ser la formación de partidos nacionales autónomos de la clase obrera. Vale la pena citar al respecto una comunicación de Engels al Consejo Federal español de la Internacional, escrita el 13 de febrero de 1871, donde aparece taxativamente enunciada la idea de que la formación de los partidos políticos nacionales era el resultado inevitable de un proceso de maduración de la autonomía política de la clase obrera: “La experiencia ha demostrado en todas partes que el mejor medio para liberar a la clase obrera de esta dominación de los antiguos partidos consiste en fundar en cada país un partido proletario con una política propia, política que se distinga claramente de la de los demás partidos, ya que debe expresar las condiciones de emancipación

conocían de ese cuerpo de doctrinas los socialistas americanos que desde fines del siglo se definían como marxistas? Evidentemente muy poco y bastante mal. Excepto algunas obras de los fundadores como el *Manifiesto Comunista* (Marx y Engels, 1848/1973) la *Miseria de la filosofía* (Marx, 1987), *La guerra civil en Francia* (Marx, 1973b [1871]), los manifiestos de la Asociación Internacional de los Trabajadores (Marx, 1864/1973, 1871/1973a) y los fragmentos del Anti-Dühring (Engels, 1964) que Engels recogió en folleto aparte sobre *La evolución del socialismo de la utopía a la ciencia* (Engels, 1891/2012), las ideas socialistas eran conocidas a través de divulgadores como Gabriel Deville (1883), cuyo resumen de *El Capital* fue traducido al español ya en 1883, Carlo Cafiero, Paul Lafargue (1883/2002) y algo de Karl Kautsky (1903). Y aunque el socialista argentino Juan Bautista Justo había traducido el primer tomo de *El Capital* (Marx, 1898) para la editorial madrileña de F. Cao y D. de Val, esta obra fue durante las primeras décadas del nuevo siglo más reverenciada que leída, excepto por el propio Justo. En el pensamiento social latinoamericano, Marx era uno más de una vasta pléyade de reformadores sociales que las deficientes ediciones españolas mal traducían del francés. Y en las publicaciones de la época eran mucho más citados publicistas como Louis Blanc, Eliseo Reclus, Benoit Malon, Enrico Malatesta, Achilles Loria, Enrico Ferri, Proudhon, Bakunin o Luisa Michel, que Marx y Engels. La ausencia de fronteras entre las diversas tendencias era tal que el club Vorwärts, por ejemplo, fundado en 1886 en Buenos Aires por emigrados socialistas alemanes, con la finalidad de “cooperar a la realización de los principios y de los fines del socialismo, de acuerdo con el programa de la socialdemocracia de Alemania”, era al mismo tiempo el mayor centro de difusión de la literatura anarquista y social en general²⁰.

de la clase obrera. Las particularidades de esta política pueden en cada caso variar según sean las circunstancias de cada país; pero puesto que las relaciones fundamentales entre capital y trabajo son en todas partes las mismas y puesto que en todas partes subsiste el hecho del poder de las clases poseedoras sobre las clases explotadas, los principios y el fin de la política proletaria serán idénticos, por lo menos en todos los países occidentales” (Marx y Engels, 1962, p. 288, t. 17).

20. La exhumación del archivo del checo Anton Neugebauer ha permitido reconstruir la historia del club Vorwärts, el cual, por lo menos hasta principios de los noventa cuando el grupo de G. Avé-Lallemant conquista su dirección, nucleaba no solo a socialistas marxistas, como se pensaba erróneamente, sino también a republicanos y anarquistas. Véase sobre este tema el artículo de Klima (1974, pp. 111-134), que consultó dicho archivo.

En realidad, 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 se debía 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 político años después y solo 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, que debería actuar en la vida nacional siguiendo los patrones de conducta de las organizaciones socialistas que integraban la Internacional Socialista y Obrera, de la que el partido alemán era el ejemplo más destacado. La rotunda victoria electoral conquistada por los socialistas alemanes el 20 de febrero de 1890, y poco tiempo después, la caída de Bismarck, el hombre que más se había empeñado en destruirlos, no podía menos de tener un valor paradigmático y ejercer un poderosísimo influjo sobre los intentos de formación de partidos obreros en América. Ante socialistas como Germán Avé-Lallemant, que entre 1894 y 1909 fue un asiduo corresponsal en la Argentina de *Die Neue Zeit* –órgano científico de la SDP dirigido por Karl Kautsky (1890)–, o Juan B. Justo, lector constante de las publicaciones sociales europeas y en particular alemanas, o ante los socialistas de San Pablo, que en lo concerniente a sus ideas “se ubican total y absolutamente en el terreno de los postulados establecidos por sus compañeros alemanes” (Cf. Löbe, 1902, pp. 524-530) o Pablo Zierold, de México, la socialdemocracia alemana aparecía como una gran fuerza política iniciadora de una época nueva en la historia de los movimientos sociales, expresión de una moderna cultura laica y democrática, y forjadora consciente de un proyecto de transformación social. Representaba un ejemplo que debía ser seguido y hasta imitado.

Sin embargo, el ejemplo de la socialdemocracia alemana, aureolada del apoyo que le prodigara Engels al considerarla como un modelo

internacional de partido socialista, llegó a nuestras tierras cuando comenzaba a romperse el difícil equilibrio programáticamente alcanzado entre la perspectiva palingenética en la que se inspiraba y su naturaleza de partido de masas moderno, vinculado por miles de hilos visibles e invisibles al sistema político del Estado germano. De ese partido, lo que se trasvasó a América fue su visión del marxismo como ideología del desarrollo y la modernización, en el interior de una insuprimible lucha de clases en la que el socialismo representaba el “partido del progreso”. El divorcio cada vez mayor entre los principios teóricos proclamados y la actividad práctica se revertía en América en forma agravada, acentuando una ignorancia de la teoría que los socialistas europeizantes se empeñaban en considerar como propia no solo del atraso, sino también de la condición “latina” de los trabajadores²¹. La exigencia, derivada de la doctrina de Marx, de la autonomía ideológica, política y organizativa del movimiento obrero, y la necesidad de una nítida distinción del partido socialista u obrero respecto de los partidos democráticos burgueses eran traducidos en clave corporativa, aislando la acción reivindicativa de los trabajadores y colocando barreras insalvables para una política de bloque con las corrientes radicales, democráticas y anarquistas del movimiento social de las clases explotadas.

Como resultado de una tenaz y admirable actividad cotidiana, los socialistas lograron formar un conjunto de instrumentos de vida democrática colectiva tales como sindicatos, sociedades de socorros mutuos, cooperativas de vivienda y de consumo, círculos socialistas, bibliotecas, universidades populares y otras instituciones de cultura, editoriales y periódicos, etc. Supieron vincular la propaganda y la agitación a la acción inmediata orientada a satisfacer las necesidades más apremiantes de los trabajadores, fundamentalmente de los urbanos, movilizados en

21. Sostiene Avé-Lallemant (1903, p. 838; subrayado nuestro): “En el interior de los círculos militantes predomina un sentimiento abiertamente antirreligioso. Pocos argentinos poseen una idea clara de la grandiosidad del ateísmo y del materialismo, ni pueden tenerla puesto que, lamentablemente, el método de enseñanza en los países neolatinos es descuidado, *la elaboración del pensamiento filosófico no está arraigada en la raza, y, sobre todo, no se practica el pensar en general*. Todo se supedita ciegamente a la concepción autoritaria, mientras que una corriente con inclinación mística subyace decididamente en los mejores obreros de origen español”.

buena medida gracias a esta labor; pero no pudieron o supieron darle una organización de combate verdaderamente transformadora a una clase a la que contribuyeron decididamente a constituir. No disponían de una teoría revolucionaria ni creían verdaderamente en la posibilidad de lograr transformaciones socialistas en un futuro más o menos previsible. En el fondo, eran radicales de izquierda y como tales fueron dura e injustamente criticados por el selecto núcleo de socialdemócratas emigrados que medían con el rasero de la teoría y de la práctica de la socialdemocracia alemana el difuso proceso de constitución del movimiento obrero y de los partidos socialistas en América. Es suficiente recorrer las innumerables crónicas sobre la realidad latinoamericana publicadas en *Die Neue Zeit*, por ejemplo, escritas por sus propios redactores o por corresponsales como Avé-Lallemant o Paul Löbe, para advertir claramente el desdeñoso paternalismo del que hacía gala la socialdemocracia alemana en sus relaciones con los partidos u organismos socialistas del mundo no europeo –y aun no Mitteleuropeo–, y que, como es lógico, influía poderosamente en la mentalidad de los militantes alemanes emigrados a América Latina²².

22. Aún falta un estudio detenido sobre el papel desempeñado por la emigración alemana en la formación del socialismo latinoamericano. Pero sobre la diferencia entre la emigración “latina”, y más particularmente italiana, y la alemana, resultan sugerentes las observaciones de Gramsci (1953, pp. 210-211): “En Alemania el industrialismo produjo en un primer tiempo una exuberancia de ‘cuadros industriales’, que fueron quienes emigraron en condiciones económicas bien determinadas. Emigró un cierto capital humano apto y calificado, junto con una cierta escolta de capital financiero. La emigración alemana era el reflejo de cierta exuberancia de energía activa capitalista que fecundaba economías de otros países más atrasados o del mismo nivel, pero escaso de hombres y de cuadros dirigentes. En Italia el fenómeno fue más elemental y pasivo y, lo que es fundamental, no tuvo un punto de resolución, sino que aún continúa [...]. Otra diferencia fundamental es la siguiente: la emigración alemana fue orgánica, es decir junto con la masa trabajadora emigraron elementos organizativos industriales. En Italia emigró solo masa trabajadora, preferentemente todavía informe tanto desde el punto de vista industrial como intelectual”. Es posible pensar que haya sido esta doble condición de “técnicos” e “intelectuales” que caracterizaba a la emigración alemana lo que contribuyó además a reforzar ese paternalismo característico de la socialdemocracia alemana. Un caso paradigmático es el de Germán Avé-Lallemant (1835-1910), ingeniero agrimensor y estudioso del marxismo, que fundó en 1890 el semanario *El Obrero*, y figura relevante de un grupo compuesto en su mayor parte de alemanes (Augusto Kühn, Guillermo Schulze, Gotardo Hümmel, Germán Müller) que contribuyeron a formar el Partido Socialista, en el interior del cual mantuvieron siempre una actitud crítica y de principios, y que finalmente formaron parte desde sus inicios del Partido Comunista. Una recopilación parcial de los escritos de Avé-Lallemant, precedida de una introducción de Leonardo Paso, se publicó hace algunos años (Avé-Lallemant, 1974). Pero el estudio más detenido de su vida intelectual y política, aunque deformado por una visión fuertemente ideologizada y anacrónica de los términos del debate en el interior del Partido Socialista, sigue siendo el de Ratzer (1969).

No obstante lo fundado de buena parte de sus observaciones sobre el primitivismo doctrinario y político de las débiles organizaciones socialistas del subcontinente, sorprende sin embargo la pobreza de sus propuestas alternativas, el sentimiento de externidad o, para decirlo de otro modo, el distanciamiento que trasuntan sus escritos, como si estuvieran presididos por la certeza de la imposibilidad de modificar esa situación de atraso hasta tanto el crecimiento de “una masa obrera con conciencia de sí misma y de sus objetivos” (Thiessen, 1912, p. 857) pusiera las condiciones necesarias para el surgimiento de una fuerza cabalmente socialista. Su razonamiento perdía así toda capacidad de reacción sobre una realidad a la que, en última instancia, descalificaba y hasta menospreciaba; no era capaz de extraer las consecuencias que necesariamente se derivaban de su justo reconocimiento del terreno “más democrático y reformista social, antes que socialista” (Zierold, 1911, p. 396)²³ en el que tales organizaciones estaban instaladas. Porque si tal era la situación, el problema consistía en cómo debía ser reformulada la doctrina para que la relación inédita –en términos de la propia teoría, claro está– entre socialismo y democracia proyectara una propuesta de resolución que no postergara al primero de los términos para un futuro lejano e imprevisible.

Es por esta razón que la crítica al “cosmopolitismo” del socialismo latinoamericano, hecha desde una perspectiva nacionalista, radical o populista, o a la ausencia en él de “proposiciones verdaderamente socialistas” (Avé-Lallemant, 1903, p. 838), como objetaban los socialistas más apegados a ciertas experiencias europeas, tienden ambas a menospreciar las reales dimensiones intelectuales, culturales y civiles de su actividad. Los socialistas lucharon por organizar a las masas artesanales y constituyeron, junto con los anarquistas, los primeros núcleos de clase

23. Pablo Zierold (?-1938), técnico alemán que emigró a México en 1888, constituye otro ejemplo semejante al de Avé-Lallemant y el grupo de emigrados alemanes de Buenos Aires. Además de las notas enviadas a *Die Neue Zeit* mantuvo correspondencia con Bebel, Liebknecht y Rosa Luxemburg y tradujo al español artículos y ensayos de socialistas europeos. En 1911 fue uno de los fundadores del Partido Socialista Obrero mexicano, organizado según el modelo del Partido Socialista español. Lamentablemente su archivo, legado después de su muerte al Partido Comunista mexicano, se ha extraviado, por lo que hasta ahora resulta imposible reconstruir tanto la intensidad de sus relaciones con los socialistas europeos, como la historia de ese partido. Tomamos la referencia de García Cantú (1969, pp. 130-132).

obrero, alimentando en las clases subalternas ese “espíritu de escisión” frente a la sociedad que constituye el requisito imprescindible para la formación de una conciencia de clase. Contribuyeron así a constituir una concepción del mundo distinta y contrapuesta a la de las sociedades tradicionales, de modo tal que sus teorías y su práctica formaron parte inescindible del proceso de organización de las clases populares latinoamericanas. Todos estos eran objetivos valiosos por sí mismos; sin embargo, les faltaba algo esencial para ser parte constitutiva de una estrategia que pudiera merecer el nombre de socialista; les faltaba una perspectiva política vinculada a la acción teórica y práctica por imponer soluciones avanzadas a los grandes problemas nacionales. En una palabra, no incluían una definición políticamente productiva sobre las condiciones “nacionales” para el cumplimiento integral de una revolución democrática y de su tránsito a una transformación socialista. Porque nunca se les planteó en la práctica el problema del poder; para desplegar su actividad no necesitaron de la rigurosa determinación, o especificación, de los elementos originales y propios del proceso histórico nacional y continental en el que les tocó actuar. Es por ello que, y sin tener una clara conciencia de ello, apostaron simplemente a la democratización de la vida ciudadana y a la organización de las clases populares. Pero vale la pena reconocer que en esa apuesta estuvo acaso la mayor de sus virtudes.

Porque intentaron dar una expresión política a una clase instalada aún en un terreno “no-nacional” o, para decirlo en otros términos, en el interior de un horizonte económico-corporativo y pequeñoburgués, teñido de la presencia de fuertes tradiciones populares de romanticismo social, 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. Colocados fuera de una perspectiva concreta de poder, una doctrina que fundaba en la fuerza espiritual de los principios y en la capacidad organizativa del partido la homogeneización política

de la clase, se les aparecía como el instrumento más idóneo para actuar en condiciones de atraso. Paradójicamente, una ideología que ocultaba, detrás de la radicalización kautskiana de la teoría, una estrecha política de representación de los intereses corporativos de una clase obrera fuerte se convertía en la concepción dominante de un movimiento que tenía por base un proletariado no industrial. La funcionalidad reformista de la socialdemocracia alemana, despojada de su retórica marxistizante, se ponía claramente de manifiesto en un territorio que solo podía recuperar de ella su condición de partido parlamentario de las reformas sociales. Aquello que los socialistas latinoamericanos privilegiaban de la experiencia alemana no era el escolasticismo marxista de Kautsky, y ni siquiera el cuestionamiento revisionista de Bernstein, sino su capacidad de implementar un partido político moderno y de masa, con principios socialistas generales lo suficientemente amplios como para que la unidad partidaria no dependiera de una estricta adhesión a una teoría sino de la habilidad política excepcional de sus líderes. No en vano fue precisamente August Bebel, un dirigente que reunía una aguda percepción política y una relevante capacidad de organización y de dirección, la figura más respetada y hasta reverenciada.

4. Socialistas europeos y revolución democrática latinoamericana

Si para todas las formaciones socialistas europeas la experiencia alemana fue hasta la Primera Guerra Mundial la expresión más acabada y paradigmática de una teoría y de una práctica marxista, ¿puede sorprender que se haya convertido también en el modelo indiscutido de los socialistas latinoamericanos? Otras experiencias europeas como la francesa, y en menor medida la italiana o española, o el mismo cooperativismo belga, eran leídas como adecuaciones y nuevos desarrollos del modelo, antes que como tendencias que lo invalidaban. Si eran desconocidas casi por completo situaciones anómalas del tipo del socialismo serbio, o de los socialistas revolucionarios rusos, o de las que provocaron la temprana separación entre mencheviques y bolcheviques en la Rusia de comienzos de siglo, ¿a qué otras experiencias podían dirigir sus miradas en búsqueda de ejemplos iluminadores? Hay que recordar que hasta

la aparición del movimiento comunista no existió en el socialismo europeo hegemónico ninguna tentativa efectiva de ampliación al mundo no europeo de las categorías analíticas fundamentales de la doctrina de Marx. Y para el caso particular de América Latina, esta deficiencia resultaba agravada porque ciertas particularidades de su evolución histórica y política y de su estructura económico-social la volvían irreductible a una identificación genérica con ese *mundo colonial* que la expansión imperialista arrastró violentamente al torrente de la historia. La condición ni periférica ni central de América Latina, la temprana conquista de las independencias nacionales de los países que la formaban, las particularidades de sus construcciones estatales eran elementos que cuestionaban de hecho la generalización indiscriminada del valor explicativo y proyectivo de la doctrina marxiana, y hasta habían creado un implícito problema teórico al propio Marx, en los momentos en que emprendió la compleja tarea de indagar la especificidad de las formaciones no capitalistas²⁴. Ni en la Internacional, y ni siquiera en el debate interno de la socialdemocracia rusa, fueron recuperadas aquellas tentativas hechas por Marx que, si bien no contenían resolución alguna del problema, planteaban al menos una manera radicalmente distinta de analizar las vías posibles de transformación social de formaciones caracterizadas por la ausencia de un capitalismo industrial y por el predominio absoluto del mundo rural y campesino. Es posible pensar que la recuperación de estas perspectivas podrían haber creado las premisas para un análisis diferenciado de realidades en las que operaban partidos u organizaciones socialistas representadas tempranamente en los congresos de la Internacional y en el Buró Socialista Internacional²⁵. Si la Internacional

24. Sobre este tema véase la reciente obra *Marx y América Latina* de José Aricó (1980) y los comentarios críticos de Oscar Terán, Emilio de Ípola y Carlos Franco publicados en *Socialismo y Participación* (1981, pp. 63-72).

25. Sin hablar ya de las organizaciones socialistas de Asia o de Europa sudoriental, y contrariamente a una creencia generalizada, puede afirmarse que las relaciones entre la Segunda Internacional y los partidos socialistas o grupos de internacionalistas latinoamericanos existieron desde el momento mismo de su constitución. El Partido Socialista Argentino, por ejemplo, participó con delegaciones propias en buena parte de los congresos internacionales y ocupó un puesto permanente en las sesiones del BSI desde 1901 hasta los umbrales de la Primera Guerra Mundial. Más que de incomunicación habría que hablar con mayor justeza de incomprensión. Como señala W. Abendroth, "La base de la Internacional [...] se hallaba en los partidos europeos. Los delegados americanos no jugaron un papel importante en ninguno

no llegó a ser consciente de la naturaleza de los problemas que creaba la diferencia existente entre su realidad, limitada a Europa –y de esta, a su parte más avanzada–, y su pretensión universalista es porque previamente había excluido en la teoría y en la práctica a un mundo al que descalificaba como “bárbaro”.

Un ejemplo muy ilustrativo de este soslayamiento es el hecho de que dos años después de iniciada la revolución mexicana no se hiciera ninguna mención de ella en el Congreso Socialista Internacional de Basilea, realizado en noviembre de 1912. Podría pensarse que la atención de los participantes fue unilateralmente desplazada hacia los inminentes peligros del estallido de una guerra mundial, o que faltó una información adecuada o por lo menos suficiente. Sin embargo, si recordamos lo escrito por los socialistas europeos sobre el tema debemos concluir que no pueden ser estas las razones que expliquen un olvido que resulta inexcusable desde el punto de vista de la naturaleza y de los objetivos de un congreso concebido por todos como la sede donde se debatían las experiencias de lucha de las masas trabajadoras del mundo. Si tomamos, por ejemplo, los análisis publicados en *Die Neue Zeit* y el *Vorwärts!*, los dos órganos más autorizados de la socialdemocracia alemana, observaremos que, curiosamente, la perspectiva de redactores de la importancia de August Thalheimer, Gustav Ledebour o Heinrich Cunow es exactamente la misma no obstante integrar corrientes radicalmente diferenciadas dentro del partido alemán por sus posiciones ideológicas, teóricas y políticas. Todos enfatizaban las consecuencias exteriores de un proceso del cual solo parecían interesarles los ecos en los Estados Unidos. Como anota agudamente Leopoldo Mármora²⁶ (1981, p. 4),

de los congresos de la Internacional, *a causa de la estructura social distinta de la europea y de la diversidad de los problemas que de ahí se derivaban*. Tampoco los escasos representantes de los grupos obreros asiáticos, que más tarde llegaron, pudieron cambiar nada de este carácter de la Internacional. Los delegados indios representaban más bien a una nación oprimida en cuanto colonia, que no a un movimiento obrero, y los representantes del movimiento primero ilegal y luego semilegal de los trabajadores del Japón, país en gran auge industrial, pero aún regido de un modo feudal-militar, solo lo eran de una insignificante minoría. La Internacional no llegó a ser consciente de la diferencia existente entre su realidad, limitada a Europa, y su pretensión universal” (Abendroth, 1975, pp. 64-65; subrayado nuestro).

26. Veamos algunas referencias recogidas por este autor: “El destino de México está hoy inseparablemente unido al de los Estados Unidos. Los esclavos por deudas del campo y los esclavos asalariados de

[...] la estructuración y la dinámica interna de la sociedad mexicana están ausentes o integradas a los mismos de un modo totalmente accesorio. Todo lo que no se adecuaba a los moldes conocidos de la lucha de clases “moderna” y “civilizada” era ignorado o negado como ahistórico, irracional, etc. Por ejemplo, la fuerza social y cultural del sistema agrario comunal fue completamente desconocida no obstante sus profundas raíces históricas y el papel central desempeñado en la revolución.

De tal modo el análisis tendía a sobredimensionar la acción de los sujetos sociales “modernos”, como el proletariado industrial, los pequeños propietarios o la burguesía liberal, mientras que las masas rurales eran descalificadas o reducidas a mero objeto de explotación²⁷. Como de todas maneras lo que caracterizaba a la revolución era el hecho de ser esencialmente una revolución campesina, y la superestructura “moderna”, sobredimensionada o no, se evidenciaba en extremo frágil y reducida, el análisis mostrábase incapaz de profundizar en la dinámica revolucionaria del proceso social, el cual era percibido solamente en sus elementos de espontaneidad y caos. La denuncia moralista de las condiciones brutales de opresión y explotación quedaban opacadas por la fuerte insistencia en la incapacidad histórica de las masas explotadas.

La debilidad, o ausencia, de aquellos sujetos sociales reconocidos como los únicos válidos de un proceso de transformación conducía a todo el razonamiento a seguir una actitud de tipo naturalista a partir de la cual los factores de disciplinarización y de racionalidad social solo podían ser introducidos desde afuera. Tal como la burguesía europea hacía descansar en un caudillo militar o en la intervención norteamericana la

la industria difícilmente podrían liberarse por sus propias fuerzas” (Thalheimer, 1911, p. 860; citado en Mármora, 1981); Eugen V. Debs (1912, p. 31; citado en Mármora, 1981, n. 8) sostiene que la consigna “de los liberales, ¡Tierra y Libertad!, ¡Expropiación de los latifundios! no parece correcta. Las masas proletarias mexicanas son ignorantes, supersticiosas, desorganizadas, completamente esclavizadas y oprimidas. Antes de realizar una ‘revolución económica’ hay que esclarecer a esas masas e imbuirlas de conciencia de clase”.

²⁷. El 21 de febrero de 1913 el *Vorwärts* (Buenos Aires) escribe que “los oprimidos tomaron las armas en busca de su liberación y no lograron más que un cambio de opresor”. Dos días después, el 23 de febrero, caracteriza a los dirigentes de la revolución como simples bandidos.

resolución del caos, para los socialdemócratas alemanes la única perspectiva contemplada a largo plazo era la imposición de un nuevo orden basado en la presencia decisoria de la burguesía liberal y del proletariado moderno. En la visión socialista, mientras la perspectiva y la presencia del proletariado internacional no lograran enraizarse en México, “los sujetos sociales estaban condenados a ser marionetas en manos de los intereses y antagonismos de tal o cual fracción del capital internacional” (Mármora, 1981, p. 5).

Es evidente que un razonamiento como el que estamos analizando descansaba sobre una concepción profundamente arraigada en la socialdemocracia europea, y también entre los socialistas latinoamericanos, cuya raíz se encuentra en el Marx del *Manifiesto Comunista* (Marx y Engels, 1848/1973) y de *El dieciocho Brumario* (Marx, 1852/1973): la descalificación del mundo rural y del campesinado identificados con el “primitivismo” y la “barbarie”. Si es verdad que proletariado y clase obrera no coinciden necesariamente, lo que el europeísmo a ultranza de los socialdemócratas no percibía era que ese proletariado cuya ausencia lamentaban estaba en las masas rurales movilizadas, que en México constituían, como es lógico, la fuerza motriz de todo proyecto radical de transformación. Del mismo modo que el débil semiproletariado urbano de la ciudad de México –que manifestó una fuerte incomprensión del movimiento zapatista por su notable componente religioso, y que tendió a aliarse con la pequeñaburguesía citadina para reprimir militarmente a las masas campesinas en rebelión–, los socialistas europeos no podían entrever siquiera la perspectiva de la formación de un nuevo bloque social revolucionario basado en la fusión de fuerzas sociales que, como el campesinado y la clase obrera, eran, para ellos, expresiones de dos mundos excluyentes.

Es sin duda esta concepción la que explica el soslayamiento y aun la negación de uno de los hechos revolucionarios más significativos del siglo. Pero no fue solo Europa la que olvidó o trató de silenciar esta realidad traumatizante; ocurrió del mismo modo con América Latina, y hubo menester de las fulgurantes presencias de las revoluciones rusa y china para descubrir, en los años veinte, que en su propio territorio se estaba operando desde una década anterior una experiencia de masas de

tamaño magnitud. El laboratorio político mexicano ponía a prueba la validez de las hipótesis teóricas fundamentales del movimiento obrero mundial y mostraba que sin una refundación de la teoría y de la práctica del socialismo la realidad americana era indescifrable para el marxismo.

La paradoja del socialismo latinoamericano residía, por tanto, en que al operar sobre una realidad distinta de la europea sus esfuerzos por aplicar a nuestro medio las orientaciones fundamentales del marxismo construido y canonizado por la Segunda Internacional tenían efectos contradictorios, efectos de los que no se tuvo plena conciencia en su naturaleza y consecuencias. Si bien les permitía obtener éxitos relativos en la organización de las clases trabajadoras, los colocaba objetivamente en una posición subalterna en el interior del bloque de fuerzas orientadas a la modernización capitalista de la región. El desconocimiento casi total de la esencia de la teoría revolucionaria de Marx, la aceptación incuestionada del paradigma socialdemócrata que condicionaba la posibilidad del socialismo al crecimiento de las fuerzas productivas y por tanto al consiguiente aumento cuantitativo de la clase obrera moderna, el plegamiento a las difíciles condiciones ideológicas y políticas en las que se desarrollaba su labor tendían a limitar la acción socialista a una mera batalla cotidiana por las reivindicaciones más inmediatas de los trabajadores y por la plena legalidad y libertad del movimiento. La doctrina estaba, de hecho, escindida de esta acción y relegada a la condición de una filosofía de la historia sobre la que se fundaba la propaganda abstracta de una sociedad alternativa. Tal como afirmaba Cornelio Thiessen (1913, p. 688) en la reseña antes citada, las condiciones de atraso, en este caso en la Argentina, hicieron que el socialismo

[...] se limitara también al trabajo presente. Faltan aquí las condiciones objetivas para una propaganda colectivista y el llamado “objetivo final” se convierte en una “hipótesis” auxiliar. Si se considera este estado de cosas como transitorio, uno puede reconciliarse en parte con esta actividad “socialista”. Lo malo es, precisamente, que se pretende hacernos ver como normal esta “etapa de transición”²⁸.

28. La única referencia que hemos podido obtener sobre este corresponsal es una mención circunstancial

En la medida en que para Thiessen el desarrollo de las relaciones económicas capitalistas ya se habían hecho presentes, maduraban “los elementos que permiten probar que el socialismo en Argentina tiene ya hoy una base más firme”. De lo que se trataba, entonces, era de no descuidar el trabajo práctico, pero sí de “imbuirlo del espíritu socialista”. Hasta en quienes defendían con mayor firmeza el contenido doctrinario socialista de los nuevos organismos políticos, la doctrina, en realidad, era considerada como una suma de principios abstractos, válidos de una vez para siempre y en cualquier circunstancia; principios que debían ser difundidos como prerequisite para que un movimiento obrero, aún no desprendido por completo del mundo burgués del que surgió, pudiera conquistar una identidad propia. A ese mundo lo separaba del proletariado una cisura radical y la función de la doctrina y de la acción socialista era transformar dicha cisura en una grieta profunda y consciente. Teoría y movimiento real no eran, por tanto, los dos términos de una relación que solo podía fundarse en la determinación precisa de la especificidad histórica del proceso, sino entes abstractos y siempre idénticos a sí mismos en los que únicamente la ignorancia e incultura transitoria del segundo creaba las dificultades de inserción del primero. La tarea de los socialistas quedaba reducida, en última instancia, a una empeñosa e inteligente labor de organización y de educación del proletariado. El peso aplastante que este debía necesariamente adquirir en la sociedad capitalísticamente desarrollada, según la visión reformista, o los hipotéticos cataclismos históricos a que estaba condenada, según la visión revolucionaria, habrían de conducir a ese proletariado a la conquista del poder y a la construcción del socialismo.

del dirigente comunista Rodolfo Ghioldi. En un reportaje que le hiciera Emilio J. Corbière, y al rememorar su etapa juvenil de militancia en el Partido Socialista, dice: “Constituíamos un grupo juvenil socialista numeroso y también nos apoyaban algunos veteranos socialistas. El proceso en el que se desarrolló la tendencia de izquierda dentro del Partido Socialista arranca a principios de la década del diez. De aquella época son testimonios *Palabras Socialistas*, una publicación quincenal, y *Adelante*, órgano de la Federación de las Juventudes Socialistas. [...] Nosotros constituimos la Juventud Socialista ‘Amilcare Cipriani’ –anexa al Centro de la Sección 8ª que tenía su sede en Mármol 911. Trabajamos organizando cursos de capacitación y conferencias. López Jaime pronunció una sobre ‘El concepto materialista de la historia’ y recuerdo también al malogrado joven Cornelio Thiessen, fallecido a principios de 1916, y que trabajó en torno al problema del militarismo” (Corbière, 1974, p. 22).

Tal era la concepción del socialismo moderno, y más en particular de la doctrina de Marx, que los militantes latinoamericanos recogieron de la experiencia de la socialdemocracia europea. Es la aceptación de esta hipótesis lo que condujo a que, por lo menos hasta Mariátegui, socialismo y marxismo fueran, en América Latina, “sinónimos de Europa” (Paris, 1981, p. 12). Lo cual explica que solo pudiera formularse una propuesta de terrenalización de la doctrina de Marx a una realidad reconocida en forma explícita como históricamente diferenciada –aunque dentro del paradigma europeísta y al precio de la amputación de toda su perspectiva revolucionaria– en las zonas más plenamente “europeas” del continente, en ese confín de América del Sur donde una extensa comarca fue convertida prácticamente en colonia de “poblamiento” por el capitalismo central.

Ya hemos señalado las consecuencias negativas para el desarrollo del marxismo derivadas de la despreocupación del socialismo europeo por la singularidad latinoamericana, despreocupación que mantiene inalterada una actitud ya presente en los propios fundadores de la doctrina. Lo que acaso sorprenda es saber que el cuestionamiento marxiano de la validez universal del camino recorrido por el capitalismo en Europa occidental –que tuvo como origen la reorientación de sus estudios hacia el análisis de los procesos de disolución de la comunidad agraria en Occidente y de las razones de su permanencia en Oriente y en Rusia– confluyó no solo en la revalorización de la comuna rusa, sino también en el “redescubrimiento” de América. Aunque no de esa América hispánica a la que Marx había descalificado en los años cincuenta, sino de ese territorio del norte cuya vertiginosa transformación tenía la virtud de revelar al Viejo Mundo el secreto del modo capitalista de producción y de acumulación (Marx, 1980, p. 967, t. 1). Modificando su visión fuertemente anclada en las condiciones de Francia y de Inglaterra, Marx convertirá desde los años sesenta en adelante a Rusia y a los Estados Unidos en los soportes del cuadro estratégico general caracterizado por la expansión del capitalismo hacia nuevas áreas de explotación. Pero si el análisis de Rusia lo condujo a descubrir en el campesinado potencialidades revolucionarias antes negadas, el de los Estados Unidos le permitió a su vez vislumbrar los obstáculos que un país nuevo y de fronteras

abiertas podía oponer a una clase obrera de reciente creación y dividida en sus nacionalidades de origen. Paradójicamente, en los momentos en que descubre la virtualidad revolucionaria del campesinado advierte el error que significa creer en una universal determinación “socialista” de la clase obrera.

II. La hipótesis de Justo

1. *Movimiento real versus doctrinarismo programático*

Las vicisitudes del socialismo en América Latina remiten curiosamente —no obstante las radicales diferencias que resultan fáciles de establecer— al caso también anómalo del socialismo en los Estados Unidos, donde apareció siempre como un hecho no fácilmente explicable la ausencia de una clase obrera organizada según los patrones europeos. Ambos fenómenos son aproximables en términos precisamente de su excentricidad; constituyen pruebas flagrantes del pecado de simplificación que se comete cuando se hace depender exclusivamente del crecimiento del capitalismo el desarrollo de un movimiento obrero moderno socialista, puesto que si el portentoso avance de la sociedad burguesa no daba necesariamente como resultado el crecimiento del socialismo en los Estados Unidos, ¿hasta qué punto podía ser admitida como válida la atribución al atraso de sus dificultades de expansión en Latinoamérica? Son hechos estos que evocan en la reflexión historiográfica y política la idea de un mundo distinto, en el que ciertas características propias determinan una diversidad de caminos irreductible a ciertos paradigmas teóricos constituidos en la Europa de fines de siglo²⁹. Ya el propio Marx

29. Ya a comienzos de siglo Werner Sombart (1906) había de poner en duda la necesidad de la coincidencia entre capitalismo y desarrollo de un movimiento obrero socialista. En 1906 publica un ensayo titulado sugerentemente *Warum gibt es in den Vereinigten Staaten kein Sozialismus?* con el propósito, al final no logrado, de dar una respuesta a la refutación práctica que la experiencia predominante en los países anglosajones hacía de su tesis sobre el socialismo como expresión ideológica necesaria derivada de la existencia económico-corporativa inmediata de los trabajadores. Para la conciencia socialista de fines de siglo, la experiencia de la sociedad americana obligaba a una ampliación considerable de la teoría marxista y a la necesidad de un enriquecimiento de la imagen que se tenía del socialismo. Como es evidente, analizar la

se había topado con este problema cuando trató de determinar las causas de la distinta función que desempeñaba en una y otra parte la república burguesa: forma política de la subversión de la sociedad burguesa en Europa era en América del Norte su forma conservadora de vida. En países de vieja civilización, con una formación de clase desarrollada, con condiciones modernas de producción “y con una conciencia intelectual en la que todas las ideas tradicionales se hallan disueltas por un trabajo secular” la república burguesa, en cuanto forma política, facilitaba la transición a una forma social distinta. Pero en los Estados Unidos de América, “donde, si bien existen ya clases, estas no se han plasmado todavía, sino que cambian constantemente y se ceden unas a otras sus partes integrantes, en movimiento continuo; donde los medios modernos de producción, en vez de coincidir con una superpoblación crónica, suplen más bien la escasez relativa de cabezas y brazos, y donde, por último, el movimiento febrilmente juvenil de la producción material, que tiene un mundo nuevo que apropiarse, no ha dejado tiempo ni ocasión para eliminar el viejo mundo fantasmal” (Marx, 1852/1973, p. 416, t. 1)³⁰, allí, o en países semejantes, la república burguesa es “la forma conservadora de vida” de esa sociedad.

La escasez de brazos y la extrema movilidad social que de esta deriva; la ausencia de una conciencia intelectual capaz de disolver en un trabajo secular todas las ideas tradicionales... Solo basta agregar ese elemento que los explica a ambos: la presencia de inmensos territorios libres, para

experiencia socialista en los Estados Unidos solo en términos de “fracaso” impide plantearse la verdadera pregunta: hasta qué punto hubo o no una “americanización” de las doctrinas socialistas y a qué organizaciones dieron vida dichas doctrinas que significaron un momento de relevante importancia en la constitución de la clase obrera norteamericana. Pero un estudio de este tipo requiere necesariamente estudiar la historia del socialismo norteamericano no solo en relación con la evolución social y económica del país, sino también preguntarse de qué manera tal historia estuvo unida a la del socialismo europeo.

30. Justo utiliza estas frases de Marx para mostrar que, al igual que en los Estados Unidos, en la Argentina resulta imposible mantener el carácter exclusivamente “obrero” del Partido Socialista, el cual sufre, como la sociedad en su conjunto, un incontrolable proceso de movilidad social. “Es un país aquel, y quizá lo es en bastante grado este, en que un proletariado puede llegar en un período relativamente breve a la situación de empresario, de patrón, de capitalista más o menos grande, y donde, por consiguiente, un partido como el nuestro, si conserva los elementos humanos que entran a formarlo [...] es seguro que ha de tener en sus filas, después de cierto número de años, cierto número de patrones, aunque sea un partido obrero y socialista” (Justo, 1921/1947, p. 354).

que aparezca ante nuestros ojos ese haz de singularidad sobre el que la conciencia radical europea fundará las razones de la anomalía americana. Si para Hegel la existencia de la tierra libre imposibilitaba de hecho la emergencia de un Estado moderno o, dicho de otro modo, de la sociedad burguesa como tal, en la medida en que la emigración constante diluía las diferencias de clase, para Marx la inexistencia de la presión sobrepoblacional colocaba a los Estados Unidos fuera de la revolución europea presagiada. La revolución socialista –y por lo tanto, agregamos nosotros, el movimiento social capaz de llevarla a cabo– no podría abrirse paso allí mientras la colonización capitalista no se hubiera agotado en Occidente. La suerte de América, la posibilidad de formar un sistema compacto de sociedad civil y de experimentar las necesidades de un estado orgánico, solo habría de decidirse, tanto para Hegel como para Marx, cuando los espacios libres se hubieran llenado y cuando la sociedad pudiera concentrarse sobre sí misma. Civilización burguesa e inmigración masiva se evidencian así como dos aspectos de un mismo proceso, y el espectro de la lucha de clases parece derivar inexorablemente de la consumación de ambos. El Nuevo Mundo permitía a la economía política del Viejo descubrir el secreto del modo capitalista de producción y de acumulación en la medida en que mostraba que solo es posible a condición de aniquilar la propiedad privada que se funda en el trabajo propio o, lo que es lo mismo, la expropiación del trabajador.

Mientras el caudaloso y continuo torrente humano que todos los años Europa depositaba en América encontrara la forma de diseminarse por un vasto territorio libre, la producción capitalista avanzaría lentamente. Cuando el proceso se revirtiera o la ola inmigratoria europea fuera superior a la capacidad de absorción del territorio, la producción capitalista avanzaría a pasos de gigante, aunque la dependencia del asalariado tardara en alcanzar los niveles logrados en Europa. Mientras cualquier hombre pudiera convertirse, si no en capitalista, por lo menos en un hombre independiente, produciendo o comerciando con sus propios medios o por su cuenta, no existía espacio alguno en el interior del cual la clase obrera pudiera madurar para un movimiento histórico independiente. Pero apenas el desarrollo capitalista concentrara la riqueza y distribuyera ampliamente la pobreza,

ese movimiento habría inevitablemente de surgir con un ímpetu y una fuerza desconocidos por el mundo, y esto por la simple razón de que, a diferencia de los más antiguos movimientos políticos y obreros europeos, no tendría que enfrentarse a ese colosal montón de basura heredada de las formaciones sociales anteriores. No obstante que el Nuevo Mundo aparecía ante Marx y Engels como más atado por ciertas costumbres, más viejo en algunos aspectos que Europa, el optimismo y activismo revolucionario sobre los que fundaron sus análisis los llevó a subestimar los obstáculos que podrían anteponerse a la constitución de grandes movimientos obreros en América. Exagerando la “plasticidad” de esa masa enorme de fuerza de trabajo descargada en nuestras costas por Europa, trasladaron la dinamicidad del industrialismo americano al proceso mismo de formación de las organizaciones de clase. Las tradiciones arcaicas, la religiosidad artificial, la incapacidad teórica serían aventadas fácilmente cuando el inevitable movimiento social se echara a andar. Pero lo que interesa recordar es que frente a un movimiento inédito en sus características distintivas, ambos comprendieron lúcidamente la necesidad de recomponer el campo de la propia teoría, de enriquecer toda su visión de la relación entre teoría y movimiento. Se plantearon, en cierto modo, el problema crucial de las condiciones de validez de un conjunto de principios, de categorías y hasta de vocabularios constituido con relación a otros pueblos y a otros medios culturales. El propio Engels recordaba, y no por casualidad, a su corresponsal germano americano Sorge que el caso de Inglaterra, y también por supuesto el de los Estados Unidos de América, demostraba “que es imposible machacarle simplemente una teoría en forma abstracta y dogmática a una gran nación, aun cuando se posea la mejor de las teorías, surgida de las propias condiciones de vida, y aun cuando los tutores sean los mejores” (Engels, 1972b, p. 574). La necesidad de organizar el movimiento obrero a escala nacional, aun abstra- yéndose de programas teóricos definidos, que recorriera un camino propio, por más limitado que este fuera, era enérgicamente defendida frente a cualquier exigencia de claridad teórica, porque “mucho más importante a que el movimiento proceda desde el principio sobre líneas perfectamente correctas en teoría es que se difunda, que marche

armoniosamente, que se arraigue y abarque en todo lo posible a todo el proletariado norteamericano [...]. Lo más importante es poner en marcha a la clase obrera *como clase*" (Engels, 1972a, p. 564), porque "cada paso del movimiento real" es infinitamente más valioso que una infinidad de programas.

El movimiento real de autoconstitución de la clase obrera en el proceso de lucha por la defensa y la ampliación de sus intereses específicos podría evolucionar hacia propuestas socialistas no mediante la imposición *desde el exterior* de dogmas "alemanes" o "marxistas", sino a través de una revolucionarización desde el interior del mismo movimiento, en un proceso en el que la propia teoría de Marx debía ser puesta a prueba con las experiencias adquiridas. Solamente así los socialistas estarían en condiciones de contribuir a que la teoría se convirtiera en una expresión originaria de la propia realidad del movimiento, a que se incorporara "a la carne y a la sangre" de la clase obrera (Engels, 1979, p. 316)³¹. Sin embargo, para elevarla a un nivel tal en que le resultara posible en las nuevas condiciones representar el movimiento del futuro en el movimiento del presente, la doctrina debía ser despojada de su "característica específicamente alemana" y reformulada "a la manera inglesa". La ortodoxia teórica, ese campo privilegiado que remitía casi exclusivamente a características específicas del movimiento obrero y socialista alemán, debía por tanto dejar paso a una nueva forma de la relación entre teoría y movimiento social que no podía menos que implicar la recomposición de ambos. La obstinación con que estas grandes naciones "independientes" –y para Engels "las inglesas y sus descendientes son con seguridad las más independientes"– se empeñaban en recorrer un camino propio debía molestar lógicamente a todos los doctrinarios, es decir a aquellos dogmáticos que no pudieron aprender a usar la teoría como palanca para poner en movimiento a las masas, pero eso no impedía que tal

31. Carta de Engels a Florence Kelly Wischniewetsky, del 27 de enero de 1887: "Nuestra teoría es una teoría de desarrollo, no un dogma a aprender de memoria y a repetir mecánicamente. Cuanto menos se les machaque a los norteamericanos desde afuera y cuanto más la pongan a prueba con su propia experiencia –con ayuda de los alemanes tanto más profundamente se incorporará a su carne y a su sangre [...] Creo que toda nuestra experiencia ha mostrado que es posible trabajar junto con el movimiento general de la clase obrera en cada una de sus etapas sin ceder u ocultar nuestra propia posición e incluso nuestra organización, y temo que si los germano americanos eligen una vía distinta cometerán un grave error" (Engels, 1979, p. 316).

obstinación constituyera en sí misma una garantía de que “una vez comenzado el proceso este pudiera llevarse a su término” (Engels, 1972c, p. 578).

Frente a una clase obrera fuertemente diferenciada en su interior, por razones económicas, culturales, de raza, religión y nacionalidad, colocada totalmente fuera de las experiencias europeas conocidas, y por tanto ajena a los propios esquemas marxistas, a sus fundamentos doctrinarios y hasta a sus distintas fases de elaboración, Marx y Engels se esforzaron, en nuestra opinión sin lograrlo, por adecuar la teoría a las particularidades del movimiento. No corresponde dilucidar aquí hasta dónde sus discípulos americanos tuvieron en cuenta estas advertencias que, por lo demás, encerraban consecuencias que en modo alguno ambos extrajeron³². Poco antes de morir, Engels se mostró tan escéptico de la capacidad de comprensión de sus amigos

32. La correspondencia de Marx y Engels con los americanos (en su mayoría emigrantes alemanes) es bastante ilustrativa de la despreocupación por la teoría de que hacen gala. Evidentemente tenían una noción aproximada del modo de formación de la sociedad americana y de los efectos que sobre ella podían tener las sucesivas oleadas de inmigrantes y la consiguiente incorporación a la producción de una mano de obra en extremo diferenciada, tanto racial como culturalmente. Comprendieron hasta dónde resultaba difícil formar allí un tejido unitario en términos de conciencia de clase, y se sintieron inclinados a valorizar, de una manera inusual en ellos, todo movimiento *práctico* de los trabajadores; comprendiendo que, como tal, dicho movimiento no podía dejar de tener profundas implicaciones *teóricas*. Mientras sometieron a una virulenta crítica el Programa de Gotha, que sirvió de base a la unificación del movimiento obrero alemán en 1875 en un único partido socialdemócrata, en el caso del movimiento obrero norteamericano estaban dispuestos a considerar de modo favorable cualquier programa que, manteniéndose en el terreno de clase, permitiera al movimiento dar un paso adelante. Esta actitud, aparentemente contradictoria, en realidad no es tal si se la analiza desde la perspectiva política en la que Marx se colocaba, y no desde las consecuencias que se cree deducir de sus concepciones. Lo que Marx creía encontrar en el obrero alemán y lo llevaba a atribuirle una función emblemática, no podía en modo alguno descubrirlo en el obrero norteamericano, lo cual muestra hasta qué punto es errónea, o por lo menos parcial, la afirmación, que ya es casi un lugar común, de que Marx y Engels no entendieron la naturaleza específica de los partidos socialistas que se organizaron en el marco del desarrollo capitalista. Esta opinión no puede sostenerse si en lugar de tomar como patrón de medida la relación entre Marx y el movimiento obrero alemán introducimos a esta en el contexto más amplio del movimiento obrero europeo y americano.

De todas maneras, es evidente que ambos tendieron a observar el movimiento americano con las lentes del inglés, influidos, acaso, por los elementos de convergencia que podían encontrarse en los procesos formativos de ambos. Abrigaron idénticas esperanzas en la capacidad de ambas clases obreras de superar el peso retardatorio de sus respectivas tradiciones, sin comprender cabalmente cuán distintas eran entre sí. Dicho de otro modo, no pudieron imaginar hasta dónde las características de la sociedad americana colocaban al movimiento de sus clases trabajadoras fuera de las experiencias europeas conocidas, y por lo tanto también fuera de los propios esquemas marxistas, de sus fundamentos doctrinarios y hasta de sus fases de elaboración. Lo cual plantea el problema de los límites de la teoría y no simplemente los de su aplicación, terreno este en el que, como es explicable, ni Marx ni Engels pudieron instalarse.

germano americanos que hasta se pronunció lisa y llanamente por la disolución del partido “alemán” *en cuanto tal*. En su opinión se había convertido en el peor de los obstáculos para que pudiera fructificar una acción doctrinaria socialista en un movimiento que hacia fines de siglo mostraba serios indicios de comenzar a marchar. Pero lo que interesa señalar aquí es que hubo en América Latina, y más precisamente en la República Argentina, un pensador socialista que, sin tener posibilidad alguna de conocer estas reflexiones marxianas, salvo las que se pudieran desprender de su lectura de *El Capital* (Marx, 1946, t. 1), del cap. XXV: “La teoría moderna de la colonización”, trató de encarar en el mismo sentido de la preocupación de Marx la tarea histórica de construir en su país un movimiento socialista. Hecho este que no debe sorprendernos demasiado porque en la etapa en que maduraban sus concepciones socialistas pudo observar en la práctica a un movimiento obrero y a una realidad nacional que, con la norteamericana, Marx solo pudo seguir de manera indirecta. Un año antes de la formación del Partido Socialista Argentino, pero un año después de la creación del periódico obrero *La Vanguardia* por él dirigido, pudo realizar un viaje de estudios a los Estados Unidos, del que extrajo conclusiones que indudablemente le permitieron formular una propuesta de socialismo en la Argentina que partía del explícito rechazo de un modelo a imitar³³.

33. En 1895 Juan B. Justo realiza un viaje de estudios a Estados Unidos y Europa. Desde allí envía al periódico obrero *La Vanguardia* una serie de notas que fueron luego reunidas en un folleto titulado *En los Estados Unidos* (Justo, 1928). La idea de que es en ese país donde se estaba operando un experimento vinculado al destino futuro de toda la humanidad recorre sus páginas. Veamos, por ejemplo, la comparación que hace con su propio país: “La población blanca en los Estados Unidos proviene casi toda de las naciones europeas que hoy más sobresalen por su energía y su aptitud de organización. Se ha desarrollado libre de toda traba feudal como las que aún pesan sobre algunos de los pueblos de Europa; libre de todo militarismo, porque no tiene vecinos temibles, ni colonias que defender; libre de las convulsiones de los países sudamericanos, donde la clase gobernante, de una incapacidad económica completa, ha luchado, dividida en facciones, por el privilegio de oprimir una clase inferior, ignorante y débil, o donde, como en la República Argentina, una numerosa y activa población extranjera se mantiene fuera del organismo político del país. Constituyen, pues, los Estados Unidos, entre las grandes naciones modernas, la sociedad que más se acerca al tipo industrial, y colocada en las condiciones más favorables para su prosperidad. Si esa prosperidad está ahora matizada con miseria, si el desorden y la anarquía han hecho su aparición en la sociedad americana [...] el origen de todo eso tiene que estar en que el sistema industrial muy adelantado ya no está en armonía con las instituciones vigentes, ni con el nivel intelectual y moral de la población y exige perentoriamente en ellos un adelanto proporcional. Es en Norte América

Juan B. Justo representa indudablemente un caso excepcional en el socialismo latinoamericano, no solo 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 aún 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* (Marx, 1946) 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.

donde el capitalismo se desarrolla hoy más grande y más libre. Es aquí, pues, donde conviene estudiar su evolución” (Justo, 1928, pp. 5-6).

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. De ahí que, a diferencia de una actitud bastante generalizada en el pensamiento socialista de la época, desde el inicio de sus reflexiones intentara encontrar las raíces del socialismo en una revalorización crítica, y desde el punto de vista de la lucha de clases, de toda la historia nacional. Porque en realidad nunca fue un marxista *tout court*, su “teoría científica de la historia y la política argentina” no fue otra cosa que la reiteración del papel relevante desempeñado por el “factor económico” en la Revolución de Mayo y en la guerra civil que sucedió a aquella, sobre lo cual ya había insistido desde años antes una corriente interpretativa bastante difundida. Pero lo que en nuestro caso importa, porque lo distancia de esa interpretación, es que el análisis “economicista” de Justo concluía en una condena radical de las clases dirigentes argentinas y en una revalorización positiva de las clases populares³⁴. El Partido

34. “El pueblo argentino no tiene glorias. La independencia fue una gloria burguesa; el pueblo no tuvo más parte en ella que la de servir los designios de la clase privilegiada que dirigía el movimiento. Pero pronto tuvo que luchar contra esta clase para defender el suelo en que vivía contra la rapiña y el absoluto dominio de los señores [...]. El gaucho vio su existencia amenazada, e, incapaz de adaptarse a las condiciones de la época, se rebeló. Así nacieron las guerras civiles del año veinte y subsiguientes, que fueron una verdadera lucha de clases. Las montoneras eran el pueblo de la campaña levantado contra los señores de las ciudades [...]. Los gauchos defendían el terreno que pisaban; luchaban a su modo por la libertad. Su resistencia, sin embargo, fracasó. ¿Por qué fracasó? Porque eran de una *incapacidad económica* completa; su insurrección, puramente instintiva, no tendía más que a dejar las cosas como estaban, a un imposible *statu quo*, que les permitiera seguir viviendo como habían vivido hasta entonces” (Justo, 1947, T. VI: 37-38). “Los gauchos no eran ‘un pueblo lleno de la conciencia de sus intereses y de sus derechos políticos’, como lo pretende el historiador López, y lo creen quienes toman en serio el mote aquel de ‘Federación’; no eran tampoco una ‘inmunda plaga de bandoleros alzados contra los poderes nacionales’, como dice el mismo historiador. Eran simplemente la población de los campos acorralada y desalojada por la producción capitalista, a la que era incapaz de adaptarse, que se alzaba contra los propietarios del suelo, cada vez más ávidos de tierras y de ganancias [...]. Poco a poco la población campesina fue domada por los mismos que ella había exaltado como jefes, y de toda esta lucha no resultó nada permanente en bien de quienes la habían sostenido: los campesinos insurreccionados y triunfantes no supieron establecer en el país la pequeña propiedad. Para ellos, esta hubiera sido, sin embargo, el único medio de liberarse efectivamente de la servidumbre y del avasallamiento a los señores; como establecer la pequeña propiedad hubiera sido el medio más eficaz de oponerse a las montoneras y de cimentar sólidamente la democracia en el país” (Justo, 1947, T. VI: 167). Como luego veremos, esta idea de una democracia rural cimentada en un desarrollo agrario de tipo norteamericano constituye uno de los presupuestos de la estrategia justista de un

Socialista aparecía en su razonamiento como el único capaz de fusionar los esfuerzos históricamente ciegos de aquellas clases subalternas con el movimiento obrero y social moderno en gestación, porque era el único partido político dotado de un programa y de un objetivo histórico compatible con la evolución de las sociedades. Afirmaba Justo (1897/1947, p. 40):

El socialismo moderno cuenta también con las masas populares y con el poder de la razón; pero con las masas populares en tanto que ejercitan su razón, y con la razón, en tanto que es ejercitada por las masas [...]. El pueblo, movido por la necesidad, se está asimilando una gran verdad científica: la teoría económica de la historia, y su porción más inteligente y activa, el Partido Socialista, basa en ella su acción. Enseña a los trabajadores a comprender su situación de clase explotada.

Esta versión original del socialismo, como un incontenible movimiento emergente de la modernidad de la sociedad argentina pero con fuertes raíces que lo unen a todas las tradiciones de lucha de las clases explotadas del país, y del mundo, permitió al Partido Socialista arraigarse en la vida política y social argentina como una parte de ella misma y no como un fenómeno “externo”, ajeno a la propia realidad. Sin embargo, los éxitos logrados tanto en el movimiento social como en el sistema político no pudieron superar los límites subyacentes en la propia hipótesis de Justo, límites que habrían de condicionar decisivamente su accionar político y su capacidad de conquistar a las masas trabajadoras argentinas para su proyecto estratégico.

No sería metodológicamente correcto analizar el proceso histórico concreto de construcción de una gran organización política como fue el Partido Socialista Argentino solo y exclusivamente desde la perspectiva que trazó Juan B. Justo. Tampoco resultaría válido insistir en encontrar las razones de su decadencia y frustración histórica en las limitaciones del pensamiento de un dirigente, por más importante que este haya

bloque urbano-rural bajo la dirección de la clase obrera.

sido. Un movimiento político que fue de hecho expresión de buena parte de las clases populares es mucho más que la encarnación metafísica de una idea; no se agota como tal demostrando el error o las limitaciones de sus propuestas. Pero puede ser de utilidad para esa reconstrucción histórica, aun faltante, indagar un poco más sobre las tensiones internas de la hipótesis de Justo, no con la finalidad de convertirlas en demiurgos sino simplemente de reintroducirlas luego en la funcionalidad propia que tuvieron en un tejido político que, en cuanto que tal, no podía dejar de modificarlas. Trataremos de ver hasta qué punto su visión extremadamente sugerente –no digo exacta– del entrelazamiento de los elementos de modernidad y atraso en la sociedad argentina le permitió a Justo rebatir con éxito las superficiales observaciones del socialista italiano Enrico Ferri, que cuestionaban la posibilidad misma de existencia del socialismo en América Latina –y más en particular, en la Argentina–; pero al mismo tiempo intentaremos mostrar cómo su razonamiento soslayaba teóricamente un problema implícito en la argumentación de Ferri destinado a tener gravísimas consecuencias políticas no solo para el socialismo, sino también para la democracia argentina.

2. Nacionalización de las masas y democracia social

La elevada magnitud del flujo migratorio y la estrecha relación de tiempo y de lugar que puede establecerse entre dicho fenómeno y el nacimiento y desarrollo de formaciones socialistas en América Latina contribuyeron decisivamente a que se difundiera una concepción unilateral del carácter contradictorio y nacionalmente diferenciado de todo el proceso. Se tendió a confundir dos elementos distintos como son el papel excepcional desempeñado por los inmigrantes europeos como *portadores* de una conciencia socialista adquirida en sus países de origen, con su *peso real* en la formación y en el desarrollo del movimiento mismo. De tal modo, la historia del socialismo en América Latina fue interpretada como un fenómeno “externo”, ajeno en última instancia a la originalidad de una realidad supuestamente impermeable a las determinaciones de clase. Al identificar la emergencia del movimiento socialista con la situación de una masa humana a la que dolorosas vicisitudes políticas, sociales

y económicas despojaron del conjunto de determinaciones específicas que la vinculaban a una nación o sociedad dada, todo proceso de “nacionalización” de esas masas debía terminar siendo, inevitablemente, un proceso de superación de ese socialismo primigenio. Si Europa era el continente clásico del capitalismo y de su contradictor histórico, el socialismo, América, ese “continente del porvenir” con el que soñó el romanticismo europeo, no parecía dejar espacio alguno para la sostenida reiteración de aquella experiencia. A partir de tal concepción, la historia del socialismo latinoamericano quedaba reducida a una suerte de “antihistoria”, de interregno destinado inexorablemente a disolverse en el proceso mismo de integración de las masas populares en los sistemas políticos nacionales³⁵.

De más está decir que una idea semejante tiene en su favor la aparente fuerza de los hechos, porque a diferencia de lo ocurrido en Europa, resulta imposible –quizá con la sola excepción de Chile– encontrar en América Latina la presencia constante, prolongada en la historia, de movimientos obreros y socialistas con características similares o aproximadas a las de los europeos. El carácter problemático, y relativamente atípico, que asumió en América la relación entre movimiento social y organización socialista fue resuelto en el plano de la teoría de una manera negativa y, en última instancia, simplista. Aquello que históricamente no pudo existir como tal no puede reclamar la legitimidad de una existencia futura; la debilidad histórica del socialismo latinoamericano es en sí misma una

35. Nada hay más estéril para la indagación crítica de los elementos fundantes de una identidad propia de América Latina –más allá de las diferencias y semejanzas de sus territorios nacionales constitutivos– que la idea de un continente colocado fuera de la historia universal, categoría con la que hemos aceptado designar la historia de Occidente, o dicho de otra manera la historia de la expansión mundial de la sociedad burguesa. La “utopía de América” no es, en realidad, sino una proyección mítica de la conciencia culposa de Occidente. Producto de esa civilización que nos constituyó como realidad social y cultural, no somos sino sus hijos putativos, a veces exaltados y muchas otras condenados. Ni excepción, ni perversión, no hay salvación para nosotros, en el caso de que la humanidad tenga alguna, “sin la ciencia y el pensamiento europeos u occidentales”, como reconocía Mariátegui. La crisis de la racionalidad occidental es también la nuestra, y solo desde el interior de ella y de todo lo que ella libera es posible pensar un mundo nuevo y los caminos propios que todo pueblo recorre para construir su identidad propia en ese universal colectivo que es el mundo de los hombres. Bien vista, la idea de la existencia de un “continente del porvenir” reconoce como fundamento la posibilidad abierta para toda la humanidad de construir una nueva civilización que involucre necesariamente al socialismo; en caso contrario, solo es un sustituto ideológico del encubrimiento real del *statu quo*.

evidencia irrefutable de su insuperable condición de fenómeno externo a la singularidad continental. Arrinconado en el desván de la historia, el socialismo no forma parte de nuestra realidad, no aparece como una de sus expresiones originarias ni puede dar cuentas, aun parcialmente, de la experiencia de un siglo de luchas sociales latinoamericanas. Reducido a la condición de mera faceta, un tanto folklórica, del romanticismo social cuarentiochesco y colocado en la situación de elemento externo al proceso histórico de constitución del movimiento obrero latinoamericano, el movimiento socialista como tal no tuvo ni pudo tener entre nosotros una historia sustantiva, propia, que debiera necesariamente ser reconstruida como parte insoslayable de la historia de los trabajadores. No para convalidar un presente, signado por el distanciamiento de movimiento obrero y socialismo, sino para delimitar un campo problemático que requiere de nuevas propuestas teóricas y políticas.

En síntesis, para ciertas corrientes historiográficas vinculadas más o menos directamente a expresiones ideológicas de corte nacionalista o populista, el socialismo fue, en realidad, solo un mero cuerpo catalítico, uno de esos elementos de los que se sirve la historia para precipitar los procesos sociales y que acaban agotándose en los mismos; estuvo presente en un momento particular de la vida de las clases subalternas, contribuyó en cierta medida a conformar una visión del mundo que mostró ser impotente para trastocar una realidad y una teoría constituida desde la perspectiva y las necesidades propias de las clases dominantes. Frente a esta concepción del socialismo como una doctrina de importación, aplicada a una realidad cuyas determinaciones estructurales eran distintas de las del modo de producción capitalista en cuyo interior aquella germinó, el movimiento socialista encontró su razón de ser, su necesidad inmanente, en la admisión de una manifiesta o latente homogeneidad capitalista del mundo, de una irrefrenable tendencia a la unificación burguesa de toda la humanidad. Si América Latina ocupaba un peldaño aun inferior del proceso, no por ello dejaría ineluctablemente de alcanzar la cima en un futuro previsible. La inmadurez no estaba en una ciencia que demostraba la inevitabilidad histórica del triunfo del proletariado, sino en la propia realidad. Pero la inmadurez no implicaba diversidad presente y eventualmente futura, sino evolución más o

menos rápida hacia una sociedad “moderna”. El desarrollo del capitalismo debía provocar una determinación socialista de la clase obrera en un proceso en el que la presencia de los partidos socialistas aseguraba la aceleración de su ritmo, en la medida en que facilitaba un aprovechamiento mejor de la experiencia mundial; permitía, en una palabra, un acortamiento de la diferencia de los tiempos históricos. Es difícil encontrar un texto más ilustrativo de esta forma de ver la realidad que el discurso pronunciado por Juan B. Justo (1896/1947a, pp. 30-31) en el congreso de fundación del Partido Socialista Obrero Argentino el 28 de junio, y que nos permitimos citar *in extenso*:

Empezamos treinta años después que los partidos socialistas de Europa y por lo mismo que empezamos tarde debemos empezar mejor, aprovechando de toda la experiencia ya acumulada en el movimiento obrero universal. Poco haríamos si nos diéramos el mismo punto de partida que tuvieron las ideas socialistas de Europa. Para ver mejor cómo ha evolucionado el movimiento obrero, lo mejor es comparar el de Inglaterra, Alemania y Bélgica. En la primera empezó como movimiento gremial, y así se conserva, siendo esto una de las causas de su estancamiento y de su atraso; en Alemania predominó el carácter político del movimiento, y en esa forma ha adquirido su gran desarrollo; en Bélgica, donde empezó después, al carácter gremial y político, se agrega desde un principio el elemento cooperativo, y en esta forma llega a adquirir una importancia relativa mayor que en cualquier otra parte. Debemos buscar nuestro modelo en las formas más recientemente adoptadas por el movimiento obrero, y las ideas socialistas, en este país virgen de ideas, tomarán así una importancia principal, si no decisiva. Notemos que insignificante como es nuestro partido, es el único que representa en el país ideas positivas de política y de gobierno. Adoptemos sin titubear todo lo que sea ciencia; y seremos revolucionarios por la verdad que sostenemos y la fuerza que nos da la unión, muy distintos de esos falsos revolucionarios, plaga de los países sudamericanos, que solo quieren trastornar lo existente, sin ser capaces de poner en su lugar nada mejor.

Subyace en el discurso de Justo la imagen de un movimiento de clase que, apoyado en la experiencia mundial y “guiado por la ciencia”, es capaz de superar sus limitaciones de origen para alcanzar formas más perfectas y fructíferas de acción política, formas que pueden ser libremente escogidas. Admitida esta plasticidad proyectiva de la sociedad, comenzar tarde puede concluir siendo una virtud antes que una debilidad, pero solo a condición de que exista una institución de clase, un partido político de la clase, en condiciones de asimilar tales experiencias y de transmitir las e implementarlas. Las determinaciones “nacionales” no son, en última instancia, sino meros resabios de ignorancias heredadas que la acción científica y política del socialismo podrá extirpar, supuesta una maleabilidad inagotable de la clase obrera y de las masas populares. 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” (Justo, 1902/1947, p. 176). 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” (Justo, 1902/1947, p. 186).

En las condiciones de Argentina (¿y hasta qué punto en las de otros países latinoamericanos?) las posibilidades de adquisición de una cultura moderna, y en cuanto tal tendencialmente socialista, por parte de los trabajadores se dilataban, según Justo, por la ausencia de

superestructuras ideológicas profundamente arraigadas en las masas populares. La facilidad con que el país había entrado en la vorágine modernizadora auguraba por lo tanto un rápido crecimiento del movimiento socialista. Aunque no suficientemente explicitada, esta idea subyace en todo el razonamiento de Justo y aflora algunas veces bajo la forma de hipótesis muy sugerentes, como cuando sostiene, por ejemplo, que

[...] los movimientos religiosos, políticos y filosóficos, que disfrazan u ocultan el fondo del movimiento histórico de otros países y de otras épocas, tienen tan pequeño papel en la historia argentina, que el fundamento económico de esta es evidente, aunque no hayan tenido teoría alguna del movimiento histórico en general, ni hayan estudiado los acontecimientos según su criterio sistemático. El desarrollo colonial *quand même* de los países del Plata patentiza el predominio general de la economía en la formación y el crecimiento de la sociedad argentina (Justo, 1898/1947, p. 158).

Esta supuesta relación de “transparencia” entre economía y política, esta privilegiada posibilidad expresiva de la *estructura*, que no requeriría de velo alguno para mostrarse en la vida social y política de los países del Plata, aparece en Justo como una conclusión de su análisis del proceso histórico de constitución de la sociedad argentina. Hoy resulta clara para nosotros la fuerte impronta iluminista que caracteriza esta hipótesis. La ausencia de principios teóricos generales en un país definido como “virgen de ideas”, aproximable a esa incapacidad latina para el pensamiento filosófico a cuya falta atribuía G. Avé-Lallemant el retraso de la difusión del marxismo y de la doctrina socialista, se transforma en Justo en una virtud. Como afirma en otro párrafo y aparece claramente explicitado en sus notas de viaje a los Estados Unidos, es esta circunstancia favorable la que convierte a la Argentina –a diferencia de lo que creía observar en la democracia americana– en un territorio extremadamente apto para un crecimiento acelerado del movimiento obrero y del socialismo.

Aunque en el fondo errónea, esta conclusión evocaba ciertas características propias que hicieron de Argentina un caso excepcional en la

historia latinoamericana de la segunda mitad del siglo pasado. El inusitado progreso argentino, como recuerda T. Halperin Donghi (1980, p. XII) en un ensayo por muchos motivos memorable, era “la encarnación en el cuerpo de la nación de lo que comenzó por ser un proyecto formulado en los escritos de algunos argentinos cuya única arma era su superior clarividencia”. La idea de un país colocado por diversas razones históricas ante la posibilidad de proyectar un futuro concebido como “inédito” y que como tal no podía dejar de tomar en cuenta las experiencias más o menos exitosas de constitución de una democracia estable y avanzada logradas en Europa o en los Estados Unidos, forma parte constitutiva de la ideología de la inteligencia liberal y democrática argentina. En toda la problemática de la Organización Nacional, que el derrumbe de la confederación rosista colocó en el terreno de la política concreta, subyace el presupuesto por todos compartido de una nación y de un Estado aun por construir. Lo cual, antes que una prueba del inveterado cosmopolitismo jacobino de las élites letradas –como se empeñan en demostrar ciertas corrientes historiográficas de matriz revisionista–, es una demostración de las dramáticas demandas de un país y de una nación en formación. Si hoy podemos vislumbrar hasta qué punto las ilusiones de una nación construida a imagen y semejanza de ciertos modelos derivados de aquellas experiencias demostraron ser estériles, no es porque existieran otros que un pensamiento también iluminista intenta hoy presentar como correctos, sino porque la realidad acaba siempre por mostrarse no reductible a ningún proyecto. Pero esta verdad no los invalida como tal, en la medida en que el resultado es algo nuevo y, por lo general, una realidad que desencanta a todos, pero sin cuya participación no hubiera sido posible. De ahí que denostar la utopía iluminista de las élites ilustradas del liberalismo argentino no constituye en sí un juicio de valor historiográfico, sino meramente la expresión política de un proyecto distinto³⁶.

36. Véase, por ejemplo, el caso paradigmático del libro de Fermín Chávez (1977). La crítica de las utopías iluministas de la clase dirigente argentina, definidas como “ideologías de la dependencia”, se hace desde una perspectiva que enfatiza un “pensamiento nacional” que, aunque se reconoce que aún no está formulado como tal, subyace, según el autor, en una supuesta voluntad *historicista* de un pueblo argentino metafísicamente pre constituido. Para Chávez (1977, p. 30), “el día que la historia de la cultura argentina

Es verdad que la tentativa de trazar un plano del país para luego edificarlo realizada por las élites letradas argentinas no logró un consenso tal que obviara las luchas violentas por las que debió atravesar el país para que, en 1880, el Estado emergiera como un todo concluido. Y también es cierto que el resultado no coincidió en mucho con los proyectos alentados por un ideal democrático como el de Sarmiento, por ejemplo. Entre dichos proyectos, o los de Alberdi u otros, y el proceso de construcción del Estado argentino se fue abriendo una cisura cada vez más profunda que terminaría frustrando las esperanzas de la inteligencia argentina. Si la república parecía haber encontrado en 1880 el camino señalado por Alberdi (s.d.), el Estado a que dio lugar no resultó ser “el instrumento pasivo de una élite política”. La excesiva gravitación alcanzada por “ese servidor prematuramente emancipado y difícilmente controlable” suscitaba fuertes dudas sobre la probable evolución futura del país hacia una república verdadera. Sarmiento (s.d.) pretendió modificar la realidad de un sistema representativo falseado en su funcionamiento concreto mediante la naturalización en masa de los extranjeros. Pero su propuesta no tuvo resonancia alguna en la sociedad, y esto por la sencilla razón de que las clases propietarias argentinas, que detentaban los derechos electorales, no estaban en modo alguno interesadas en extenderlos a otros sectores sociales y en hacerlos respetar. Cuando por motivos muy poderosos dicha actitud debió modificarse en sectores decisivos de estas clases, la reforma electoral pudo abrirse paso. Como advierte Halperin, “más que un proyecto realizable, el de Sarmiento es una nueva manifestación de la curiosa lealtad al ideal democrático que mantiene a través de una larga carrera política en que su papel más frecuente fue el de defensor del orden, y aun en momentos en que su preocupación inmediata es –como en esta última etapa de ella– limitar la influencia de los desheredados” (Halperin Donghi, 1980). Aunque distinta de como la soñó la generación del 37, la Argentina de 1880 es, a su modo, una nación moderna. Pero ha dejado aún sin respuesta “una

se escriba sobre un nuevo eje, habrá que dar el sitio y el espacio que le corresponde al pensamiento historicista o antiiluminista que transcurre de Alberdi a Taborda, y a aquellas obras literarias que, exaltando y defendiendo lo americano de la barbarie europeísta, constituyen una suerte de *antifacundos* que rebaten la funesta fórmula sarmientina”.

de las preguntas centrales de la etapa que va a abrirse: 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 duradera” (Halperin Donghi, 1980).

El proyecto de Justo pretendió dar una respuesta democrática y radical a este interrogante. 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. De todas maneras, lo que interesa para nuestro examen es insistir sobre esa fuerte convicción que tenía la inteligencia argentina que participó en la construcción del nuevo país de que solo en la clarividencia del proyecto residía la garantía de su triunfo. Los obstáculos que se le opusieron fueron atribuidos por ella a causas episódicas, a malos entendidos o a rivalidades personales y de grupo, desprovistas, todas por igual, de vinculación alguna con problemas políticos más generales derivados del contexto ideológico e internacional en que operaba el proceso (Halperin Donghi, 1980, p. XII).

Solo a partir de los años treinta, y en el nuevo marco político y cultural abierto por la revolución de septiembre, se constituye una corriente historiográfica que defiende la existencia de una alternativa a ese proyecto nacional; alternativa que, aunque derrotada en el pasado, emerge de la crisis del Estado liberal como la única tradición en la que podrían fundarse una ideología y una práctica política privilegiadora de la soberanía nacional. El hecho de que el “revisiónismo histórico” no haya logrado, ni mucho menos, una reconstrucción historiográficamente aceptable del pasado argentino no debería hacernos olvidar, como subraya Halperin (1980) “que solo gracias a él se alcanzaron a percibir ciertos aspectos básicos de esta etapa de la historia argentina”. La historia revisionista nunca pudo ser otra cosa que el reverso de la historia liberal, pero precisamente por esa circunstancia ayudó a percibir hasta qué punto el proyecto liberal “se daba en un contexto ideológico marcado por la crisis del liberalismo que sigue a 1848 y en uno internacional caracterizado por

una expansión del centro capitalista hacia la periferia que los definidores de ese proyecto se proponían a la vez acelerar y utilizar” (Halperin Donghi, 1980, p. XIII).

La quiebra del Estado liberal y la restauración conservadora iniciada en los treinta tenían la virtud de mostrar las miserias de las clases propietarias argentinas, vinculadas por lazos económicos, ideológicos y políticos de subordinación al capitalismo extranjero y en particular a Inglaterra. Sin embargo, la condena de esas clases (definidas curiosamente por los revisionistas no en términos de grupos de intereses o de capa social, sino de una élite unificada por una mentalidad extranjerizante, esto es, de una “oligarquía”) se alimentaba de una tradición cultural tan fuertemente tributaria de la derecha antijacobina francesa que concluía por negar cuanto de democrático pudiera haber en la tradición liberal. No es por esto casual que dicha corriente se fuera constituyendo en torno a la crítica del gobierno radical de Yrigoyen no por sus insuficiencias reales, sino por sus aspectos democráticos, por su condición de “plebeyo”. La quiebra del Estado liberal era la consecuencia lógica de un régimen político que, al colocar el poder de decisión en manos de las masas populares, conducía a desjerarquizar la función pública y a negar el *pale* de dirección que por naturaleza correspondía a ciertas élites. El antiideologismo revisionista, su rechazo de la utopía iluminista, encubre, en realidad, una actitud abiertamente hostil contra una ideología determinada: la ideología democrática heredada de la Revolución Francesa, cuyos principios, según Ernesto Palacio (1960, p. 24) “implican la negación de todas las condiciones de la convivencia social”³⁷.

Colocado en una perspectiva ideológica y política pretendidamente nacionalista –aunque de hecho usufructuaria del pensamiento de Maurras y de la derecha francesa– el revisionismo histórico fue un violento contradictor de aquellas interpretaciones que, como la de Justo, intentaban explicar los conflictos dominantes en la Argentina posrevolucionaria en términos de lucha de clases. Y aunque este revisionismo

37. Es, como advierte Halperin “un antiintelectualismo propio de intelectuales, que si creen que una ideología tiene por sí sola fuerza suficiente para deshacer todo un orden secular, es porque creen implícitamente que las ideas gobiernan la historia” (Halperin Donghi, 1970, p. 17-18).

de corte “nacionalista-oligárquico” de los años treinta sufrió profundas modificaciones a partir de la presencia en la vida política nacional del peronismo, sus fundamentos historiográficos permanecieron incólumes. El conflicto social es considerado por ellos como un hecho negativo que solo tiene vigencia por la presencia de una contradicción básica de ideales de vida y de cultura entre una “mentalidad nacional” y una “mentalidad de clase”. Siendo la “mentalidad de clase” patrimonio exclusivo de la burguesía, puesto que el proletariado y, más en general, las masas populares se caracterizarían por una “mentalidad nacional” (Rosa, 1968, p. 10-11). De tal modo, conciencia de clase tienen, según Rosa, solo los de arriba, mientras que la conciencia nacional está siempre instalada en los de abajo. Las caracterizaciones sociales, aun en aquellos historiadores que utilizan categorías marxistas, tienden a ser elaboradas “a partir del examen del conflicto político antes que de un estudio de las funciones de los distintos grupos sociales dentro del sistema económico” (Halperin Donghi, 1970, p. 64).

En última instancia, la historia es reducida a mera historia ético-política porque los conflictos económicos y sociales y los bloques de poder que a partir de tales conflictos pudieran constituirse apenas alcanzan a ser una masa informe de datos y de argumentos reapropiados más o menos caprichosamente en función de un debate que sigue siendo esencialmente político. El resultado es una historia fuertemente especulativa, maniqueísta y fetichizada, en la que predomina el sentimiento nostálgico de un pasado donde lo que se desea existió y no pudo triunfar o manifestarse abiertamente a causa de la intervención de fuerzas “antinacionales” y de la derrota de sus “caudillos” históricos.

Justo participaba de esa ideología “proyectual” tan fuertemente consolidada en las clases dirigentes, pero lo que lo apartaba de esta eran la determinación precisa y explícitamente defendida del nuevo sujeto social sobre el que fundaba la viabilidad de un proyecto de transformación, y el papel que asignaba a la acción política socialista como la única fuerza orgánica capaz de realizar la república verdadera con la que soñaba Sarmiento. Es innegable que toda su prédica mantiene estrechos lazos de continuidad con la solución propugnada por Sarmiento (s.d.) de una dilatación del control de la sociedad sobre el Estado a través de

una democratización del sistema representativo³⁸. La campaña periodística llevada a cabo por el genio sarmientino en sus últimos años de vida en pro de la naturalización en masa de los residentes extranjeros, será recuperada y convertida en una de las propuestas programáticas esenciales del nuevo Partido Socialista. Por lo que no resulta un despropósito ubicar a Justo en ese punto de flexión en el que el ideal democrático se transforma en socialista al incorporar como elemento decisivo de la regeneración social a las masas trabajadoras en su conjunto, es decir, al conjunto de desheredados que tantos temores había despertado en las élites letradas argentinas, luego de la experiencia traumatizante de la revolución europea de 1848.

En el caso de Justo, esa concepción de la transparencia de las relaciones entre economía y política sobre la que fundaba su razonamiento, al incorporar como un elemento decisivo la presencia de una nueva clase social, la clase obrera, modificaba en forma radical los términos sobre los que se había constituido la hipótesis liberal. La posibilidad de transformar a la república posible en una república verdadera ya no dependía exclusivamente de la clarividencia de un proyecto ni, como quería Sarmiento, de la nacionalización de aquellos extranjeros a los que la extrema movilidad social había convertido en propietarios sin voz política. No era en el interior de estos sectores donde había que buscar los soportes sociales de una propuesta de democratización radical de la sociedad. La democracia podía ser conquistada si la nueva clase de los trabajadores, en su enorme mayoría extranjeros, intervenía organizadamente en la vida nacional a través de una institución de nuevo tipo, de un partido político “moderno” como se proponía llegar a ser el Partido Socialista. No era ya una minoría ilustrada capaz de imponerse sobre el desorden de las masas lo que requería el país para modernizar su sistema político. Ahora se trataba de algo distinto, porque el propio desarrollo capitalista operaba en el sentido de la transformación del tejido social preexistente. Como indicaba Justo (1894/1947) en el editorial del primer número de *La*

38. Declara Justo en la fundamentación de un proyecto de legalización de las asociaciones obreras por él presentado a la Cámara de Diputados, en 1912: “La intervención del Estado, la extensión de sus atribuciones, no las queremos, señor presidente, sino en la medida en que la clase trabajadora conquista el poder político, penetra dentro del Estado y lo impregna de sus ideales” (Justo; citado por Cúneo, 1956, p. 35-36).

Vanguardia, el 7 de abril, el país se había transformado; las grandes creaciones del capital se habían enseñoreado de modo tal de la vida nacional que los caracteres de toda sociedad capitalista “se han producido en la sociedad argentina”, haciendo emerger “las dos clases de cuyo antagonismo ha de resultar el progreso social”. Afirma Justo:

Pero junto con la transformación económica del país se han producido otros cambios de la mayor trascendencia para la sociedad argentina. Han llegado un millón y medio de europeos, que unidos al elemento de origen europeo ya existente forman hoy la parte activa de la población, la que absorberá poco a poco al viejo elemento criollo, incapaz de marchar por sí solo hacia un tipo social superior. Además de la capital se han desarrollado varias ciudades importantes. Se ha formado así un proletariado nuevo que si no está todo él instruido de las verdades que le conviene conocer, las comprenderá pronto. Comprenderá que su bienestar material y moral es incompatible con el actual orden de cosas; comprenderá que la gran producción solo puede ser fecunda para todos con la socialización de los medios de producción; comprenderá, por fin, que solo él, el mismo proletariado, puede realizar una revolución tan grandiosa, y se pondrá a la obra. Sus intereses y sus simpatías lo llevan a ponerse al lado del proletariado europeo, en su irresistible movimiento de emancipación, y las estrechas relaciones económicas que el capitalismo ha establecido entre nosotros y Europa, los vapores, los cables, la corriente inmigratoria no hacen sino acelerar esa incorporación (Justo, 1894/1947, p. 22).

La situación singular de una considerable masa humana compuesta en su gran mayoría por inmigrantes y sometida a un acelerado proceso de incorporación al sistema productivo estaba mostrando la emergencia del nuevo sustrato social, con base en el cual la transformación de la sociedad se tornaba un objetivo posible. Y el destino de la república verdadera se jugaba solo allí.

En una Argentina dividida entre un *país político* en decadencia (“la Bolsa, la especulación, el capitalismo improductivo”), “la política es la

alternativa del pillaje y de la plutocracia”) y un *país económico* en vertiginosa expansión, el socialismo aparece ante Justo como un formidable instrumento cultural y político para unificar como clase a esa ingente fuerza de trabajo a la que el capitalismo homogeneizaba en un acelerado proceso de recomposición social. Pero esta unidad solo podía ser lograda en forma plena si la clase obrera era integrada a un sistema político obligado inexorablemente a renovarse por los efectos mismos de dicha integración. La oposición histórica entre nativos e inmigrantes desaparecía en virtud de una hipótesis estratégica de nacionalización de las masas populares a partir de la incorporación de los extranjeros –pero no solo de ellos– a la vida política nacional y de la creación de las instituciones propias de las clases trabajadoras, capaces de imponer, por la fuerza que les daba su unidad y su experiencia, su “inteligencia y su sensatez”, su condición de “parte activa de la población” y de “tipo social superior”, una democratización profunda de la sociedad argentina. De esta manera, el socialismo dejaba de ser para Justo una doctrina extraña al país –aunque como tal hubiera sido elaborado en otras realidades– para transformarse en la expresión ideológica, organizativa y política de una voluntad de regeneración social convertida, a la vez, por las circunstancias en las que debía actuar, en el elemento esencial de la nación proyectada. Hundiendo sus raíces en el pasado histórico nacional, estableciendo con él una relación compleja de continuidad y de discontinuidad, el socialismo se presenta ante el país como la única fuerza política en condiciones de transformar la estructura económica y social argentina y de imponer un Estado moderno democrático, laico y “revolucionario”, en el sentido que Justo otorgaba a estas designaciones, vale decir, de un Estado en el que la participación directriz del proletariado le asegura la posibilidad de disipar “la amenaza de una catastrófica revolución social”, reemplazándola “con la perspectiva de una sabia y progresiva evolución” (Justo, 1902/1947, p. 204).

Entre historia y política se establece así una estrecha relación de *continuidad*; la guerra de independencia con que se inició el irreversible proceso de constitución del Estado y de la nación argentinos encuentra en el movimiento socialista la fuerza sintetizadora de una experiencia que presupone ya el socialismo, en la medida en que se inserta en una

evolución histórica mundial que compromete a todos los países civilizados. La tradición democrática argentina, que pretendía conjugar ciertas vertientes del pensamiento social europeo con la propuesta de organización de una nación moderna, encontraba su expresión ideal y práctica, el movimiento capaz de llevarla a su máxima realización, en el primer partido político argentino merecedor del nombre de tal, puesto que estaba animado de un verdadero y “científico” proyecto de construcción de una sociedad avanzada, y una férrea organización en la que los intereses particulares se supeditaban al interés general de una institución que se debía exclusivamente a los trabajadores. En su propia condición de “socialista” residía la verdadera impronta “nacional” de la nueva agregación política creada por los trabajadores argentinos. Esta identificación nos permite comprender la total ausencia en el pensamiento de Justo del reconocimiento del carácter problemático del nexo entre realización nacional e hipótesis socialista. Al transformar al segundo de los términos en la plena consumación del primero, Justo hace emerger la necesidad de una resolución socialista de las propias raíces de la historia nacional, aunque al precio, como veremos, de desconocer el carácter profundamente disruptivo, y por tanto *discontinuo*, de la revolución socialista.

3. Hegemonía obrera y organicidad de la nación

Del marxismo Justo adopta la concepción de la lucha de clases y con base en esta intenta constituir la problemática histórica y cultural del país, así como la acción política del Partido Socialista. Como se desprende de su discurso inaugural antes citado, 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 solo 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.

Es en una vinculación cada vez más estrecha e inteligente entre acción económica y acción política como el proletariado puede llegar a comprender su situación de clase explotada no únicamente como trabajador, sino también como ciudadano. Pero esta vinculación requiere de una madurez política que la clase debe adquirir por sí misma en la lucha por sus intereses y por la formación de sus propias instituciones. Si mediante la huelga los obreros aprenden a resistir la explotación capitalista y se arraigan en su seno los sentimientos y hábitos de solidaridad sin los cuales no es de hecho una clase social, para poder alcanzar un nivel de desarrollo en que se plantee la tarea de emanciparse necesita además de otros instrumentos de lucha. “Solo en el esfuerzo activo, solo en la lucha política y en la asociación cooperativa, puede adquirir la clase obrera los conocimientos y la disciplina que le hacen falta para llegar a la emancipación” (Justo, 1896/1947b, p. 33)³⁹.

La emancipación del proletariado no consiste, por tanto, en un mero acto de conquista del poder por el Partido Socialista (“no somos el pueblo, sino una fracción de él; no nos creemos llamados a librarlo de la opresión, ni nos atribuimos el papel de libertadores. Contribuimos simplemente a poner a la clase obrera en condiciones de librarse ella misma”), sino en un proceso de lucha social en el que la clase aprende a organizarse y a gobernar una sociedad nueva. No es, por ello, una creación *ex novo*, sino la culminación de un proceso en el que los elementos fundantes de su resolución positiva han madurado en la propia sociedad burguesa. “La madurez política de la clase trabajadora consiste en poder modificar las relaciones de propiedad, por vía legislativa o gubernamental, elevando al mismo tiempo el nivel técnico-económico del país, o, al menos, sin deprimirlo” (Justo, 1919/1947b, p. 43)⁴⁰, pero para que esto resulte posible es preciso que dentro de la sociedad se constituya un movimiento que, por su disciplina y por su capacidad política, aparezca ante las clases populares como una alternativa social al sistema. En la medida que estos fenómenos se fueran operando, se adelantaría la emancipación del proletariado “pacíficamente, si la clase dominante llega a comprender el

39. Discurso pronunciado en una reunión obrera en El Tigre el 3 de octubre de 1896.

40. Informe al Partido Socialista Argentino del 27 de junio de 1919.

movimiento socialista como necesario y fatal; por la fuerza, no de una revolución, sino de una serie de movimientos revolucionarios, si la clase rica opone una resistencia ciega y brutal” (Justo, 1896/1947b, p. 34).

Estos y otros textos semejantes que Justo repitió insistentemente a lo largo de tres décadas de reflexión y de acción política y cultural socialista muestran su rechazo a caracterizar a la revolución como un hecho político antes que primordialmente social. Dicho rechazo, un tanto atenuado en 1919, cuando como resultado de la crisis social y política que sacudió a la Europa de posguerra diversos países atravesaron por violentos cambios⁴¹, fue una constante de su pensamiento no solo en una primera etapa, de diferenciación y enfrentamiento con las corrientes anarquistas hegemónicas en el movimiento obrero, sino también luego de la guerra y en relación con la experiencia soviética, a la que, no obstante reconocer su derecho a existir, cuestionó en sus aspectos cada vez más predominantes de autoritarismo y burocratización y en su intento de presentarse como único modelo a seguir. Su concepción fuertemente evolucionista de la dinámica social y su rechazo de todo tipo de catastrofismo economicista lo llevaba a enfatizar la autonomía del momento ético-político. La causa del socialismo era tan noble, tan acorde con el progreso de la humanidad, que no podría dejar de atraer en su favor a la enorme mayoría de la población. En una etapa de expansión y crecimiento del movimiento socialista debía ser dejado de lado todo tipo de intransigencia que obstaculizara o retrasara una aspiración que, aunque naciera entre los trabajadores, podía extenderse al conjunto de la sociedad, y que apuntaba hacia una grande y profunda transformación social, “llamémosla o no revolución social” (Justo, 1921/1947, p. 376).

Es claro que una concepción semejante desplazaba de modo tal las contradicciones implícitas en todo proceso de transformación social, desconocía hasta tal punto las características específicas del desarrollo capitalista argentino en una etapa nueva del capitalismo mundial signada por el ascenso del imperialismo, simplificaba tanto la magnitud

41. Véase su Informe al Partido Socialista Argentino del 27 de junio de 1919 (Justo, 1919/1947b, pp. 15-49) y la conferencia pronunciada en un Centro socialista el 13 de diciembre (Justo, 1921/1947, pp. 352-376), que representan la exposición más razonada y completa de la concepción de Justo acerca de las vinculaciones entre el Partido Socialista y el movimiento democrático burgués.

de los obstáculos que se interponían a una ampliación de la democracia, que el objetivo de la transformación socialista concluía esfumándose en el nebuloso terreno de la utopía. Pero si recordamos que este “reformismo” justista no contradecía ninguna otra alternativa concreta y definida como “revolucionaria” de pasaje al socialismo, resultaría un craso error contraponer la posición de Justo a lo que debería haberse hecho, según un esquema ideológico e histórico construido al margen o sin tener suficientemente en cuenta las condiciones de la época, la existencia o no de condiciones objetivas –y el grado de organización del movimiento es una de ellas– para tal proyecto, el estado de la opinión pública y el grado de conciencia de los actores sociales. Ateniéndonos a una consideración metodológica como la que planteamos, lo que realmente importa es analizar hasta qué punto la hipótesis “reformista” de Justo intentaba dar una respuesta positiva, lo cual significa políticamente productiva, a la acción de una clase lo suficientemente fuerte para jaquear a los gobiernos oligárquicos de turno, pero totalmente incapaz de provocar un desplazamiento de fuerzas en favor ya no de sus objetivos de revolución social sino, más inmediatamente, de la legitimidad de sus instituciones y de sus organismos de clase. Se trata, en síntesis, de indagar si dicha hipótesis contenía las propuestas adecuadas para posibilitar que esa clase pudiera convertirse en una fuerza decisiva de la sociedad, y, en el caso de que así lo fuera –como es nuestro punto de vista–, qué incomprendimientos encerraba, qué contradicciones pretendía compatibilizar, qué limitaciones no pudo superar como para que, siendo válida, finalmente fracasara en su propósito de conquistar para sus objetivos a la mayoría de los trabajadores y de las clases populares argentinas.

Si nos colocamos en una perspectiva semejante adquiere relieve el rechazo por parte de Justo de cualquier propuesta de colaboración de clase que implicara la subordinación del proletariado a otras fuerzas políticas y sociales. Si además, por concepción y temperamento, no creía en la existencia en el interior del sistema capitalista de contradicciones económicas de tal tipo que lo condujeran a su inevitable derrumbe, era lógico que tratara de perfilar caminos diferentes para el avance organizativo y político de la clase, sin renunciar por ello a la propuesta de transformación social. Es en la resolución de este nudo de problemas

donde Justo muestra una autonomía de pensamiento que lo distancia de las corrientes kautskiana y bernsteiniana en que se dividió ideológicamente la socialdemocracia alemana a fines de siglo.

No hay razón alguna para admitir la excesivamente reiterada calificación de Justo como un reformista bernsteiniano, aunque más no sea por el simple hecho de que Bernstein era marxista y Justo nunca pretendió serlo. Si seguía con detenimiento el debate suscitado por Bernstein y reconocía méritos en este no era porque creyera que sus ideas fueran las únicas correctas y debían ser adoptadas por el socialismo argentino, sino porque su concepción de la doctrina socialista lo inclinaba a rechazar por principio cualquier tipo de ortodoxia teórica. No era por esto un revisionista, en el preciso sentido que ese término tuvo en el debate socialista internacional, sino un reformista que privilegiaba las tareas cotidianas y la evolución gradual del modo en que lo hacía un Jaurès, por ejemplo. Es sorprendente, que quienes se detuvieron a analizar el pensamiento y la acción de Justo no hayan reparado en todo lo que lo aproximaba al dirigente francés y se dejaran obnubilar por el símil falso y exterior que creyeron encontrar con Bernstein.

La identificación superficial de todo tipo de cuestionamiento de la doctrina de Marx desde el interior del movimiento socialista con las concepciones de Eduard Bernstein condujo, como ya vimos, a considerar a Justo como un revisionista de matriz bernsteiniana. Además de ser esta una afirmación absolutamente gratuita, muestra la incapacidad de ciertas corrientes interpretativas para colocarse en un plano historiográficamente adecuado en el análisis del complejo mundo de las ideas. Ni los defensores ni los detractores de Justo repararon nunca en el simple hecho de que Bernstein pretendió siempre mantenerse en un estricto terreno ideológico y teórico marxista, mientras que resultaría una tarea vana encontrar en Justo una definición en tal sentido. Justo fue marxista solo en la medida en que el término remitía genéricamente a la versión del marxismo por ese entonces predominante en el movimiento socialista mundial; dicho de otro modo, en la medida en que la doctrina de Marx era aceptada como cierto horizonte ideológico último de todo socialista. Pero no lo era en la acepción que al término otorgaba un Kautsky, por ejemplo. En tal sentido, Luis Pan (1963) señala correctamente la relación

de “contemporaneidad” antes que de “derivación” que puede establecerse entre la aparición del revisionismo bernsteiniano y la creación del socialismo argentino:

Por los mismos días en que Croce iniciaba [...] la crítica de algunas ideas y proposiciones de Marx, y en que Bernstein todavía exiliado en Londres comenzaba en la revista *Neue Zeit* una serie de artículos [...] bajo el título común de ‘Problemas del socialismo’, Justo fundaba entre nosotros el Partido Socialista que, si bien inspirado en el ideario del autor de *El Capital* se diferenciaba netamente de la mayoría de las agrupaciones hermanas de Europa por la modernidad de su lenguaje, su actitud crítica y su disposición al libre examen. Justo nos dio así un partido socialista al día, despojado de intransigencias estériles, aligerado de cargazonas dogmáticas y en el que no era posible advertir la existencia de residuos antiliberales, tan comunes en la conformación ideológica de algunos partidos del viejo continente.

En un trabajo dedicado en particular a este tema, Barreiro demuestra la temprana vocación de Justo por recrear en las condiciones particulares de la sociedad argentina el contenido de emancipación social implícito en la doctrina de Marx. Ya en la conferencia que pronuncia a fines de 1897 en el Centro socialista obrero de Buenos Aires sobre *Cooperación obrera*, Justo inicia su labor de “interpretar, rectificar o ampliar la teoría histórica de Marx, para guiar la acción medio siglo después de la desaparición del gran pensador”. Pero a diferencia de lo que cree Barreiro, esa misma conferencia y el énfasis que siempre puso Justo en la cooperación obrera demuestran el desmedido peso que en su pensamiento tuvo la experiencia del socialismo belga. No obstante su profundo conocimiento del idioma y de la cultura alemana, sus asiduas lecturas de la publicística socialdemócrata, tanto en la vertiente ortodoxa kautskiana como en la revisionista, la atracción que sobre él ejerció la disciplina y la extensión de masa del partido alemán, es probablemente en las experiencias belga y francesa donde puede resultar más útil buscar ciertas fuentes, evocaciones y antecedentes doctrinarios del socialismo de Justo. De ahí

que, no obstante su riqueza de datos, el trabajo de Barreiro (Barreiro, 1966, pp. 159-205) no pueda mostrar ninguna filiación directa entre las elaboraciones de Bernstein y las de Justo⁴².

Jaurès y Justo compartían una misma concepción del socialismo como realización plena de los ideales de la democracia moderna; basta leer los discursos por ellos pronunciados el 5 de octubre de 1911 en la demostración de afecto que los socialistas argentinos dedicaron a Jaurès con motivo de su resonante viaje a Sudamérica para percibir la profunda comunidad de intereses y la idéntica manera de situarse frente a las ideas y a los hechos de las clases populares⁴³.

Reconociendo en la sociedad argentina una notable preocupación por constituir un Estado de nacionalidad definido, coherente y consciente, “armonizando poco a poco tantos elementos múltiples y fundiéndolos en el crisol de pensamientos comunes y de comunes pasiones colectivas”, Jaurès intenta demostrar cómo esa preocupación sería vana si no llegara “a la realidad profunda de las cosas”, si además de la enseñanza de la historia y el conocimiento de la lengua tradicional, “no entraran en juego esas poderosas fuerzas sociales de unificación” constituidas por las clases trabajadoras.

Es necesario que todos los elementos obreros de este país, franceses, italianos, españoles o argentinos de origen, sientan y traduzcan en vastos programas la unidad de sus reivindicaciones y de sus esperanzas. Es una gran debilidad para la clase obrera de un país de inmigración estar separada por naciones y razas. La fuerza de las reivindicaciones, como el método mismo, se empequeñece.

42. Ocurre simplemente que en aquellos países donde se formaron partidos socialistas sobre bases sociales no claramente diferenciadas, en los que no existía previa o simultáneamente una tradición marxista fuerte o personalidades teóricas relevantes, y la doctrina de Marx era leída con las lentes de ideologías socialistas heredadas de las tradiciones revolucionarias francesas e inglesas, el reformismo social no tenía necesidad alguna de modificar una teoría marxista revolucionaria a través de un abierto o velado “revisionismo”. Sobre el tema véanse Eric J. Hobsbawm (1974, p. 265) y también los ensayos de Hobsbawm y otros (1980).

43. Las conferencias pronunciadas por Jean Jaurès en Buenos Aires, en septiembre y octubre de 1911, fueron taquigrafiadas y traducidas por Antonio de Tomaso y luego publicadas en volumen aparte: *Conferencias* (Jaurès, 1911/1922).

Cuanto más la organización obrera se extienda y se haga poderosa, comprenderá elementos que, para entenderse y realizar una acción colectiva, deberán hacer largas y serias discusiones, e irán prevaleciendo sobre los movimientos instintivos la organización metódica y las reivindicaciones inteligentes. Y al mismo tiempo que los obreros están debilitados por su separación en nacionalidades y razas, la nacionalidad misma se debilita, porque todos estos individuos, en cuyo pensamiento sigue reflejándose la patria de origen, se desinteresan por completo del movimiento y de la legislación de este país, que es su patria nueva. La intervención de toda esta clase obrera en las cosas del país sería, pues, un doble progreso: progreso obrero y progreso nacional [...]. Es imposible hoy en cualquier país que sea constituir nacionalidades vigorosas sin una clase obrera fuertemente organizada (Jaurès, 1911/1922, pp. 54-56).

Y en su discurso de despedida, retomando las afirmaciones de Justo sobre las profundas raíces “nacionales” del ideal socialista, Jaurès agrega:

Vuestra burguesía quiere una nacionalidad argentina; quiere que este pueblo no sea más la aglomeración de elementos distintos y extraños los unos a los otros; quiere crear y fundar aquí una nacionalidad homogénea. Y bien: esa obra no podrá realizarse si no tiene por cimiento, por fuerza de cohesión, la fuerza única del trabajo organizado [...]. El trabajo es la base de las naciones, como es la base de la vida. Y mientras el trabajo esté desunido, mientras los trabajadores sean despreciados, mientras los instintos de chauvinismo y de raza prevalezcan sobre la conciencia de los proletarios explotados, será imposible levantar sobre ese fundamento sin unión, sobre esas piedras reducidas a polvo, la casa de la nacionalidad. He ahí por qué los que sancionan contra vosotros leyes de represión, los que persiguen a los sindicatos obreros, los que persiguen a vuestras asociaciones van, no solo contra la clase obrera de este país, sino contra el país mismo [...]. No, la burguesía no fundará así la nación argentina, no poblará así su vasta superficie, como no lo harán tampoco las otras naciones americanas [...]. Yo sé bien que aquí,

como en todas partes, la verdadera fuerza está en la organización obrera, en el proletariado, en el socialismo mismo [...]. Vosotros no trabajáis solamente por vosotros mismos, sino que trabajáis para toda la democracia argentina. Vosotros la obligaréis a organizarse, vosotros obligaréis a la burguesía argentina, para combatir vuestras doctrinas, a oponer ideas contra ideas, doctrinas contra doctrinas. Así como en física, cuando en un líquido amorfo se introduce un cristal toda la sustancia poco a poco se cristaliza en su torno, el Partido Socialista es el cristal puro que obligará a los otros partidos a depurarse y organizarse (Jaurès, 1911/1922, pp. 100-101).

Son estas mismas ideas las que alimentan las concepciones de Justo, su visión de la historia de las sociedades humanas, del papel transformador de las masas cuando están guiadas por un ideal de transformación. Por lo que resulta doblemente curioso que nunca se haya intentado analizar el paralelismo de ambas figuras del socialismo, ni siquiera a la luz de un texto tan sugerente e ilustrativo como las conferencias porteñas de Jaurès.

Ambos aceptaron la lucha de clases como ese drama necesario por el que la humanidad debía atravesar para que una nueva sociedad pudiera abrirse paso⁴⁴. Aunque próximos al marxismo, se separaron de él cuantas veces lo creyeron necesario, porque la teoría solo podía ser tal si dejaba de ser una doctrina abstracta para convertirse en un cuerpo de pensamientos apto para descubrir o inventar las formas nuevas que el ideal socialista debía adquirir en cada sociedad nacional concreta.

44. En el homenaje que la Cámara de Diputados rindió al presidente de la república, Roque Sáenz Peña, que acababa de fallecer, Justo pronunció un discurso en el que, luego de reconocer los méritos de un hombre que “supo comprender en su hora una gran necesidad pública”, concluía afirmando: “Ha realizado sin esfuerzo aparente, en este continente de revueltas sangrientas y estériles, una verdadera revolución incruenta y fecunda. Lo colocamos al mismo nivel de los hombres que en el arte y en la ciencia, en la economía y en la técnica, propulsan el progreso humano. Y por eso el Partido Socialista extiende también su aplauso a la memoria del presidente extinto. Con ello probamos que *si la lucha de clases es para nosotros una necesidad, no es un ideal. Se nos impone como un hecho. Su noción y su práctica nos vienen de la sociedad misma en que vivimos y nuestra actividad fundamental tiende a hacerla más humana, más conducente. Si ha de haber partidos, ¿qué partidos son más justificados que aquellos en que esté dividida la sociedad misma por sus leyes fundamentales?* Con nuestra actitud, aportando a la deliberación pública de los negocios de la Nación la opinión de la clase productora manual, de la clase productora por excelencia, contribuimos a que se solucionen los problemas nacionales en la mejor forma. *Estamos seguros de evitar así conflictos ciegos y destructivos en el seno de la sociedad en que vivimos*” (Justo, 1914; citado por Cúneo, 1956, pp. 342-343, énfasis nuestro).

Para Justo, y esto lo aproxima a Jaurès, la tarea del Partido Socialista no podía limitarse a una mera acción organizativa y educativa del proletariado, sino que debía comprometerlo en toda la actividad política presente de modo tal que apareciera ante toda la sociedad como una fuerza capaz de dirigirla. El proletariado no podía ser solo un elemento de oposición, porque en las condiciones particulares de la sociedad argentina una actitud tal lo condenaba a la esterilidad. Mediante la utilización inteligente de todos los instrumentos de la agitación social que su capacidad organizativa ponía a su alcance, debía conquistar el sufragio universal como plataforma a partir de la cual se tornaba posible ejercer en favor de las clases populares un control del poder político. Pero el hecho esencial no residía en la magnitud de los objetivos alcanzados, que dependían siempre de la correlación de fuerzas existentes, sino en la naturaleza misma de un tipo de actividad que contribuía a conformar a la clase trabajadora como una fuerza hegemónica. La lucha a largo plazo por la conquista de la dirección de la sociedad debía estar acompañada de una acción cotidiana de organización de las clases populares en la base de la sociedad civil, y solo esta podía convertir en un objetivo alcanzable a aquella.

Pero una tarea tan vasta como la planteada por Justo requería de la resolución teórica y práctica de un problema a las puertas del cual su visión política lo condujo pero sus limitaciones ideológicas le impidieron atravesar. El excepcional conocimiento que tenía del movimiento obrero mundial le permitió percibir con claridad sus límites históricos. Trató de superar el dilema de la oposición global o integrada al sistema mediante una metodología de lucha que potenciaba los avances organizativos y políticos de la clase en la sociedad civil y su capacidad de control del Estado. Pero de hecho quedó fuera de su programa y de sus perspectivas a corto o mediano plazo el problema de la conquista del poder. Comprendió que el Partido Socialista no debía ser un partido de oposición sino la dirección política de una clase que debía orientar a toda la sociedad; pero estuvo siempre ausente en él una visión de la complicada dialéctica a través de la cual el proletariado puede transformarse en una fuerza hegemónica en la sociedad democrática burguesa. Enfatizando correctamente la importancia trascendental de la lucha política contribuía a hacer del proletariado una fuerza activa en la renovación de la sociedad argentina, pero la visible

ausencia en su programa de una estrategia de poder conducía inexorablemente a encerrar la lucha obrera en el estrecho marco de una pura acción defensiva. Todo lo cual, a su vez, limitaba la capacidad del Partido Socialista de destruir o por lo menos de neutralizar el peso decisivo que tenían en el proletariado las corrientes anarquista y sindicalista. Y este es el reproche que, en un debate parlamentario en el que la intransigencia socialista se puso claramente de manifiesto, habrá de dirigirle una de las figuras más relevantes de la democracia argentina: Lisandro de la Torre. Dice el dirigente demócrata progresista:

El doctor Justo al cerrar a su partido, a la vez, el camino revolucionario y el gubernamental, lo ha metido en un callejón sin salida, condenándolo a la impotencia perpetua [...]. Yo no conozco en la política argentina un caso personal más contradictorio que el del doctor Justo. Anarquista por temperamento y socialista por reflexión, se traiciona a cada paso [...]. El doctor Justo ha perdido el derecho de imponer sus postulados a los que no sean meros sacristanes socialistas, porque no renueva sus ideas desde hace veinte años (Cúneo, 1956, pp. 435-436).

Más allá de la agresión gratuita habitual en este tipo de debates, y la crítica indebida a esa actitud de inquebrantable moralidad política que caracterizó a Justo, Lisandro de la Torre advierte claramente cuál es la limitación esencial de la estrategia socialista.

Sin un proyecto hegemónico, la autonomía política y organizativa de la clase obrera, correctamente propugnada por Justo, se transformaba de hecho en su aislamiento corporativo y en una manifiesta incapacidad para definir el problema de las alianzas con la democracia burguesa. La lógica interna de su hipótesis lo debía llevar necesariamente a plantearse la posibilidad y la conveniencia de los acuerdos con todas aquellas fuerzas interesadas en la democratización de la sociedad, pero la indefinición de la naturaleza específica de las relaciones entre el proletariado y las demás clases populares en la formación económico-social argentina le vedó una correcta comprensión del fenómeno del radicalismo.

Justo rechazó la visión esquemática del marxismo que conducía a contraponer radicalmente al Partido Socialista a todas las demás fuerzas

políticas definidas como “burguesas”. Su oposición a lo que él llamó la “política criolla” no estaba inspirada en aquella visión sino en su idea democrática de lo que debía ser la cultura política de un país moderno. Le repugnaba la ausencia de organicidad y de seriedad programática característica de formaciones que de ningún modo podían ser definidas como “partidos” pues solo eran organismos clientelares al servicio de los más sórdidos intereses personales y de grupos. Más aún, intuyó sagazmente que la formación del Partido Socialista conduciría a definir la lucha política a punto tal que resultaría ineludible la constitución de otros partidos políticos modernos. En ese nuevo sistema político vertebrado en torno a la presencia de partidos orgánicos, el socialismo tendería a predominar porque representaba a los trabajadores y porque la necesidad de dar una desembocadura política a su acción cotidiana obligaba a sus militantes “a un continuo esfuerzo de estudio y de pensamiento que hará del Partido Socialista la élite activa y pensante de la humanidad”, según la ilustrativa fórmula de Jaurès (1933)⁴⁵.

El rechazo de la intransigencia característica de otros movimientos socialistas, la lucha por una inserción concreta del proletariado en la lucha política que lo apartara del espejismo de una revolución, para la cual no existía ninguna acción preparatoria de las condiciones que la tornaran posible, y que eludiera la mera actividad corporativa, constituían los presupuestos de la acción doctrinaria y política de Justo. Aquí residía el punto de mayor riqueza y de efectividad de su estrategia, lo que hizo de él uno de los dirigentes socialistas más respetados en América Latina y en la propia

45. En el artículo “Question de méthode”, bastante difundido en idioma español en las primeras décadas del siglo, Jaurès (1899/1933, p. 112-113) definía claramente su propuesta de una política socialista fuertemente proyectada a la actividad política cotidiana; capaz, por lo tanto, de eludir el encierro de una labor organizativa e ideológica concebida solo en términos de una ritual, antes que real, preparación para la conquista del poder. Si una fuerza socialista no puede renunciar, sin negarse a sí misma, a su propio proyecto de transformación social, la lucha revolucionaria, o, en los términos de Jaurès, el “*método revolucionario*”, debe ser acompañado de un método de organización y de asimilación cotidiana, en el cual el proletariado deberá emplear todas sus fuerzas, asimilando cuanto sea posible a las demás clases [...]. Es preciso que en la democracia burguesa no exista una sola cuestión referida a la enseñanza, al arte, a la finanza, en la que el socialismo no dé pruebas, desde ahora, de tener soluciones preparatorias superiores, desde el solo punto de vista democrático y humano, a las soluciones burguesas. Es preciso que por esta vía él constriña y obligue a sus militantes a un esfuerzo continuo de estudio y de pensamiento que hará del Partido Socialista la élite activa y pensante de la humanidad”.

Internacional. Su comprensión de la acción sindical como *autónoma* con respecto a la organización política, pero tendencialmente socialista en su propia capacidad de generalización de las reivindicaciones parciales de la clase; su matizada visión del partido político como expresión y organización de la conciencia de clase de los trabajadores, pero a la vez con características nacionales propias que le permitieran ser una síntesis histórica de la realización nacional; su convicción de la múltiple actividad (gremial, económica, política y cultural) en que debía desplegarse en toda la sociedad la capacidad organizativa y de guía del nuevo partido que contribuyó decisivamente a crear y que representó el mayor de sus aportes a la historia política argentina; todo esto hace de Justo un pensador y un hombre de acción excepcional para su época, en muchos sentidos, un anticipador de los problemas que hoy debate el socialismo latinoamericano. El hecho de haber puesto, ya desde fines del siglo pasado, el centro de su atención en la lucha *política* del proletariado, en la acción organizada por obtener desembocaduras políticas que dilataran el poder efectivo de los trabajadores, aparta radicalmente a Justo de una concepción teórica revisionista y de una práctica de oposición global al sistema que caracterizó al movimiento obrero bajo dirección anarquista. Su concepción del socialismo no como un acto de imposición de una cúspide que corona un tumultuoso e inorgánico desborde de las masas, sino como un proceso de transición a operar en el interior de la sociedad burguesa, en virtud de la capacidad autoorganizadora y de la voluntad de poder de la lucha de masas, explica a su vez su preocupación (escasamente compartida, por cierto) por la compleja temática de las condiciones nacionales específicas en que debía desplegar su actividad el proletariado argentino. Este es su mérito y lo que torna rescatable, después de medio siglo de su muerte y del ostracismo a que lo condenó una crítica sectaria, su figura de pensador y de luchador socialista.

4. Las razones de una incompreensión

Pero cabe preguntarnos: siendo el de Justo el proyecto más coherente y radical de democratización de la sociedad argentina, ¿por qué fracasó? ¿Cuáles fueron las razones que condujeron a que sus propuestas no lograran imponerse en un país supuestamente en condiciones

favorables para ello? ¿Por qué no logró, ni aun en los momentos de máxima expansión del Partido Socialista, movilizar en su favor a todo o por lo menos a la mayor parte del movimiento obrero argentino? Y en última instancia, ¿qué le impidió arrancar la dirección de la clase obrera a las corrientes anarquista y sindicalista, predominantes en las tres primeras décadas del siglo? Solo podremos aquí esbozar una tentativa general de respuesta a estas preguntas cuya dilucidación podría permitirnos visualizar con mayor claridad los límites de la experiencia más avanzada de construcción de una formación socialista moderna en un país latinoamericano. Lo cual, a su vez, arrojaría elementos de decisiva importancia para una reconstrucción crítica de toda la historia del socialismo en la región.

Podría objetarse que, por ser Argentina un país en muchos sentidos distinto al resto de los países del continente, resultaría inadecuada y hasta incorrecta una generalización de experiencias, condenadas, en virtud de esa circunstancia, a permanecer como incomunicables. Pero independientemente del hecho de que tal objeción clausura una problemática que aun requiere ser dilucidada, que es la de la individualización de los elementos comunes a ese conjunto de naciones que se han identificado históricamente como pertenecientes a un complejo social único, debe recordarse el excepcional papel desempeñado por el socialismo argentino en la formación de corrientes similares en otros países del área. Su experiencia de construcción de un gran organismo político de masas, sus éxitos electorales, la homogeneidad y calidad intelectual de su núcleo dirigente, la relevancia de la labor de pensamiento y de acción de su líder máximo, se convirtieron en un ejemplo para la mayor parte de los socialistas latinoamericanos, que veían en él una forma de acción política adecuada y generalizable a sus propias situaciones específicas. Aunque todavía no dispongamos de un estudio ni siquiera aproximativo de la influencia regional del Partido Socialista Argentino, son suficientes algunos indicadores como la difusión de sus publicaciones, la correspondencia intercambiada entre sus dirigentes⁴⁶, las experien-

46. Según el investigador norteamericano Weinstein, que tuvo acceso al archivo de Justo, “[...] existen artículos y cartas inéditas que evidencian que mantenía una activa correspondencia con líderes sindicales

cias realizadas en Argentina de militantes socialistas de otros países, las estrechas relaciones entre sus iniciativas continentales y los procesos de constitución de núcleos socialistas donde aún no los había⁴⁷, para reconocerle al partido argentino un relevante papel de eslabón mediador entre la experiencia socialista mundial y la latinoamericana. En cierto sentido, y conservando las distancias, el Partido Socialista Argentino cumplía en nuestra región, por lo menos en países como Chile, Perú, Bolivia, Brasil y Uruguay, una función equivalente a la de la socialdemocracia alemana entre los países del este y del sudeste europeo. Esta es la razón de por qué indagar las causas de su incapacidad para transformar la sociedad: encontrar las limitaciones de una hipótesis de cambio social que se concebía a sí misma como generalizable en cuanto resultaba ser la síntesis de la experiencia mundial del movimiento obrero puede arrojar elementos útiles para un mejor examen de las características del movimiento socialista latinoamericano.

La propuesta de Justo presenta un interés particular no solo por una coherencia desusada en el pensamiento social de la época, sino por la

del continente y que era un verdadero portavoz del obrero latinoamericano [sic]. Se conserva correspondencia con Santiago Iglesias de Puerto Rico, Juárez de El Salvador, Moisés de la Rosa y L. Granados (h.) de Colombia, Alejandro Escobar y Carvallo, Francisco Carfías Merino y José Ibsen Coe de Chile, Emilio Frugoni del Uruguay y Ramiro Villasboas (h.) del Brasil. Este material revela además que esos dirigentes estaban familiarizados con los escritos de Justo, sea a través de *La Vanguardia*, de artículos o de libros que este les enviaba” (Weinstein, 1978, pp. 182-183 y ss.). Se conserva además su correspondencia con Pablo Iglesias, fundador y dirigente del Partido Socialista Obrero Español, y con diversas otras personalidades sociales europeas. Weinstein afirma que “este material no solo completa la imagen de Justo como representante del pensamiento latinoamericano, sino que además indica que es posible una investigación más completa de las relaciones entre el Partido Socialista Argentino y los partidos socialistas de los restantes países de América Latina” (Weinstein, 1978, p. 184).

47. Las relaciones entre los partidos socialistas de Uruguay y de Argentina fueron siempre muy estrechas. Por sus concepciones, su estilo de acción y el carácter de su núcleo dirigente, el uruguayo mostraba estar poderosamente influido por el argentino. Pero Emilio Frugoni (1880-1969), que era su figura intelectual y política más destacada, no logró constituir un grupo dirigente de la calidad y de la experiencia política del que formó Justo. Recordemos, además, que cuando en 1919 se da en Lima una tentativa efímera de formación de un partido socialista, ella estuvo vinculada a ciertas iniciativas de acción continental propiciadas por el Partido Socialista Argentino. Véase sobre el tema el libro de Rouillon (1975, p. 259 y ss.). Un explícito y muy elogioso reconocimiento de esta función relevante desempeñada por el socialismo argentino en el subcontinente está contenido en el saludo enviado por el Partido Socialista Obrero de España con motivo de la realización del III Congreso del PSA, en julio de 1900: “En vosotros –dice el mensaje– beben las ideas socialistas los uruguayos, los chilenos, los peruanos; vosotros sois la Alemania socialista de la América hispana” (PSOE; citado por Cúneo, 1956, p. 232).

aguda percepción de las nuevas características que asumía el proceso social argentino. Halperin Donghi recuerda con acierto cómo la solución elaborada por Justo encontraba un referente social caracterizado por “el creciente eclecticismo de los mitos populares de protesta social y por la popularidad nueva de que gozan entre un público en el que criollos e inmigrantes no están ya separados” (Halperin Donghi, 1976, p. 477)⁴⁸. Es el momento en que emerge una cultura de contestación al orden establecido basada no ya en la oposición entre criollos e inmigrantes, sino entre masas explotadas y clases gobernantes. En la literatura social de comienzos de siglo, fundamentalmente de orientación anarquista⁴⁹, reaparecen los mitos de la cultura popular subalterna como fulgurantes recreaciones de una situación de explotación generalizada y de un larvado sentimiento de oposición al orden existente que adquiriría periódicamente formas violentas de luchas urbanas. Sin embargo, lo que resulta sorprendente es que, no obstante la notable difusión de este crepuscular sentimiento negativo frente al Estado, no haya podido constituirse en la contradicción determinante de la vida política argentina.

Justo no se equivocaba cuando situaba en la contradicción entre modernidad capitalista del sistema económico y atraso del sistema político una limitación esencial de la democracia argentina. Y hoy resulta evidente para todos que fue el reconocimiento de las incontrolables consecuencias políticas y sociales de esta contradicción, y la necesidad perentoria de resolverla, lo que está en el trasfondo de esa revisión radical de la política tradicional de las clases gobernantes que significó la Ley de Reforma Electoral promulgada por el presidente Roque Sáenz Peña, que imponía el voto universal, secreto y obligatorio⁵⁰.

48. Sobre el proyecto de Justo en particular, véase Halperin Donghi (1976, pp. 473-478).

49. Retomando la observación de David Viñas (1971, pp. 212-213), Halperin menciona la nueva y definitiva popularidad adquirida por el mito de Juan Moreira cuando es llevado al teatro. Fue el conjunto teatral de los Podestá, una familia proveniente de inmigrantes italianos, el que llevó hasta los últimos rincones del país “las desgracias del pobre cuya justa venganza sobre su implacable acreedor no tiende a ser vista ya sobre la clave exclusiva de una oposición entre gauchos y gringos; es la reaparición de Martín Fierro en la prensa anarquista, como víctima simbólica de la opresión política y social, que convive con las denuncias contra la ‘barbarie gaucha’ de los gobiernos represores” (Halperin Donghi, 1976, p. 477).

50. Sobre las causas que impulsaron al presidente Roque Sáenz Peña a poner en marcha una reforma política que daría como resultado el triunfo de Hipólito Yrigoyen en las elecciones presidenciales de 1916 véase,

La introducción en 1912 de reformas políticas tendientes a adecuar la estructura institucional del país a un sistema de gobierno representativo tenía por objetivo fundamental atraer la oposición radical a la acción legal, desalentando aun tendencias insurreccionales, y utilizarla como acicate para la transformación de las clientelas conservadoras en un partido moderno, pero de características populares, que legitimara el dominio de las clases propietarias al suprimir todas aquellas expresiones de descontento popular. Se trataba, por lo tanto, de un proyecto político de vasto alcance con vistas a la construcción de un nuevo bloque social, que fuera capaz de incorporar a las clases medias urbanas y de restituir estabilidad al sistema político. Como afirma correctamente Rock (1977, p. 37),

Más que representar un cambio político revolucionario, los sucesos de 1912 fueron, por consiguiente, significativos como reflejo de la capacidad de la élite para adaptar la estructura política del país a nuevas condiciones y para hacer lugar a nuevos grupos dentro del sistema.

La institucionalización de la participación política se hacía, de hecho, a expensas de la clase obrera, la cual, por su mayoritaria condición de extranjera, era excluida del sufragio. Mientras radicales y capas medias encontraban un sitio en el sistema político, inmigrantes y obreros seguían permaneciendo fuera. Y hasta la propia participación limitada del Partido Socialista constituía un elemento más en ese vasto dispositivo de seguridad construido por el sector más lúcido y políticamente capaz de las clases gobernantes.

En nuestra opinión, lo que Justo pareció no comprender es la complejidad del proceso económico, social y político que hacía emerger la necesidad de la reforma como instrumento decisivo para la recomposición del Estado. En otras palabras, lo que no pudo entrever, o por lo menos no valoró en sus justas dimensiones, fue la dilatación de la capacidad de

en especial, el excelente libro de Natalio R. Botana (1977, p. 217-345); más referida al tema del conflicto entre sistema político y clases populares, es por muchos motivos valiosa la contribución de David Rock (1977).

absorción del Estado burgués y el acrecentamiento de los elementos de conservación del sistema capitalista que la reforma se proponía potenciar. Porque si bien a partir de la aplicación de la nueva Ley Electoral la Unión Cívica Radical (UCR) y, en menor medida, pero de todas maneras en grado relevante, el Partido Socialista se transforman en dos grandes fuerzas populares, con gran presencia electoral y parlamentaria, la confrontación de clases subyacente en la contradicción apuntada no pasa a un primer plano. Y en aquellos escasos momentos en que emerge a la superficie, como en la crisis de 1919, lo hace a través de un complejo proceso político que desdibuja, o mejor dicho oscurece, la confrontación entre fuerzas populares y clases dominantes⁵¹.

¿Pero en qué consistía en realidad la “modernidad capitalista” del sistema económico argentino sobre la que Justo fundaba su proyecto

51. Los grandes conflictos sociales que en 1917 dieron lugar a un movimiento huelguístico sin precedentes (entre otros, ferroviarios y portuarios) culminan en enero de 1919 con una huelga general reprimida violentamente por el gobierno. La “semana trágica” de enero abrió una crisis profunda en la sociedad y en el seno del gobierno radical, hasta ese momento proclive a aceptar la legitimidad de las luchas obreras. Dos hechos fundamentales mostraron la debilidad de los soportes sociales sobre los que se apoyaban los cambios intentados por Yrigoyen e hicieron emerger a esas mismas fuerzas que, una década después, provocaron la ruptura del régimen de gobierno representativo y la caída de la segunda presidencia de Yrigoyen. Por primera vez las fuerzas armadas se vieron envueltas de manera directa en la represión social y participaron como árbitros de la suerte del gobierno civil; además, y juntamente con el ejército, en la acción represiva participan grupos paramilitares integrados por civiles de clase media y alta, expresivos del temor generalizado en las capas medias por la subversión social. Si durante una primera etapa del gobierno de Yrigoyen sus relaciones con las clases dominantes estuvieron mediadas, en gran parte, por su política de coalición con el movimiento obrero, desde 1919 en adelante la política de los radicales tenderá a consolidar un bloque con la clase media urbana. Véanse, sobre este tema, Rock (1977, pp. 167-204); Godio (1972). Un comportamiento semejante tuvo poco tiempo después el gobierno de Yrigoyen cuando se produjeron los movimientos huelguísticos de los peones rurales de la Patagonia, en 1921-1922. Una vívida reconstrucción del conflicto y de la masacre de más de 1.500 trabajadores llevada a cabo por el ejército y la guardia blanca de los terratenientes es la obra ya citada de Osvaldo Bayer (1972, 1974, 1978) *Los vengadores de la Patagonia trágica*, en cuatro volúmenes. Considerados estos conflictos desde una perspectiva actual, resulta evidente que por sus características propias, y por la ausencia de fuerzas radicalizadas en condiciones de aprovecharlos con propósitos revolucionarios, estos conflictos nunca significaron una amenaza real para el orden social vigente. Sin embargo, la gravedad de la crisis económica y social y los hechos revolucionarios europeos hicieron creer a muchos que efectivamente existía un grave peligro de trastrocamiento del sistema político y social existente. Y esto explica el violento desplazamiento de los sectores medios hacia una política fuerte de reconstitución del orden, que se expresó orgánicamente con el surgimiento de la Liga Patriótica Argentina. Pero a diferencia de lo ocurrido con las bandas armadas que en los años anteriores colaboraban con la policía en la destrucción de los locales y de las publicaciones socialistas y anarquistas, la Liga Patriótica Argentina representó el primer grupo con propósitos antirrevolucionarios organizado de modo permanente y con una propuesta orgánica de resolución de los conflictos sociales.

socialista? Aunque son numerosísimos los escritos que dedicó a este tema, es sin duda en el artículo de polémica con Ferri donde más sintética y claramente Justo reitera su interpretación de la evolución económica argentina como un ejemplo concreto del proceso de colonización capitalista que se opera en los países periféricos desde el siglo pasado. La expansión capitalista a vastas tierras vírgenes despobladas planteó a las clases gobernantes la necesidad de crear rápidamente una clase de trabajadores asalariados, sin la cual la explotación capitalista no tenía fundamento. Como lo demuestra Marx (1946, 1980) en el último capítulo del tomo I de *El Capital* –capítulo que para Justo adquiere el valor de un *canon* interpretativo incuestionable–, el capitalismo resolvió teórica y prácticamente este problema mediante un mecanismo que se ha dado en llamar “colonización sistemática” y que en realidad no es otra cosa que la “implantación sistemática en estos países de la sociedad capitalista, la colonización capitalista sistemática. Consiste en impedir a los trabajadores el acceso inmediato a las tierras libres, declarándolas de propiedad del Estado y asignándoles un precio bastante alto para que los trabajadores no puedan desde luego pagarlo”. En las colonias latinoamericanas, las masas trabajadoras, que en un primer momento estaban constituidas esencialmente por mestizos e indígenas, fueron desde un principio excluidas de la propiedad del suelo, adjudicado a los señores en grandes mercedes reales. Desde el momento en que “el progreso técnico-económico” comenzó a expandirse en nuestras tierras, las clases gobernantes comenzaron también a practicar la colonización capitalista sistemática recurriendo en forma masiva a ese “ejército de reserva” que le proporcionaban las masas pauperizadas italianas y españolas.

De este modo se ha formado en este país una clase proletaria, numerosa relativamente a la población, que trabaja en la producción agropecuaria, en gran parte mecanizada; en los veintitantos mil kilómetros de vías férreas; en el movimiento de carga de los puertos, de los más activos del mundo; en la construcción de las nacientes ciudades; en los frigoríficos, en las bodegas, en los talleres, en las fábricas. Y a esa masa proletaria se agrega cada año de un $\frac{1}{5}$ a $\frac{1}{4}$ de millón de inmigrantes. [...] Y ese mismo ejército proletario de

reserva, que cada año cruza los mares para trabajar en los miles de trilladoras a vapor que funcionan cada verano en este país, ¿no es la mejor prueba de que la agricultura argentina es a tal punto capitalista y está en tal grado vinculada a la economía mundial, que ya no puede engendrar las ideas políticas de los viejos pueblos de campesinos propietarios? (Justo, 1908/1947, pp. 243-244).

Aunque en virtud de ciertas características particulares de la economía agropecuaria argentina las masas trabajadoras de la zona pampeana obtenían ingresos comparativamente buenos en términos internacionales, el crecimiento y la prosperidad de todo este mecanismo económico descansaba en el control económico y político de la clase trabajadora (Rock, 1977, p. 25)⁵². Y es por eso que el sistema político argentino negaba violentamente el ejercicio de los derechos de expresión y de organización de esas masas, además de conspirar de hecho y de derecho contra su naturalización. Entre clases gobernantes y clases trabajadoras, en su mayor parte inmigrantes, existía un marcado conflicto, lo suficientemente tenso como para que, no obstante la densidad de las formas ideológicas y culturales que obstaculizaban su percepción, aparecieran en el tejido social como una verdadera lucha de clases. Como recuerda Rock (1977, p. 29), ser extranjero equivalía a ser obrero y probablemente un obrero *no calificado*. El Estado argentino resultaba ser así el instrumento de una clase terrateniente y comercial cuyo parasitismo, según Justo, se convertía en un freno para un desarrollo capitalista sano del país que, considerado como inevitable, solo podía abrirse camino “a pesar de la oligarquía”. La corrupción generalizada, el fraude electoral, el despojo de las masas a través del envilecimiento de la moneda y un sistema impositivo “solo comparable con la gabela y la capitación de la antigua Francia”, la violencia represiva, constituyen todos los elementos de una política única que tiene en la oligarquía terrateniente su fundamento social y en el Estado su órgano ejecutor. El carácter extranjero del capital, que no es un obstáculo para su integración en el bloque de

52. Sobre la estrecha relación entre progreso económico y control de la clase trabajadora, véanse además los trabajos recopilados por Giménez Zapiola (1975); Flichman (1977); Cortés Conde (1979).

poder oligárquico, acentúa el carácter parasitario de este y agrava las consecuencias de la dominación capitalista en cuanto supone un drenaje permanente de divisas: “Los millones que van anualmente a Europa como dividendo e intereses de las empresas y del capital extranjero, no contribuyen más a sostener el pueblo argentino, que si los quemaran o fueran arrojados al mar” (Justo, 1895/1947, p. 188)⁵³.

Toda la vida política argentina desde 1880 en adelante está signada por el dominio parasitario de este bloque de poder constituido por la oligarquía y el capital extranjero, el cual, no obstante, puede preservar la estabilidad política y el crecimiento económico deformado solo a condición de impedir la organización política, sindical y económica de las clases trabajadoras. Pero si estas son en su enorme mayoría inmigrantes, su nacionalización y su participación en la vida política del país constituían la palanca esencial para destruir el orden oligárquico burgués. Solo una activa participación política de las masas podía transformar la realidad, no ya caracterizada por la oposición entre nativos e inmigrantes sino por la que existe entre las fuerzas parasitarias tan bien descritas por Justo y sus víctimas, “que forman una alianza potencial dentro de la cual corresponderá a la clase obrera el lugar hegemónico” (Halperin Donghi, 1976, p. 477).

Halperin destaca el fuerte contraste observable entre la elaborada propuesta de Justo y la tosquedad de las exhortaciones xenófobas que proliferan en los lenguajes de los dirigentes políticos de la época. Sostiene, además, que en ella subyace una percepción de las nuevas dimensiones que ha adquirido el proceso social argentino y que posibilita el descubrimiento de la comunidad de intereses entre trabajadores inmigrantes y clases populares criollas. Y sin embargo, a diferencia de lo que creía Justo, esta comunidad de intereses, que resultaba del hecho de ser ambas víctimas de la opresión política correspondiente y el movimiento social, se mantuvo fuertemente fragmentada y contrapuesta en sus vertientes históricas. Contra las previsiones de Justo, “el conflicto entre unas clases populares hegemónicas por la obrera y unos sectores dominantes formados por la alianza de las clases terratenientes y los

53. Sobre la crítica de Justo al carácter parasitario, según él derivado de la condición absentista de buena parte del capital extranjero, véanse las observaciones de Halperin Donghi (1976, pp. 474- 477).

emisarios de la economía metropolitana no proporciona a comienzos del siglo XX –y todavía no proporcionará por décadas– el tema dominante a la vida política argentina” (ídem).

¿Dónde buscar las causas que puedan ayudarnos a explicar este error de previsión? ¿Qué elementos coadyuvaron a que el bloque oligárquico dominante pudiera neutralizar ese enorme potencial de contestación acumulado en las clases populares argentinas? Es evidente que buena parte de la explicación está en las características propias del capitalismo dependiente argentino, en el modo específico a través del cual se articuló el dominio económico, social, político e ideológico de un sistema cuyo dinamismo derivaba de las cuantiosas ganancias extraordinarias logradas de la explotación de la pampa húmeda. En los últimos años diversas investigaciones han analizado con inteligencia y rigurosidad científica las características esenciales y las consecuencias políticas de ese proceso económico mostrando hasta qué punto las clases dominantes pudieron establecer un poder con elevada capacidad hegemónica en virtud del éxito logrado en la incorporación de Argentina al mercado mundial y a la excepcional potencialidad redistributiva de que dispuso la oligarquía terrateniente durante toda esta etapa de expansión de la renta diferencial obtenida no de la sobreexplotación del trabajo sino de la mayor fertilidad de la pampa húmeda⁵⁴. Como advierte agudamente Laclau, el monopolio de la tierra ejercido por la oligarquía terrateniente y la elevada renta diferencial proveniente de la extrema fertilidad de la llanura pampeana fueron los dos elementos que, imbricados, tendieron a consolidar la estructura a la vez capitalista y dependiente de la economía argentina.

Si el monopolio de la tierra determinó el surgimiento de la renta como categoría significativa dentro de la organización rural argentina, la renta diferencial al actuar como un multiplicador de su magnitud, la transformó en una categoría clave. Pero la renta diferencial [...] es plusvalía producida por el trabajador extranjero e ingresada al país en razón de la amplitud de la demanda de materias

54. Además de los trabajos de Rock (1977); Laclau (1975); Flichman (1977) y Cortés Conde (1979) ya citados, sobre este tema véanse: Ferns (1968); Scobie (1968) y Laclau (1978, pp. 164-233).

primas en el mercado mundial. De ahí que la Argentina, al absorberla, lograra tener un elevado ingreso *per cápita* que no guardaba relación con su esfuerzo productivo (Laclau, 1975, p. 37).

El resultado fue, entre otros, que si bien no pudo consolidarse, como pretendía Justo, una fuerte clase de medianos propietarios rurales debido a las dificultades del acceso a la tierra antepuestas por el monopolio terrateniente,

[...] la expansión del consumo oligárquico, unida a las tareas de comercialización de la riqueza del vasto hinterland rioplatense y a la construcción de la red ferroviaria, crearon fuentes de trabajo en el sector urbano que dieron origen a una estratificación de clases medias, obreros artesanales, de servicios, etc., *de una magnitud sin par en América Latina*. De tal manera, la oligarquía argentina *conseguió asociar a toda una estratificación social considerablemente diversificada al ciclo expansivo de la renta diferencial* (Laclau, 1978, p. 211).

En la medida en que el nivel de ingreso de los trabajadores argentinos estaba estrictamente vinculado a la continuidad de todo el proceso, era lógico que tendiera de modo más o menos consciente a oponerse a todo cambio estructural que implicara el crecimiento de la industria nacional sobre la base del proteccionismo estatal y arancelario. La lucha en el interior de este mecanismo productivo tenía como horizonte una redistribución de la renta y nunca un cuestionamiento teórico y práctico de la misma, lo cual explica la arraigada concepción librecambista que impregna todo el movimiento obrero en sus diversas tendencias, y que inspira el tipo de reivindicaciones y de propuestas programáticas defendidas por ese movimiento popular que fue el radicalismo. Ni los grupos industriales incipientes, ni el movimiento popular y obrero opusieron a este mecanismo productivo un proyecto diverso de desarrollo económico alternativo, sobre la base de algo semejante a la industrialización sustitutiva que se abrirá paso desde los años treinta en adelante.

Empeñados en la defensa de las condiciones de vida de los trabajadores, tanto socialistas como anarquistas, sindicalistas y luego

comunistas, se opusieron a medidas proteccionistas que provocaran el encarecimiento de los medios esenciales para la reproducción de la fuerza de trabajo. Y si en el caso de los anarquistas, o de los sindicalistas, esta posición se vinculaba a sus actitudes principistas opuestas a todo tipo de intervención obrera “en los intereses unilaterales de la clase burguesa o en sus expresiones materiales que son la industria y el comercio, cuya gestión directa les pertenece”⁵⁵, en el caso de los socialistas y de Justo, en particular, el liberalismo económico constituía un elemento esencial de su programa y de su práctica política. El partido obrero, afirmaba reiteradamente Justo, que es esencialmente internacional por su tendencia y organización, no podía dejarse engañar “por las ficciones del nacionalismo industrial o proteccionismo, con trabas aduaneras al comercio que son tan bárbaras como hace ciento cincuenta años”.

¿Pero hasta qué punto el librecambismo justista puede ser identificado –como una crítica interesada tiende a hacerlo– con la defensa consciente o inconsciente del ordenamiento económico existente? La evidente insuficiencia de los instrumentos interpretativos de los que se sirve su razonamiento no puede de ningún modo conducirnos a deformar el sentido de sus propuestas. Su oposición al proteccionismo industrial tiene como fundamento no la aceptación de un pacto cuasi colonial, que rechazaba por principio, sino la creencia incuestionada en la fuerza depuradora de los impulsos automáticos del capitalismo. Si el atraso político era el causante principal de los fuertes rasgos de parasitismo subyacentes en la economía argentina, la capacidad política y organizativa del partido obrero debía ser puesta al servicio de una actividad tendiente a despejar el campo para que ese automatismo pudiera abrirse libremente el paso. Su liberalismo, por tanto, no implicaba una propuesta de abstención del Estado frente al juego de las fuerzas económicas, sino una intervención positiva para la destrucción de esas dos grandes

55. Resolución adoptada en el IX Congreso de la Federación Obrera Regional Argentina (FORA) del 1 al 4 de abril de 1915. El Congreso resuelve “pronunciarse contra el proteccionismo, por cuanto reconoce que si bien el intercambio libre y universal puede, en ciertos casos, lesionar intereses circunscriptos de determinados grupos industriales de trabajadores, el proteccionismo representa una forma artificial de concurrencia en la producción que solo puede sustentarse a expensas de las clases consumidoras, encareciendo el precio real de las mercaderías”. Citado por Laclau (1975, pp. 40-41).

trabas del desarrollo argentino: la gran propiedad terrateniente y el capital extranjero ausentista. El establecimiento de una clase de pequeños propietarios rurales, productores inteligentes, de visión modernista, constituía el presupuesto de una verdadera industrialización. Y los trabajadores no solo no debían considerar como ajena a sus intereses una propuesta de transformación semejante, sino que debían constituirse en su fuerza impulsora. Dice Justo:

El proletariado es ese personaje ideal que no tiene más recursos que el producto diario de su trabajo, situación demasiado real para una gran masa humana, pero que no es universal dentro de la clase obrera propiamente dicha. Fuera de esta distinción, entre el proletariado y el burgués hay una cantidad de otras que se imponen; pero eso no excluye que de un lado y otro de la frontera haya fuerzas que puedan, en un momento dado, hacerse efectivas para un propósito común. [...] Entre los empresarios mismos no hemos de creer que todos sean iguales, que basta su situación de empresarios para que no debamos tener con ninguno de ellos la menor afinidad. Desde luego se impone la separación entre empresarios de *industrias libres*, de *industrias sanas*, de *industrias que se han desarrollado espontáneamente*, y empresarios incubados y cebados por la ley, mediante trabas aduaneras y privilegios impositivos (Justo, 1921/1947, pp. 373-374)⁵⁶.

Hay una industria sana que crece espontáneamente en el suelo del capitalismo argentino; ella necesita de la “protección” del Estado no porque encuentre en este su condición de existencia, sino porque a través de la

56. Estas expresiones son de 1921, pero ya en sus primeros escritos insistía sobre la misma perspectiva: “La ilusión está en creer que el progreso del país depende de la implantación de industrias artificiales o que las buenas industrias necesitan protección legal. La tontería es no darse cuenta de que esta protección se hace en detrimento de su propia industria, de la ganadería y de la agricultura, bases del bienestar y del adelanto económico del país [...]. Un partido librecambista debe congregarse cuanto antes a los capitalistas de la industria rural. Ella no pide protección del Estado, ni la necesita; pero no puede sufrir por más tiempo sin protesta, las leyes del proteccionismo. Que haya en buena hora una industria argentina, pero no a costa del debilitamiento de las principales fuentes de riqueza que tiene el país” (Justo, 1896/1947c, pp. 135-137).

promoción e intervención positiva el parasitismo puede ser sofrenado y luego destruido. Entendido de esta manera, el proteccionismo aparece como afín y complementario de la política de la oligarquía terrateniente y del gran capital, mientras que el liberalismo presupone necesariamente una activa iniciativa promocional del Estado. ¿Pero de qué Estado? Evidentemente de un Estado sometido a la fuerte presencia y capacidad política del partido obrero. Podría resultar de extrema utilidad un rastreo sistemático, en el movimiento social anterior a los años treinta, de la percepción que en su interior se tuvo de la naturaleza del fenómeno que estamos analizando. En numerosos escritos Justo denuncia los efectos negativos para el país de este mecanismo económico y social pero nunca llega a entender su naturaleza específica, ni sus límites concretos. Cuando se topa con el problema tiende de hecho a descalificarlo, a considerarlo como algo meramente transitorio en virtud de una abstracta caracterización del capitalismo y de sus mecanismos esenciales de funcionamiento. Aunque ciertos efectos de la capacidad redistributiva de la oligarquía son claramente visualizados, nunca son indagados en su origen porque se los considera destinados a desaparecer a breve plazo por las leyes inexorables de la acumulación capitalista. Por ejemplo, en 1894, en su primer editorial de *La Vanguardia* Justo advierte que:

[...] si entre nosotros los salarios son a veces relativamente elevados, es debido a circunstancias transitorias que han de desaparecer para siempre. A medida que se perfeccione la producción y la circulación de las mercancías, el número de brazos disponibles va a ir en aumento hasta que por fin se forme el ejército de desocupados que ya tiene a su disposición la clase capitalista de los otros países más adelantados [...] A medida pues que se caracterice la explotación capitalista en la República Argentina los salarios van a bajar a su mínimo posible, al mismo tiempo que va a ser más difícil para el trabajador encontrar trabajo (Justo, 1894/1947, p. 22).

Aunque en otros análisis posteriores el catastrofismo inicial cederá paso a una visión más matizada o atenuada, permanecerá siempre como clave interpretativa última. El fenómeno fue percibido también,

curiosamente, por el Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista, que, en una Carta Abierta dirigida al Partido Comunista de la Argentina, el 4 de abril de 1925, afirma lo siguiente:

El proceso económico de la Argentina, base de su evolución política y social sigue el mismo curso del capitalismo internacional pero con un ritmo más acelerado, al aplicar las grandes invenciones, la forma y los métodos de producción más adelantados de los otros países capitalistas [...] Las condiciones de *país de colonización* y su *característica agrícola y de cría de ganado*, han permitido que las condiciones generales de vida de la clase obrera *puedan ser superiores a las* de los grandes países capitalistas (Justo, 1925; énfasis nuestro).

Para la dirección de la Comintern, estos elementos sentaban las bases económico-sociales (estructurales) del reformismo en el interior del movimiento obrero argentino, del peso desmesurado de sus tendencias corporativas, etc. Sin embargo, en la medida en que estos hechos eran analizados desde una perspectiva en la que la crisis capitalista constituía un umbral insuperado e incuestionado, nunca dejaron de ser simplemente lo que eran: observaciones inteligentes o intuiciones fugaces dentro de un discurso incapaz de entender la funcionalidad de tales elementos en el singular proceso de desarrollo del capitalismo en la Argentina. Si la conflictualidad social estaba fuertemente atenuada por la abundancia de alimentos baratos y la casi perfecta elasticidad del mercado de trabajo alcanzada a través de la inmigración europea, ¿cómo plantearse una previsible y radical transformación social sin una fuga mítica hacia la “crisis”? De todas maneras, sería un craso error atribuir exclusivamente a la izquierda –socialista o comunista– esta limitación de perspectivas que la convertiría, paradójicamente, en funcional a dicho sistema oligárquico (tal es la acusación que le dirigen ciertas corrientes políticas e historiográficas autodenominadas “nacionales” y algunas de ellas de raíz marxista, como Rodolfo Puiggrós o Abelardo Ramos). En tal sentido, vale la pena recordar que salvo en las fantasmagóricas recreaciones de estas corrientes “nacionales”, no existió en la Argentina anterior a los años treinta ningún grupo que opusiera un programa de desarrollo

económico alternativo, y fundado en el predominio industrial, al impuesto por el bloque oligárquico-imperialista. Como recuerda Laclau, la invención de la presencia real de tal alternativa es una imagen abusiva y sin fundamentos, “resultado de una lectura de la historia argentina efectuada por los escritores nacionalistas posteriores a 1930, que proyectaron así en el siglo XIX el campo connotativo al que el antiliberalismo estaba ligado en su propia época” (Laclau, 1978, p. 211).

Solo a partir de la crisis de los años treinta la sociedad argentina pudo hacer estallar este paradigma opresivo que le impedía verse a sí misma y a la nación como lo que realmente eran: no una democracia imperfecta en camino de su realización plena; no una nación excepcional sino apenas una semicolonias poderosamente sujeta a la voluntad imperial. Fue solo desde entonces que emergieron a la superficie las condiciones que posibilitaron una comprensión más acabada y objetiva de toda la contradictoriedad interna del sublimado “progreso” argentino. Solo entonces pudo comenzar una verdadera autocrítica.

Retornando a Justo, el problema central que tenía por delante era, por lo tanto, el de encontrar una fórmula política capaz de mediar la movilidad social, de destruir la corteza resistente de la estructura económica y social tradicional, de controlar los impulsos disruptivos de las masas, de orientarlos hacia la consolidación de una organización civil democrática. La unidad entre desarrollo económico y proceso de democratización, presupuesta en la teoría, era vislumbrada como alcanzable en la práctica mediante un intento de anular el antagonismo específico del capital absorbiéndolo en una conflictualidad más genérica y expresiva de la vieja sociedad, a través de un proyecto de democratización de la vida política y de las instituciones o, dicho de otro modo, de integración de las masas populares en el Estado. Su visceral repulsión frente al desorden y la desobediencia, su rechazo de toda forma de autoritarismo, su profundo desdén por la política criolla, su odio y repugnancia por la intromisión de la fuerza militar en la política, lo condujo a privilegiar exageradamente una visión del partido obrero como racionalizador de la insubordinación social, como un responsable y supremo gestor del disenso en beneficio de la construcción avanzada y de una nueva clase política, de la que ese partido sería su dinamizador y su expresión

más clarividente. En una conferencia dedicada a denunciar los peligros del fanatismo autoritario en el interior del movimiento obrero, Justo reconstruye de manera muy ilustrativa su autobiografía intelectual y moral. Y de sus palabras emerge con nitidez la singular personalidad de un hombre obsesionado por encontrar en la sociedad argentina una fuerza social y un cuerpo de ideas capaces de construir un nuevo ordenamiento político. Recuerda Justo:

Me hice socialista sin haber leído a Marx, arrastrado por mis sentimientos hacia la clase trabajadora en la que veía una poderosa fuerza para mejorar el estado político del país. Mis más importantes lecturas de orden político y social habían sido, hasta entonces, las obras de Herbert Spencer, que en estilo claro y relativamente ameno, ha escrito sobre lo que algunos llaman sociología, pretendida ciencia en la que no creemos. Nos sentimos, en cambio, bien dentro de la historia, desarrollo continuo y eterno de la humanidad, en que, activa y pasivamente, tomamos parte, y es porque queremos imprimir a la historia un sentido dado que tratamos de ver bien claro en los acontecimientos para dirigirla mejor. Asimismo la lectura de Spencer me había dado algunas ideas, que ya eran un paso para orientarme en el desbarajuste político del país, *que después de Sarmiento no había tenido hombres de ideas sustanciales*. El teorema spenceriano de la evolución social de tipo primitivo militar a un tipo industrial definitivo, fue uno de los motivos ideológicos de mi adhesión al socialismo. Spencer también me iluminó haciéndome ver lo relativo e imperfecto de la función del Estado, lo muy poco que puede la ley, y curándome así de todo fetichismo político, de toda superstición por el poder de los hombres que hacen leyes y decretos. La lectura de Marx me hizo ver más allá; comprendí la superficialidad de Spencer al denunciar al socialismo como la esclavitud del porvenir, crítica en la cual caía en el doble error de suponer que el esclavo trabaja siempre para su amo y los asalariados modernos siempre para sí mismos. De las ideas de Spencer me quedó, sin embargo, bastante sedimento para que al hacerme socialista, es decir, amigo de la formación y del desarrollo de un partido político obrero empeñado en la conquista del poder,

tuviera la conciencia de la utilidad social relativa del anarquismo an-tielectoral, de esa secta que nos ha molestado con sus obstrucciones y difamación sistemáticas desde el comienzo de nuestra actividad social, desacreditándonos ante la opinión de los trabajadores que no son todavía capaces de comprender el socialismo, ni de utilizar el partido, y alejándonos al mismo tiempo de las facciones de la política criolla, acaparadoras del voto inconsciente del pueblo. Comprendí también la necesidad de que los socialistas no se encierren en los cuadros del partido y sepan asociarse también con otros hombres, para otros fines, en otras organizaciones (Justo, 1920/1947, pp. 318-319).

Aparecen aquí claramente evidenciadas las razones ideológicas y éticas de su postura en favor de la clase trabajadora. El teorema spenceriano, que no es sino una hipótesis, encuentra su fundamentación científica en la obra de Marx, a la que se concibe como aquella doctrina que hace de las relaciones económicas la base esencial de los más elevados y complejos fenómenos sociales o, dicho de otro modo y con palabras de Justo, “la base técnico-económica de la historia”. La inevitable evolución de la sociedad moderna hacia ese spenceriano “tipo industrial definitivo”, por la impronta capitalista en ella dominante, provoca el crecimiento siempre cuantitativamente más significativo de las clases trabajadoras, que se convierten de hecho, aunque no de derecho, en la fuerza social fundamental. Actuar en su favor significa marchar en el propio sentido de la historia, que aun cuando en un comienzo es sufrida pasivamente por las masas, puede recibir el impulso de una dirección mejor cuando estas mismas masas se vuelven conscientes del sentido último de su avance.

El sentimiento lacerante de adhesión moral a los oprimidos y explotados encuentra ahora la posibilidad de encarnarse en un movimiento social transformador que, como tal, se constituye en el elemento esencial del que la historia ha menester para ser realmente un desarrollo continuo y eterno de la humanidad hacia la justicia y el bienestar social. Aquí, en este movimiento, es donde reside por tanto la única garantía posible de una evolución auténticamente democrática de la vida política argentina, para la cual la base técnico-económica ya ha creado las premisas. La lucha por la democratización radical de la sociedad, concebida

como una suerte de encarnación nacional de ese movimiento eterno de la historia hacia la libertad, aparece así como el nudo estratégico esencial, en el polo central de agregación de un nuevo bloque social del que la clase obrera no puede menos que ser su fuerza decisiva.

En la medida en que para Justo el concepto de partido obrero no era intercambiable con el de la clase obrera, no podía concebir a ese bloque como una simple absorción en los encuadramientos partidarios de la masa obrera, a modo de un inédito movimiento nacional-popular de orientación socialista; como tendía preferentemente a considerar los hechos sociales en términos de “instituciones”, antes que de “fuerzas”, la unidad tendencial de la clase en torno a una propuesta socialista era vista como una agregación de las tres instituciones esenciales en las que se condensaba históricamente la voluntad organizativa de la clase: el partido político, el sindicato y la cooperativa. Considerados siempre por el socialismo como fuerzas meramente negativas, ni el anarquismo, ni el radicalismo, ni tampoco el sindicalismo podían ser los interlocutores contradictorios de este movimiento real de la clase; en última instancia, solo lo podían ser las clases propietarias si mostraban ser capaces de modernizarse, de constituir corrientes de opinión vertebradas en partidos políticos en el cabal y moderno sentido del término, es decir, instituciones en las que los intereses corporativos y particulares, y todos los personalismos que padecía el sistema político argentino, cedieran su lugar a los verdaderos intereses de clases, de los que tales partidos debían ser portavoces conscientes.

Sin embargo, Justo nunca identifica del todo a estas fuerzas y, en el caso del sindicalismo, acaba finalmente por revalorizarlo. Es interesante observar cómo, en la inmediata posguerra, su visión sobre la significación histórica de la corriente sindicalista acentúa fuertemente una consideración positiva ya preexistente. Al analizar la inevitable tendencia hacia el fanatismo autoritario que emerge como un producto natural del movimiento político y de la acción gremial de la clase trabajadora, Justo trae a colación el caso del sindicalismo para mostrar hasta qué punto es una experiencia positiva de los trabajadores, no obstante que tiende a exagerar sus propios alcances.

Lo hemos visto al aparecer en los gremios obreros esa nueva corriente de ideas que se ha llamado sindicalismo. Esta fue en Francia una reacción sana y necesaria contra la politiquería socialista en los gremios, divididos por la multiplicidad de partidos titulados socialistas que hubo en cierto momento en aquel país. Aquel movimiento fue saludable, aun cuando afirmara la autonomía absoluta de los gremios y pretendieran estos bastarse a sí mismos para realizar la transformación social, porque desdeñó las declamaciones de ciertos políticos y puso término a su injerencia perniciosa en la organización gremial. Fue también un progreso del sindicalismo su realismo social, que le hizo menospreciar las divagaciones sobre la sociedad entera y la emancipación final, para concretarse a las cuestiones positivas de hoy y de aquí, según la enérgica expresión que los socialistas argentinos hemos tomado de un buen documento obrero norteamericano [...] El sindicalismo caracteriza bien su tendencia al hablar de la acción directa de los gremios, capaces por sí solos de obtener grandes ventajas; pero la exagera al considerar suficiente esa acción directa y creerse en condiciones de prescindir de toda otra forma de acción social, y al engreírse en la eficacia universal de la huelga general (Justo, 1920/1947, p. 330).

Las razones de esta valorización son varias, y aquí solo enumeraremos algunas. En primer lugar, porque el sindicalismo se instalaba en ese terreno de la *autonomía* de la institución sindical, que era un supuesto plenamente aceptado y defendido por Justo. En segundo lugar, porque al colocar como base de la unidad de los trabajadores el fundamento socio-profesional, y no el ideológico, el sindicalismo podía responder cabalmente al conjunto de aspiraciones y necesidades inmediatas de la clase obrera. En tercer lugar, y quizá sea esta la razón fundamental, porque el sindicalismo otorgaba una importancia decisiva a los medios de gestión con relación a los objetivos finalistas, rechazando de tal modo toda escatología revolucionaria que colocara al movimiento obrero al servicio de opciones políticas extrañas a su estado de conciencia y a sus niveles de organización. Esta idea, tan presente en la experiencia de la Primera

Internacional, de una emancipación de los trabajadores que resulte de su propia acción, coincide plenamente con el concepto de Justo respecto del significado formativo de la acción socialista. En cierto modo, tanto su perspectiva como la de los sindicalistas consideraban por igual que lo realmente significativo eran los medios a través de los cuales una clase obrera puede adquirir plena conciencia del sentido de su lucha en favor de la transformación social.

La modernización del conflicto social implicaba, por lo tanto, una reconstitución de la clase política de la que el Partido Socialista constituía de hecho el motor impulsor. En una estrategia semejante, no había espacio alguno para la existencia de fuerzas tan vinculadas, según la concepción de Justo, al atraso político del país, como eran el radicalismo y el anarquismo, las que, en consecuencia, no eran sino sobrevivencias culturales de un pasado destinado inexorablemente a desaparecer. Siendo un partido de clase y, precisamente por serlo de manera consciente, de una fuerza capaz de remodelar toda la sociedad, el Partido Socialista desempeñaba al mismo tiempo la función de esas corrientes radicales europeas, democráticas y propugnadoras de reformas sociales, que la ignorancia y la sordidez de los políticos argentinos imposibilitó crear en el país.

Para un observador imparcial y sobrio de juicio [dice Justo], este país ofrece el cuadro singular de una sociedad moderna, íntimamente vinculada al mercado universal, y cuya vida política está en manos de partidos políticos sin equivalentes ni afines en la política de ningún otro país moderno. Agrupaciones efímeras, sin programas ni principios, ni más objetivo que el triunfo personal del momento, los partidos de la política criolla, pasada la frontera, carecen de todo sentido [...] Frente a este caos de facciones y camarillas, cuya única palabra de orden y único vínculo interno es el nombre del *condottiere* que los guía al asalto de los puestos públicos, ha aparecido y se desarrolla el Partido Socialista que, sin excluir a nadie de su seno, se presenta ante todo como la organización política de la clase más numerosa de la población, la de los trabajadores asalariados. Representa una corriente de opinión, extendida por el mundo entero civilizado; está en relación regular con los partidos

afines extranjeros; sus costumbres son las de la democracia moderna; tiene centros organizados en los principales puntos del país; es la única agrupación política de vida progresiva y permanente, que sostiene un programa, celebra grandes asambleas y vota, despreciando por igual la inercia de la mayoría de los electores y las malas artes del gobierno. Es, en una palabra, para el observador sobrio e imparcial, *el único partido que existe* (Justo, 1908/1947, p. 241).

Al contrario de lo que sostenía la “ciencia de pacotilla” del profesor Ferri, esta dualidad de funciones a que las condiciones particulares del país obligaba al Partido Socialista no constituía una limitación para el proyecto de nueva sociedad, sino condiciones favorables para su despliegue. La indefinición estructural de las fronteras de clase, la notable movilidad social imperante en Argentina podían ser altamente favorables a una evolución socialista si, tal como ocurría en Australia o Nueva Zelanda –países a los que Justo aproxima al nuestro–, una inteligente política de reformas de la propiedad del suelo permitía “la formación de clases enteras de nuevos propietarios que, porque son nuevos, están tocados por el espíritu socialista y, dígalos o no la ley escrita, saben que su derecho de propiedad es condicional, relativo, prescriptible”.

El hecho de que en tales países no existieran partidos socialistas, tal como concebía a estos el juicio superficial y limitado de Ferri, no invalidaba que el partido obrero de Australia, o el partido progresista neozelandés hicieran realmente socialismo aunque no se proclamaran como tales. En las condiciones argentinas, la circunstancia de que un avanzado partido de reformas utilice una metodología socialista y defiende como objetivo futuro una sociedad sin clases constituye por tanto una virtud, el reconocimiento de una posibilidad abierta por la historia de un paso menos doloroso y ¿por qué no? más acelerado hacia esa nueva sociedad. El partido radical a la francesa, recetado con total ligereza por Ferri a los socialistas argentinos, no tenía en ese país espacio alguno y sus equivalentes funciones debían ser cumplidas por una organización distinta.

Ferri cree haber desautorizado el socialismo en este país [dice Justo]. Lo habrá robustecido si reconocemos las medias verdades

contenidas en sus temerarias afirmaciones. Dice que desempeñamos la función de un partido radical a la europea; pongamos entonces mayor empeño en llevar a su madurez de juicio a los radicales doctrinarios que haya en el país, hagámosles sentir y comprender que su puesto está en nuestras filas. Presenta como un obstáculo al socialismo la actual economía agrícola argentina; dediquemos, pues, mayor esfuerzo a la política agraria, que ha de acelerar la evolución técnico-económica del país, y también su evolución política, enrolando en nuestro partido a los trabajadores del campo (Justo, 1908/1947, p. 249).

Si la perspectiva estratégica de Justo incorporaba como un elemento esencial una propuesta de profundas reformas estructurales en la propiedad agraria, de esto se desprendían dos consecuencias respecto de las cuales mostró una sorprendente lucidez: 1) la necesidad de prolongar organizativa y políticamente la acción socialista al mundo rural, incorporando a los trabajadores del campo a las filas del partido; 2) una propuesta de bloque social entre trabajadores urbanos y pequeños y medianos productores agrarios, de la que el Partido Socialista debía ser motor impulsor. La preocupación de Justo por encontrar las vías aptas para constituir este bloque urbano-rural fue tan grande que dedicó buena parte de su pensamiento y de su acción al estudio del problema. Y para poder llevarlo a cabo se instaló durante cuatro años en una población del interior de la provincia de Buenos Aires que le permitió mantener un contacto estrecho con el mundo rural. Durante su estadía en Junín, a partir de 1899, Justo estudió las particularidades de la cuestión agraria argentina y dio las bases para el programa de su partido sobre el tema. Dado su conocimiento de la literatura del socialismo europeo, es posible que dispusiera de los materiales fundamentales del debate sobre la cuestión agraria que por esos años se suscitó en la socialdemocracia alemana. Lamentablemente, el tema aún no ha sido estudiado desde esta perspectiva. De su preocupación por este problema dan buena cuenta sus numerosos artículos y conferencias⁵⁷,

57. De sus innumerables escritos mencionamos: "El programa socialista del campo" (1901); *La cuestión agraria* (1915b), que incluye como apéndice una conferencia sobre "La renta del suelo" (1915a); ¿Crisis ga-

pero también sus observaciones sobre las limitaciones de la acción socialista cuando, como en el caso de Australia, por ejemplo, se muestra incapaz de conquistar el apoyo “del partido de los chacareros”. ¿Pensaba Justo que en las condiciones argentinas era posible y conveniente un partido político que representara a ese sector? ¿Hasta qué punto la proximidad política e ideológica con el Partido Demócrata Progresista y con su líder, Lisandro de la Torre (expresión de un bloque agrario democrático de la “pampa gringa”), reconocía como fundamento la posición de Justo favorable a una autonomía política y organizativa de los medianos y pequeños productores agrarios?

Quizás en ningún otro texto como el de la polémica con Ferri aparece de manera tan traslúcida, y tan libre de obstáculos teóricos y prácticos insuperables, la visión que tenía Justo de la evolución probable del país. La clave fundamental, la palanca de la que había que servirse para modificar la situación en un sentido progresivo era la recomposición del sistema político, porque solo desde allí se tornaba posible una acción transformadora que aventara las rémoras que entorpecían la evolución técnico-económica. La presencia de una numerosísima clase trabajadora, a la que consideraba como carente de atavismos irreductibles a la labor educativa del socialismo, y la incuestionada confianza en la potencialidad “racionalizadora” emergente de la condición de “país nuevo” de la Argentina, conducían a Justo a subestimar la naturaleza y solidez de las resistencias estructurales e ideológicas a una política de reformas

nadera o cuestión agraria? (1923), que reproduce su intervención parlamentaria de los días 20 y 21 de abril de 1923. En el Congreso socialista realizado en La Plata en julio de 1901 se aprobó el programa agrario redactado por Justo. De su vocación por los problemas del campo argentino, quizá debida también a la dura tensión familiar que debió soportar cuando joven, entre una madre que lo deseaba intelectual y un padre que se batía infructuosamente por convertirlo en un hacendado, dan una buena prueba sus reiterados intentos por compatibilizar su profesión y su vocación políticas con la de un productor agrario moderno. Ya no solo su instalación como médico rural en Junín, con el propósito de investigar el problema agrario, sino también su finca en Morón, luego la compra de la chacra “La Vera” en Tío Pujio —experiencia que su socio de aventura, Nicolás Repetto (1960) cuenta en su ilustrativo libro *Mi paso por la agricultura—*, finalmente su residencia en la chacra “Los Cardales”, donde fallece. Precisamente de esta etapa última de su vida, y de su amor a la naturaleza transformada por el hombre, nos habla Alicia Moreau de Justo (1938, pp. 25-28) en “Algunos recuerdos de su estada en ‘Los Cardales’”. Por esta relación particular con el mundo rural Justo se aproxima a esa otra gran figura democrática argentina, Lisandro de la Torre, de un modo mucho más significativo que cuanto hasta ahora se ha analizado. De todas maneras, es esta una perspectiva de búsqueda no ensayada todavía.

que, en última instancia, solo hacía depender de esa recomposición del sistema político. Si la evolución política era un hecho esencialmente cultural, y no podía a corto o mediano plazo ser incompatible con la evolución técnico-económica que, como tal, estaba exenta de concretas determinaciones de clase, las barreras y los límites hacia una evolución progresiva de la sociedad solo podían ser superfetaciones, excrecencias fácilmente extirpables de un tejido social esencialmente sano. El atraso, los parasitismos, las sedimentaciones pasivas no constituyen elementos inseparables de la morfología concreta de lo “nuevo”, sino apenas expresiones de lo viejo que una inteligente política transformadora debe superar. Reconociendo la necesidad de la reforma de estructura como camino ineludible para la conquista de un ordenamiento político democrático, lo que Justo y los socialistas argentinos no pudieron llegar a comprender es que ni una ni otra cosa podía ser lograda sin una transformación radical de la economía y de la política, esto es, sin una recomposición global de las masas populares en torno a una estrategia de alternativa a todo el sistema, no solo político, sino también, y fundamentalmente, económico-social.

En la capacidad, o quizá resultaría más exacto decir en la posibilidad, de formular una estrategia semejante —que no solo estuvo ausente entre ellos, sino en todo el movimiento social en su conjunto— se fundaban los presupuestos para superar el plano exquisitamente formal en que Justo instalaba la constitución del bloque social transformador. El deslizamiento hacia un fácil sociologismo, en un pensador tan sensible al reconocimiento del papel primordial de la política, aparece así como un resultado necesario de una concepción que desplaza hacia un futuro imprevisible el único elemento capaz de otorgar una dirección políticamente eficaz a toda la acción del movimiento social. Ausente una estrategia de alternativa, la potencialidad propia del movimiento social desaparece en la práctica de una institución política cada vez más inclinada a la acción parlamentaria. Los éxitos electorales condujeron desde 1914 en adelante a una creciente parlamentarización de toda la actividad política del Partido Socialista, a cuya consolidación contribuyó poderosamente una estructura interna de sus núcleos dirigentes cada vez más dependiente del bloque parlamentario. Pero lo que interesa señalar es

que, en Justo, el parlamentarismo es el resultado inevitable de los límites de su propuesta antes que una convicción. Creyéndose a salvo “de todo fetichismo político, de toda superstición por el poder de los hombres que hace leyes y decretos”, Justo quedó finalmente envuelto en las finísimas mallas de una estructura peligrosamente proclive a subrogar con la acción parlamentaria las durísimas luchas sociales y políticas que llevaron a cabo por esos años las masas populares argentinas. Exagerando la rigidez organizativa y política de sus instituciones y el puritanismo moral de sus militantes, el Partido Socialista, bajo la impronta de Justo, acabó siendo finalmente fácil presa de los arribistas a los que atrajeron sus éxitos derivados de la incorporación al sistema político existente⁵⁸.

Las consecuencias de una perspectiva semejante sobre el accionar político concreto de los socialistas, sobre su forma de construir la política y de vincularse con las masas, resultan previsibles. Al privilegiar la dimensión formal-institucional en la percepción del movimiento de las clases subalternas, tendieron a dejar de lado, mucho más de lo que conscientemente querían, todas aquellas corrientes programáticamente indefinidas, vinculadas a tradiciones políticas pasadas, o expresivas del larvado malestar social y que de un modo u otro se mostraban renuentes al organicismo socialista. Aceptando de hecho el parlamento como sede esencial de la dilucidación del conflicto, menospreciaron y hasta ridiculizaron el espontaneísmo subversivista de los anarquistas y la contradictoria búsqueda de un encuentro con el movimiento obrero por parte del yrigyenismo. Mientras se mostraban atentos a las fragmentaciones del

58. Véanse al respecto las consideraciones hechas por el Comité Ejecutivo del PSA en su informe presentado al Buró de la Internacional Socialista sobre el fraccionamiento partidario que condujo a la formación del Partido Socialista Independiente enfrentado al oficial: “A partir de 1914 –año en el que el Partido obtiene sus grandes triunfos electorales logrando la mayoría de diputados por la Capital, además de la elección de un senador por el mismo distrito, y la de dos diputados a la Legislatura de la provincia de Buenos Aires y uno a la Legislatura de Mendoza– el Partido comienza a sufrir una crisis de crecimiento. Atraídos por estos éxitos engrosan sus filas numerosas personas sin educación ni costumbres de verdaderos socialistas. Numerosos jóvenes que hasta entonces se habían conducido de una manera correcta y en relación con los ideales que nosotros defendemos, entrevieron horizontes políticos más halagadores que la ruda lucha del socialismo como fuerza de crítica y de control. Comienzan a verificarse en nuestra propia organización algunos fenómenos desagradables de inconducta individual y de grupos que pretenden aclimatar en nuestro seno las prácticas y los métodos que nosotros repudiamos de las facciones de la política tradicional” (Vandervelde, 1928, pp. 7-8).

bloque oligárquico y siempre esperanzados en el efecto regenerador que sobre sus mentes más lúcidas podía lograr la aceptación de la legitimidad civilizadora de las reformas propuestas, rechazaban con violencia toda reforma de hecho si venía envuelta en el ropaje mesiánico y personalista que caracterizó al radicalismo.

Si el socialismo era un resultado directo de la democracia, y esta solo era posible como superación del atraso político de las masas y como conquista de su propia autonomía política y organizativa, todos aquellos movimientos vinculados de algún modo a este atraso debían ser combatidos para que el progreso pudiera abrirse paso. Anarquistas y radicales se convertían de tal modo en los dos obstáculos fundamentales para que el Partido Socialista pudiera desempeñar el papel excepcional de gestador de un sistema político estable, dinámico y permisivo a las exigencias de democratización avanzada. El bloque eventual de las clases subalternas era de hecho fragmentado en dos sectores antagónicos y en relación de competencia según un abstracto criterio de modernidad que dejaba fuera un reconocimiento acertado de la naturaleza real del conflicto de clases. Es verdad que el sectarismo no era patrimonio exclusivo de los socialistas, que los anarquistas se oponían a todo tipo de acuerdos o alianzas que reconocieran de algún modo la necesidad de la acción política de los trabajadores; es también cierto que el radicalismo pretendía reconstruir en su interior la sociedad entera y rechazaba por principio una perspectiva de acuerdo a corto o a mediano plazo con los socialistas. Duramente enfrentados en torno a la conquista de las masas trabajadoras urbanas, hasta los años veinte, las contradicciones que, por razones de clase, de visión del mundo, de cultura, de competencia y de estilo político, arrastraron a socialistas y radicales a conformar dos corrientes adversas, se convirtieron en abierto e insuperable antagonismo cuando después de la crisis de 1919 el radicalismo mostró una peligrosa proclividad a buscar soluciones autoritarias, xenófobas y represivas para resolver un conflicto social al que la revolución europea ayudaba a visualizar como enormemente más disruptivo de lo que en realidad era.

No se trata de determinar culpabilidades, sino de analizar un mecanismo de reciprocidades a través del cual la indisponibilidad radical era causa y efecto al mismo tiempo del sectarismo aristocratizante de

los socialistas. Y para el caso es posible que resulte de extrema utilidad reconstruir de manera científica y no hagiográfica el comportamiento de ambos sujetos en la crisis de 1919. Porque fue precisamente durante esa crisis cuando la intuición de una dirección de progreso que poseyó siempre a Yrigoyen mostró una capacidad inesperada para entrever la posibilidad de una resolución de la crisis que abriéndose a las reformas sociales fundara en estas las bases para la instauración de un sólido régimen de democracia avanzada. Si el bloque que las clases propietarias supieron constituir con una pequeña burguesía aterrorizada por la irrupción violenta de las clases populares imposibilitó esta salida, el hecho de que hubiera sido planteada y de que el movimiento social no la hubiera impulsado es bastante ilustrativo de esa profunda incomprensión de la morfología nacionalmente diferenciada en que se presentaba la posibilidad de un nexo entre democracia y socialismo. De esa incomprensión los socialistas en general, y Justo en particular, son en buena parte deudores. Alejados como estuvieron de toda perspectiva de poder, no alcanzaron a vislumbrar hasta qué punto la crisis social y la disponibilidad de Yrigoyen los colocaba objetivamente ante una responsabilidad dirigente que solo pudieron eludir, porque la consolidación de una democracia de tendencias radicales y sociales, tan pregonada por ellos, estaba colocada en un plano formal y no práctico. El hecho de que no tuvieran una conciencia cabal de la magnitud de la crisis muestra cómo, aun más allá de las convicciones de Justo, el Partido Socialista no era otra cosa que un “partido de oposición”⁵⁹.

59. Véanse sobre el tema los capítulos 7 y 8 del libro de David Rock (1977) y el relato hecho por la hija de José Ingenieros, Delia Kamia (Ingenieros, 1957) de los contactos previos establecidos por los emisarios personales del presidente de la república, Hipólito Yrigoyen, con algunos intelectuales vinculados al socialismo y a la corriente sindicalista, con el propósito de lograr un acuerdo interpartidario. Resulta muy ilustrativo el “Memorial sobre las orientaciones sociales del presidente Yrigoyen (1919-1920)” (Ingenieros, 1957), redactado como documento privado por J. Ingenieros frente a la eventualidad de un desenlace fatal de sus malestares físicos. El “Memorial” es reproducido también en la recopilación de escritos de Ingenieros (Ingenieros, 1979, p. 422) de la cual “Ingenieros, o la voluntad de saber”, la Introducción de Oscar Terán (1979), representa un iluminador esfuerzo interpretativo de esta otra gran figura del socialismo argentino (Cf. Ingenieros, 1979). De todas maneras, no hay que olvidar que la búsqueda por parte de Yrigoyen de una aproximación política al socialismo aparecía ante estos como una pura maniobra circunstancial, puesto que había sido precisamente el entorno de Yrigoyen el que más había combatido al Partido Socialista, utilizando para ello los instrumentos más deleznable de esa “poliquería criolla” que tanta repugnancia despertaba en Justo y sus compañeros. Cuando en 1914, Enrique Del Valle Iberlucea es

El menosprecio de Justo por las formas concretas que asumía en Argentina la incorporación de las masas populares a la lucha política, formas obsesivamente identificadas con la incultura y el atraso, lo llevaba inexorablemente a excluirlas de la reflexión y a combatir las en la práctica, contraponiéndoles aquellas instituciones “legítimas” de los trabajadores. Paradójicamente, la concepción de un capitalismo sano y otro parasitario encontraba las maneras de prolongarse sobre el movimiento social para legitimar un tipo de institucionalidad e invalidar otra. La distinción entre acción política, sindical y económica, como actividades diferenciadas y sin conexiones reales, salvo sus objetivos finalistas, que no es sino el modo en que opera sobre la propia clase el proceso de reproducción del capital, era admitida como naturalmente válida. Entre economía y política no podía existir otro nexo que el naturalmente implícito en esa unidad de objetivos presupuesta en la clase. El concepto de autonomía de las instituciones, que en el pensamiento de Justo adquiriría un relieve particular por ser considerado el principio fundante de la independencia del movimiento sindical o cooperativista con respecto a corrientes políticas determinadas, resultaba al final soslayado porque faltaba siempre el momento de la unidad, de la recomposición teórica y práctica de todo aquello que el capitalismo tiende a fragmentar y contraponer. Las consecuencias negativas de esta ausencia de unidad entre economía y política operaban en dos sentidos:

1. Con referencia estricta al movimiento sindical, la autonomía tendía a mutarse en indiferencia. La responsabilidad política del partido por la creación y ampliación de los organismos sindicales se diluyó cada vez más en una práctica que hacía recaer sobre la buena voluntad de

electo senador de la Capital por el Partido Socialista, el senador José Emilio Crotto, presidente del comité nacional del radicalismo y hombre de confianza de Hipólito Yrigoyen, es quien impugna al senador socialista con argumentos como los siguientes: “[...] no tiene el candidato las cualidades necesarias para ser senador [...] contribuye a que se expandan por el territorio de la República esas ideas antipatrióticas [...] además de estas consideraciones, es de nacimiento extranjero [...] esos predicadores del parricidio, estos enemigos de la humanidad incapaces de comprender que se viva y que se muera por el hogar y la bandera, no deben merecer nuestra consideración” (Crotto ; citado por Cúneo, 1956, pp. 339-340). Ejemplos de este tipo constituían hechos cotidianos en la vida política de ambas organizaciones, pero por encima de la anécdota, lo que dificultaba una aproximación de ambas fuerzas, en el caso de que esto fuera realmente posible, era por parte de los socialistas su total desconfianza por una política en la que solo veían los fuertes elementos de continuidad con un pasado que ellos, en cambio, se proponían superar.

sus militantes una tarea de decisiva importancia para transformar al Partido Socialista en un verdadero partido de los trabajadores. Ya hacia 1913 Jean Longuet, en una rápida síntesis de las características distintivas del socialismo argentino, observaba la débil composición obrera del partido:

El movimiento socialista argentino cuenta en sus filas con personalidades universitarias eminentes y sus principales militantes: Justo, Palacios, Ugarte, son intelectuales muy estimados. Pero ofrece el defecto frecuente en los movimientos socialistas de los países latinoamericanos de no ser en grado suficiente un movimiento obrero, encuadrado y dirigido por hombres salidos de la clase obrera. Este desagradable estado de cosas tiene por resultado y al propio tiempo por excusa, el estado inorgánico del movimiento sindical argentino (Longuet, 1913/1976, p. 623).

Cuando la corriente de izquierda, preocupada por modificar esta situación, inició en 1914 la experiencia del Comité de Propaganda Gremial, organismo formado por militantes obreros socialistas con el propósito de ayudar a la constitución de nuevos sindicatos y de investigar las condiciones de vida y de trabajo de los obreros, su actividad se vio en un inicio facilitada –por así decirlo– por la indiferencia de los organismos partidarios, pero luego fue despertando una resistencia tan enconada que impulsó al Comité Ejecutivo del partido a disolverlo en 1917⁶⁰.

60. El Comité de Propaganda Gremial fue constituido el 12 de mayo de 1914 por un conjunto de militantes provenientes del movimiento juvenil socialista y que sostenían una política de oposición de izquierda en el interior del PSA. Sus propósitos eran: “Constituir sindicatos gremiales entre los obreros de un mismo oficio que aún no estén organizados en sociedad; Intensificar la propaganda gremial para el acrecentamiento de los sindicatos ya organizados; Crear sociedades de oficios varios en las localidades y entre los obreros que por condiciones especiales no pueden por el momento constituirse en sindicatos de oficio; Uniformar las organizaciones a constituir y las ya existentes mediante una eficaz y positiva reglamentación que, a más de estar basada en el espíritu de la lucha de clases que encarna el moderno movimiento proletario, consulte asimismo todo otro género de necesidades, que, si bien son inherentes al régimen, la organización obrera puede prever y atenuar; Levantar estadísticas del trabajo por gremios, número de obreros de cada profesión, desocupación, salarios, condiciones de trabajo, costo de la vida y habitación obreras, etc.; Publicar en hojas volantes el resultado de estas estadísticas y otras análogas del extranjero, como asimismo todo aquello que tienda a ilustrar a la clase trabajadora en lo relativo a su progreso y mejoramiento”. La necesidad de una organización semejante estaba dictada por un hecho que resulta

2. Con respecto a las masas populares, el rechazo de las formas inorgánicas de sus manifestaciones y el privilegiamiento de ciertas instituciones frente a otras alimentaba ese doctrinarismo connatural de las formaciones socialistas. Esta segunda consecuencia no era menos gravosa que la primera por cuanto conducía a profundizar el aislamiento del Partido Socialista frente al movimiento democrático y obrero, influido por el anarquismo y las corrientes sindicalistas y próximas al gobierno radical. Al ser consideradas como expresivas del atraso, dichas masas eran desestimadas en su potencial disruptivo, que tenía como origen su propensión a hacer estallar esa cisura entre economía y política que los socialistas se mostraban predispuestos a legitimar en la teoría y en la práctica del movimiento.

La transformación de la doctrina de Marx en un canon interpretativo basado en la unidad tendencial de *evolución técnico-económica* y *evolución política* conducía a Justo a desconocer el hecho esencial de que no era el “atraso” sino precisamente la “modernidad” capitalista la que estaba subyacente en la morfología concreta que adoptaba el proceso de constitución de las masas populares. La visión de una transparencia de las relaciones entre vida económica y vida política en la sociedad argentina, derivada de la ausencia de las sedimentaciones pasivas que caracterizaban a la sociedad europea (y aún a los Estados Unidos, para el caso concreto del peso excesivo que tenían en su vida social los movimientos religiosos y sectas confesionales), concluía en el fácil sociologismo de privilegiar una institucionalidad perfecta que solo existía en los papeles

sumamente ilustrativo de la indiferencia por la actividad sindical que invadió la vida interna del Partido Socialista cuando comenzaron sus grandes éxitos electorales. Según observa el Informe publicado en 1917 por el CPG, “constituido el actual Comité, trató de desarrollar su acción preliminar entre el elemento obrero incorporado al Partido Socialista, considerándolo como el más apto por su concepto de la lucha de clases y aspiraciones de emancipación social. Indújole a esta preferencia, además de la circunstancia indicada, el hecho de haber comprobado, mediante una estadística levantada en agosto de 1914, que un 95% de los afiliados estaban sin agremiar” [!]. El Comité organizó –según reza su propio informe– a 16.671 trabajadores, realizó 64 conferencias de propaganda, publicó 32 manifiestos con un tiraje de 67.500 ejemplares y en momentos de su disolución tenía organizados 18 sindicatos y 3 centros culturales. De los documentos sobre la polémica que se suscitó entre el CPG y la dirección de *La Vanguardia* y del Partido Socialista se deduce que este organismo había logrado el suficiente éxito en su labor como para que despertara los recelos de los dirigentes sindicales de la FORA y del propio Partido Socialista. Buena parte de los integrantes del Comité de Propaganda Gremial pasarán luego a formar parte del nuevo Partido Socialista Internacional surgido de una ruptura interna del socialismo. Véase Comité de Propaganda Gremial (1917).

y que condujo al Partido Socialista a estrellarse infructuosamente con la opacidad de un mundo irreductible a la transformación proyectada.

Quizás entonces no resulte erróneo pensar que es precisamente allí, en esa idea de transparencia que impregna todo el pensamiento de Justo, donde es posible rastrear los límites últimos de una hipótesis condenada a la esterilidad política en la medida en que colocaba en un terreno primordialmente “pedagógico” la tarea histórica de conquista de las masas populares para un proyecto socialista. Al sobredimensionar el grado de homogeneidad capitalista de la formación económico-social argentina y la virginidad política e ideológica de las clases populares, Justo se ve impulsado por la propia lógica de su razonamiento a simplificar los términos de la lucha de clases. Si en las condiciones particulares del país las contradicciones del sistema económico podían reflejarse especularmente en las luchas de las masas en virtud de que no estaban mediadas, ni por tanto veladas, por fuertes cristalizaciones superestructurales, la irrupción violenta de la “cuestión social” en la Argentina de fines de siglo expresaba de hecho, en opinión de Justo, la “modernidad” del conflicto. El pronunciado subversivismo de las clases populares era, por lo tanto, más demostrativo de la maduración de una conciencia de clase que la reacción negativa y elemental de un sector de la sociedad sin conciencia exacta de su propia personalidad histórica, y ni mucho menos de las características y de los límites de las clases dominantes.

El hecho de que esta modernidad no lograra todavía expresarse en un desplazamiento significativo de los trabajadores hacia posiciones socialistas representaba un mero problema de atraso político y cultural al que una constante y generalizada labor de educación socialista podía superar en un tiempo que se preveía relativamente corto. De ahí que la lucha ideológica en contra de las corrientes anarquista y sindicalista, en cuanto que expresivas de esos rasgos de atraso cultural⁶¹, y la acción

61. Sobre el carácter abstractamente pedagógico y privilegiador de la divulgación científica de la política cultural socialista podría aportar esclarecedores resultados una reconstrucción de la experiencia de la Universidad Popular y de la Sociedad LUZ, instituciones creadas por el Partido Socialista con finalidades culturales. A esto habría que agregar las actividades de la Editorial La Vanguardia, y hasta la de una empresa autónoma pero vinculada al Partido como Editorial Claridad, dirigida por Antonio Zamora, indudablemente esenciales para reconstruir la formación del pensamiento socialista. En la década del

divulgativa de los conocimientos científicos constituyeran el núcleo fundamental de la política cultural del Partido Socialista. Las formas ideológicas a través de las cuales el movimiento social se había constituido históricamente aparecían así como fácilmente reemplazables por una nueva forma que tenía detrás el peso incontrovertible de una experiencia mundial y del avance de la ciencia.

La tarea era concebida en términos primordialmente pedagógicos porque se partía del supuesto, nunca sometido a crítica, de la extrema plasticidad de la clase obrera argentina, formada en gran parte por inmigrantes a los que su “capacidad de organización” les asegura un pasaje sin problemas a “un tipo social superior”. El equívoco residía en la total incompreensión del nexo que vincula indisolublemente el proceso de *constitución* de la clase como tal y las *formas* ideológicas e institucionales en que dicho proceso se expresa. Desde esta perspectiva, ni el anarquismo, ni el sindicalismo, ni tampoco el radicalismo –en todo lo que este tuvo de experiencia propia de las clases subalternas– eran meras concepciones erróneas, fenómenos políticos espurios derivados de la ignorancia de las masas, sino formas ideológicas de una morfología singular del movimiento obrero, morfología que, en sus características distintivas, no podía dejar de estar estrechamente vinculada a las características propias del capitalismo argentino, por lo que plantearse una recomposición del movimiento obrero y popular implicaba todo lo contrario de una acción política fuertemente teñida de pedagogismo abstracto. Presuponía nada menos que una reformulación de toda la estrategia global, que obligara a la propia clase y a sus formas organizativas a modificarse a sí mismas en el proceso de transformación de sus relaciones con el resto de la sociedad.

Para los socialistas de comienzos de siglo, la radicalidad y extensión del movimiento social constituían una prueba incuestionable de la presencia de fuertes elementos de conciencia de clase. Sin embargo, la

treinta, poco después de la muerte de Juan B. Justo, aparece la *Revista Socialista*, en 1933 se funda la Escuela de Estudios Sociales “Juan B. Justo” y en 1935, y como resultado de los esfuerzos de Julio V. González, la Universidad Popular Socialista. Sobre la acción cultural socialista hasta los años veinte una buena síntesis es la que ofrece Ángel M. Giménez (1927, pp. 56-86) en su ensayo “Treinta años de acción cultural”, redactado con motivo del 30° aniversario de la fundación del Partido Socialista (30 de junio de 1896-1926).

cuestión esencial no residía en este reconocimiento, sino en la posibilidad de determinar con precisión el carácter y la naturaleza distintivos de tal conciencia. Aun cuando el movimiento obrero se situaba, con toda la diversidad de sus manifestaciones y corrientes ideológicas, en un terreno de genérica definición clasista, la conciencia que lo inspiraba era más negativa que positiva, más destructiva que constructiva. Instaladas históricamente en un plano al que podemos definir como “corporativo”, las clases trabajadoras solo podían adquirir conciencia de sí en la medida en que se mostraban capaces de cuestionar lo existente, de negar toda la institucionalidad a través de la cual las clases dominantes ejercían su poder, lo cual explica el carácter predominantemente “antiestatal” que tiñó todo el proceso de constitución del movimiento social proletario. Si únicamente a condición de “escindirse” del cuerpo social, de verse a sí misma como algo separado y autónomo con respecto a dicho cuerpo, puede la clase obrera adquirir conciencia de su perfil propio y definir a su adversario, ¿por qué pensar que las cosas debían ocurrir de diferente manera en la Argentina? Si esta es una característica universal de la constitución como clase de los trabajadores, ¿no es absolutamente comprensible que lo mismo ocurriera con el proletariado argentino y que fueran también aproximables ciertas formas ideológicas predominantes en las fases constitutivas? Colocadas objetivamente en un plano de cuestionamiento global al sistema, las clases trabajadoras encuentran en las ideologías contestatarias el cuerpo teórico a través del cual la realidad se les torna legible.

Pero el problema consiste en que si bien la escisión es el acto fundacional de la clase, esta solo puede alcanzar capacidad hegemónica y transformarse en “nacional” si la escisión como tal es superada en el sentido hegeliano de la palabra, es decir, si en un proceso que se despliega en un tiempo histórico determinado el proletariado muestra una capacidad siempre acrecentada de recomponer en la acción política la totalidad social. En cierta manera, esta es una verdad que muy tempranamente comprendió Justo, lo cual le permitió entrever dónde residían los verdaderos límites de la acción obrera. La actividad teórico-práctica que conduce a la clase obrera a transformarse en una *clase nacional*, o dicho con otras palabras, a transformarse en una fuerza social

capaz de convertir sus intereses en los intereses de toda la nación, presupone necesariamente superar el antiestatismo inicial, ese vago cosmopolitismo pre político que distinguió el accionar de los trabajadores argentinos y que resultaba no tanto, o no solo, de su composición nacional heterogénea, sino de ese tránsito obligado de la escisión a la totalidad que debe recorrer históricamente una clase para llegar a ser tal⁶². El cosmopolitismo del proletariado argentino era, en consecuencia, un resultado inevitable de su actitud negativa ante el Estado y la lucha política, actitud que encontraba formas de cristalización teórica y política en las ideologías orgánicas que le daban identidad. Como señala acertadamente Gramsci (1977, p. 27),

[...] el concepto de revolucionario y de internacionalista, en el sentido moderno de la palabra, es correlativo con el concepto preciso de Estado y de clase social; por oposición, la escasa comprensión del Estado significa a la vez la escasa conciencia proletaria, pues la comprensión del Estado existe no solo cuando se lo defiende, sino también cuando se lo ataca para transformarlo. De la escasa comprensión del Estado y de la conciencia proletaria se deriva la escasa eficiencia de los partidos políticos⁶³.

En nuestra opinión, Justo advirtió esa doble raíz del *cosmopolitismo* obrero argentino y lo prueba el hecho de que su hipótesis se basara esencialmente en las propuestas de: 1) nacionalización de las masas trabajadoras, y 2) acción política de la clase obrera; propuestas ambas que por sí mismas implican una lucha política por superarlo. Comprendió, quizá como nadie en su época, la necesidad de que el recientemente formado Partido Socialista se fijara como tarea prioritaria la lucha por la

62. Sobre el “cosmopolitismo” de la clase obrera y sus raíces véanse las aclaraciones hechas en la nota 3 de la Primera Parte del presente ensayo.

63. Es importante indicar la dimensión “antiestatal” del cosmopolitismo porque, aun admitiendo las dificultades para el proceso de nacionalización de las masas que generaba su fuerte composición extranjera, lo que realmente interesa analizar son las actividades desarrolladas para modificar esta situación, o la ausencia de ellas, lo cual implica la incompreensión de los propios objetivos. De tal modo, se podrá dar una importancia privilegiada “a los grupos que surgieron de esta situación por haberla entendido y modificado en su ámbito” (Gramsci, 1977, pp. 24-27).

incorporación de los trabajadores extranjeros a los organismos del movimiento obrero, como elemento de decisiva importancia para la conquista de la plenitud de los derechos políticos por él concebidos como el supuesto inderogable de toda lucha de clases moderna. Y en la aplicación de estas propuestas llegó a ser de una inflexibilidad tal que a veces colocó al joven partido ante la disyuntiva de su fraccionamiento⁶⁴.

Era en el terreno común de la lucha por la imposición del sufragio universal, de la libertad política ilimitada, del gobierno de las mayorías y del respeto de las minorías donde habría de operarse la fusión de las masas “extranjeras” y de las “nacionales” que posibilitara la formación de un movimiento de masas moderno y por lo tanto compatible con la modernidad alcanzada por el desarrollo de las fuerzas productivas en la Argentina. La función esencial del partido debía ser, por esto, la de prolongar hacia la sociedad política la madurez de un conflicto social al que solo veía oscurecido por la ignorancia de las clases dominantes y la inmadurez de las clases populares, explicables ambas por “la poca actuación política del pueblo argentino”⁶⁵. El sonambulismo histórico de las masas encontraba una

64. En 1898 se produjo la primera división orgánica en el socialismo argentino. Uno de los motivos de la ruptura, que luego se constituyó en el motivo central, giró en torno a los procedimientos para la elección de los candidatos del Partido en las elecciones de ese mismo año. La decisión del Partido de excluir como candidatos a los militantes que por su condición de extranjeros no tuvieran los derechos políticos motivó la protesta del Centro Socialista de Barracas al Norte por lo que consideraba una flagrante discriminación. El Comité Ejecutivo (1896) responde sentando un criterio que luego constituiría un artículo del Estatuto aprobado en el Primer Congreso partidario: “Puede haber algún extranjero o algún ciudadano no inscripto que haya prestado a nuestra causa servicios de consideración; pero seguramente él será el primero en comprender cuán poco importante es para el Partido que él tenga en todos los casos derecho a voto en el funcionamiento interno del Partido. Lo importante para una organización que predica la acción política es fomentar esa acción en todos sus miembros; y para eso nada tan razonable ni tan necesario como dar mayor influencia dentro de la colectividad a los que por sus hechos responden mejor a los fines de esta”. Posteriormente, el congreso partidario aprobará el siguiente artículo 7 de sus estatutos: “En las cuestiones políticas (actitud del Partido en las elecciones, designación de candidatos, etc.) solo resolverán los miembros del Partido que tengan los derechos políticos, y las mujeres adherentes, despojadas por ley de estos derechos. Los demás miembros del Partido tendrán su campo de acción en la propaganda, en las tareas administrativas de las agrupaciones, etcétera” (citado en Oddone, 1934, t. 1). Los grupos disconformes con esta actitud formarán en 1899 una nueva organización a la que darán el nombre de Federación Obrera Socialista Colectivista.

65. Era esta convicción la que animaba también a los autores de la reforma política de 1912. “Este país, según mis convicciones después de un estudio prolijo de nuestra historia, no ha votado nunca”, afirmó Joaquín V. González en el Senado de la Nación cuando se discutió la ley de reforma electoral propiciada por Roque Sáenz Peña.

posibilidad de superación porque había surgido en la sociedad una nueva organización política que, “armada de todos los recursos que proporciona el progreso del intelecto humano, y guiada por la ciencia”, podía orientar todo el proceso hacia la meta de la emancipación social.

Pero una vez planteada esta perspectiva estratégica, surgía el problema concreto de los caminos a transitar para que el movimiento obrero argentino se movilizara en torno a estas propuestas y las hiciera totalmente suyas. ¿Cómo hacer para que una clase instalada en un terreno de acción tendencialmente anarquista o sindicalista, y despreocupada de la lucha política, se desplazara hacia posiciones socialistas? ¿Cuál debía ser, en consecuencia, la relación entre el Partido Socialista y el mundo popular subalterno? ¿Hasta qué punto la ausencia de Justo de una comprensión acabada de las condiciones particulares en que sus objetivos proyectados debían ser llevados a cabo concluía invalidándolos? ¿En qué medida la falta de sensibilidad y de comprensión por ese mundo de los “humillados y ofendidos”, renuente a integrarse a la institucionalidad de clase prefigurada, que era su característica personal –y no solo la de él, sino también la de todo el núcleo dirigente que contribuyó decisivamente a formar–, establecía una barrera infranqueable con esas mismas masas a las que se pretendía conquistar?⁶⁶ La falta de respuestas teóricas y prácticas a todos estos interrogantes evidencia el límite que no pudo superar la hipótesis de Justo, y que expresaba, en última instancia, una porfiada negativa a reconocer la legalidad propia de ciertas tendencias profundas de la sociedad argentina, que la remodelación de la Nación y del Estado no alcanzó a destruir. El proceso de nacionalización de las masas, que era la aspiración esencial del proyecto de Justo, tenía un efecto contradictorio que, por convicciones o por temperamento, nunca pudo visualizar. Lograr que las masas trabajadoras, en su mayor parte extranjeras, pudieran convertirse

66. Como señalaba Gramsci (1975a, pp. 120-121), “[...] el elemento popular ‘siente’, pero no siempre comprende o sabe. El elemento intelectual ‘sabe’ pero no comprende o, particularmente, ‘siente’. Los dos extremos son, por lo tanto, la pedantería y el filisteísmo por una parte, y la pasión ciega y el sectarismo por la otra. [...] El error del intelectual consiste en creer que se pueda *saber* sin comprender y, especialmente, sin sentir ni ser apasionado (no solo del saber en sí, sino del objeto del saber), esto es, que el intelectual pueda ser tal [...] si se halla separado del pueblo-nación, o sea, sin sentir las pasiones elementales del pueblo [...]. No se hace política-historia sin esta pasión, sin esta vinculación sentimental entre intelectuales y pueblo-nación”.

en sujetos políticos detentadores de plenos derechos ciudadanos significaba también el reencuentro con una tradición histórica cuya apropiación mostraba ser una condición necesaria para que el proceso pudiera llevarse a cabo, para que la conquista de una identidad nacional pudiera ser finalmente el problema por todos compartido.

A través de un razonamiento que, por enfatizar el carácter capitalista “puro” –para decirlo de algún modo– de la formación económico-social argentina, concluye despojando de connotaciones históricas concretas el proceso de constitución de las masas populares, Justo es arrastrado a una simplificación iluminista, y en el fondo paternalista, de los términos complejos en los que se produce la maduración política de las fuerzas sociales. Si se arranca, como él hace, de una relación especular, inmediata, entre subversivismo de masa y modernidad clasista del conflicto, se concluye no entendiendo la dinámica del movimiento real, pero a la vez se limita en la teoría y en la práctica la potencialidad estratégica del organismo político de los trabajadores, se vuelve imposible la formulación de un proyecto general articulado y de vastos alcances alrededor de la conquista del Estado y de la transformación revolucionaria de la sociedad. Y es aquí donde más clara aparece la distancia entre su pensamiento y el cuerpo de ideas fundamental del marxismo. Porque mientras para Marx la autoemancipación de los trabajadores presupone siempre una compleja dialéctica entre movimiento histórico de la clase (“movimiento real”) y capacidad develadora de la teoría, en Justo todo el proceso es visto en términos de una explotación directa visualizable por un movimiento al que la lucha política y sindical y la asociación cooperativa –en cuanto que instrumentos decisivos y únicos de la acción de clase– permiten rápidamente adquirir los conocimientos y la disciplina necesarios para la conquista de la emancipación social. El conjunto de categorías analíticas con que Marx abordó el develamiento de la naturaleza contradictoria de la sociedad burguesa se volatilizan en un razonamiento que reduce el movimiento de la clase a un momento más del eterno e irreductible progreso del intelecto humano⁶⁷. Desaparecido

67. En realidad, frente al método de Marx, Justo (1947, p. 262, t. 6) adopta una posición esencialmente empirista, coincidente con la asumida por Bernstein: “No falta, pues, quien crea que si Marx y Engels han

el marxismo reaparece esa vieja idea que permea todo el movimiento socialista y que Lassalle llevó a su más clara expresión: la del encuentro y fusión del proletariado con la ciencia como presupuesto de la realización de una sociedad sin clases.

5. A modo de conclusión

El punto fuerte de razonamiento de Justo, lo que hace de él un pensador “moderno” en el estricto sentido de la palabra, es decir, un político capaz de analizar la situación argentina en las nuevas condiciones creadas por una profunda extensión de las bases de la sociedad capitalista y por un ascenso notable de la voluntad organizativa del proletariado mundial, reside, como hemos tratado de mostrar, en su reconocimiento de la *necesidad* y de la *posibilidad* de la formación de un partido político autónomo de las masas trabajadoras argentinas, separado del resto del movimiento democrático y popular. Es cierto que hacia fines de siglo esta necesidad es sentida por la casi totalidad de las corrientes socialistas de otros países latinoamericanos. Aquello que lo distingue, sin embargo, es la claridad con que plantea la urgencia de superar una visión de secta para fundar en la *acción política* del proletariado, esto es, en la explicitación de un programa y en el desarrollo de la organización y de la amplia participación política de las masas, el reconocimiento del carácter históricamente necesario del proceso de superación del capitalismo.

llegado a grandes resultados, no ha sido gracias a la dialéctica hegeliana, sino a pesar de ella. Bernstein achaca a las ‘trampas’ de este modo de raciocinio algunos de sus errores de hecho, como la predicción de que la revolución burguesa alemana del año 48 sería el inmediato preliminar de una revolución proletaria [...]. Toda la sección ‘Forma de valor’ del primer capítulo de *El Capital*, donde el autor dice haber hecho gala del modo de expresión característico de Hegel, es un artificioso esfuerzo por demostrar que la igualdad $A = B$ es una desigualdad, y en la equiparación del valor de dos mercancías cualesquiera descubrir por el raciocinio que una de ellas está en la ‘forma de equivalente’, es decir, de moneda”. Justo no comprendió la importancia fundamental que tiene para el sistema científico de Marx el análisis de la forma de valor y de las demás categorías económicas fetichistas. Considerándolas como puras “alegorías”, como vacuna metafísica, Justo no entendió que con ellas Marx no pretendía fundar una nueva filosofía sino precisamente escapar de esta. No para crear en su lugar una nueva “ciencia”, sino los instrumentos para una *crítica de la economía política*, concebida por Marx como un cuestionamiento radical de toda la ideología burguesa y, por tanto, también de la “ciencia”.

La fuerte influencia que tuvieron en su formación política ciertas experiencias del movimiento obrero europeo (el francés y el belga, por ejemplo), su aceptación de la validez teórica y práctica del cuestionamiento bernsteiniano de la doctrina fundante de la tradición –aunque no ya de la práctica– de la socialdemocracia alemana, su aguda percepción de las limitaciones del movimiento obrero inglés, lo reafirmaban en su hipótesis inicial que hacía descansar en la introducción, en el sistema político argentino, de una formación política de clase establemente organizada la única posibilidad de superar la contradicción cada vez más gravosa entre el “atraso” de tal sistema político y la “modernidad” capitalista de su ordenamiento económico. Los trabajadores argentinos, en el mismo acto de constitución de su organización política propia, creaban los presupuestos necesarios para que su lucha por la conquista de una democracia económica implicara de hecho la realización de la democracia política. Y, en tal sentido, debe reconocerse que la fundación del Partido Socialista no solo significó el surgimiento de la primera organización política del proletariado, sino también el punto de arranque del proceso de formación de los modernos partidos políticos en Argentina.

Cuando en 1933 uno de los más importantes dirigentes de ese partido realizó un balance de la actividad teórica y práctica desplegada por él en sus casi cuarenta años de existencia, en pocas palabras ofreció una síntesis que ilustra con bastante precisión lo que quiso ser la hipótesis de Justo. Una síntesis precisa, pero a la vez reveladora no tanto por la distancia que podamos encontrar entre sus propósitos y sus logros efectivos, como por el hecho de que en su escueta formulación se destacan con nitidez las razones de su falencia:

La clase obrera orientada por una doctrina de la historia y por un ideal de perfeccionamiento realiza en el país una actividad propia y autónoma que difiere fundamentalmente de la actitud asumida por los gauchos en su posición instintiva y regresiva en los primeros años de la vida independiente. La clase obrera no va contra la máquina, no persigue a los inventores, no se pone al servicio de ambiciones caudillistas para servir de masa de choque en los conflictos de grupos burgueses. Acepta la técnica, busca inspiración en la ciencia y

quiere desplegar una acción propia sin encerrarse, empero, en forma tan absoluta que no prevea (como lo hacen los estatutos del Partido Socialista aprobados en 1896) alianzas y pactos con otros partidos y agrupaciones para la defensa de un mínimo común interés. Partido Socialista, gremios obreros, cooperación libre, centros de cultura proletaria, realizan una gran tarea nacionalista que los gobiernos no habrían sabido realizar. En este país de inmigración esos organismos tienen a su cargo la función de “asimilación nacional” de los extranjeros que conociendo el idioma, la idiosincrasia, las leyes y la organización política y civil del país, dejan de ser metecos, se ciudadanizan y se incorporan a él definitivamente. Solo la escuela primaria puede mostrar una tan grande obra de asimilación nacionalista como la desarrollada por los órganos del movimiento autónomo e integral de la clase obrera organizada sobre bases socialistas. La lucha de clases ha cumplido y cumple una tarea profundamente civilizadora. Asimiló a los extranjeros, elevó al pueblo educándolo políticamente, y mejoró la política obligando a los partidos burgueses a darse una organización moderna (Ghioldi, 1933, p. 31).

En estas formulaciones de Américo Ghioldi, que en el interior del socialismo argentino apareció por muchos años como un fiel seguidor del pensamiento de Justo, se evidencian claramente las virtudes pero a la vez las limitaciones que encerraba este proyecto de democratización económica, social y política de la nación argentina. Virtudes, porque no se puede explicar la irrupción de la problemática de la nación que compromete el pensamiento y la acción del movimiento social de los años treinta sin toda esa labor desplegada desde fines de siglo por el Partido Socialista⁶⁸. Limitaciones, porque dicho proyecto se fundaba en una con-

68. Por todo eso no es casual que hayan sido los socialistas y los comunistas quienes en los años treinta se convirtieron en las corrientes dirigentes del proceso de constitución de un nuevo sindicalismo industrial. Instalados en el conflicto de clases, su capacidad organizativa y su honestidad e inteligencia les permitieron conquistar a sectores decisivos de la clase obrera para una intervención más activa en la vida política de la república. Sin embargo, ni socialistas ni comunistas fueron capaces de incorporar como problemáticas propias el conjunto de temas que de un modo u otro habían contribuido a suscitar en los años anteriores a la crisis y que esta había hecho emerger con intensidad dramática. El problema de la nación, de su identidad, de sus incapacidades, de la vinculación entre propuesta nacional y pro-

cepción del proceso de transformación social que podía dar cuenta de la realidad –aun con todas las restricciones señaladas– solo a condición de que la propia realidad fuera, o permaneciera siendo, aquella en la que efectivamente los progresos de la ciencia y de la instrucción pública tendieran objetivamente a permitir o facilitar soluciones pacíficas, no violentas, en una palabra, “reformistas”, de los conflictos sociales. El hecho de que Ghioldi reafirme la validez de la propuesta de Justo tres años después de un golpe de Estado que destruyó el ordenamiento institucional de la república y la legalidad del movimiento social, elementos ambos sobre los que se asentaba la hipótesis reformista, demuestra hasta qué punto el criterio de realidad fundante del gradualismo justista se había esfumado entre las sinuosas mallas del transformismo burgués. El proyecto inicial de una reforma democrática del Estado por medio de la presión organizada de las masas trabajadoras cedía su lugar a las más pobres justificaciones ideológicas; las miserias del presente eran exorcizadas recurriendo a las virtudes creadoras de la ciencia. Las palabras eran las mismas, solo la realidad era distinta.

Para cerrar la profunda cisura abierta entre las palabras y las cosas hubiera sido necesario hacer algo que la izquierda argentina no hizo ni pudo hacer, y no solo en las inéditas condiciones de los años treinta, sino tampoco años después, cuando el ascenso del peronismo volvió a plantear la temática de la actitud del movimiento obrero y socialista frente a las experiencias del reformismo burgués. Porque la actitud socialista –y también la comunista– de oposición global e irrestricta a los gobiernos radicales (1916-1930) no fue un hecho casual y pasajero, ni el error de cálculo de una táctica circunstancial, sino el resultado lógico de una forma de percibir la realidad de los movimientos sociales, de la política y de la naturaleza del capitalismo que ya está toda presupuesta en las concepciones de Justo. En la medida en que las posiciones adoptadas por ambas fuerzas políticas de la izquierda argentina contribuyeron, no

puesta socialista, entre intelectuales y pueblo, o dicho de otro modo, esa autocrítica nacional que la crisis del treinta permitió realizar, fue encarada por corrientes ideológicas distintas y divergentes de aquellas otras vinculadas al movimiento obrero, de modo tal que entre socialismo y nación se profundizó una cisura en el momento mismo en que el socialismo mostraba una capacidad inédita de fundirse con la única clase verdaderamente nacional.

podemos precisar aquí hasta qué punto, a erosionar los obstáculos que se interponían al triunfo del golpe de Estado en 1930, el análisis de las razones que condujeron a la derrota de un movimiento nacional y popular, como era –no obstante todas sus limitaciones– el yrigoyenista, hubiera obligado también a cuestionar los fundamentos de una política basada en la identificación del bloque de fuerzas populares como los enemigos frontales del proletariado.

Y aquí está, indudablemente, el momento de extrema debilidad del razonamiento de Justo, pero también el de toda la izquierda argentina; la incapacidad de comprender en la teoría y en la práctica que la sustitución de un ordenamiento capitalista por otro ordenamiento económico, social y político distinto, fundado sobre nuevas relaciones de producción y de propiedad, no solo supone el ascenso al poder de la clase obrera, sino también –y nos atreveríamos a decir, esencialmente– de un bloque de fuerzas sociales y políticas que, como tal, modifica los contornos y funciones de todas las clases, incluida, claro está, la propia clase obrera. Lo que no entendía Justo, pero no solo él, sino tampoco el maximalismo que lo denostaba por “reformista”, era que el dilema falso entre reformismo y maximalismo que dividía al movimiento obrero argentino por esos años, y que lo siguió dividiendo de ahí en adelante, no era sino una forma ideológica, y por tanto velada e inconsciente, de reproducir en su propia interioridad la división entre economía y política sobre la que se asienta la posibilidad incontrastada de reproducción del sistema al que se creía afectar con uno u otro tipo de acción obrera.

El socialismo que precedió a la crisis del treinta –cuando hablamos de tal no nos referimos exclusivamente al partido de Justo, sino también a corrientes que, como el anarquismo, el sindicalismo y el comunismo, defendían proyectos finalistas orientados al logro de una sociedad socialista– se mostró incapaz de diseñar una estrategia orientada a dilatar en la teoría y en la práctica las funciones de la clase obrera argentina, no solo aquellas referidas a su definición económico-corporativa (políticas, sindicales, cooperativas y culturales), como hizo precursoramente Justo, sino aquellas otras que podían convertirlas en una clase nacional, esto es, en la fuerza dirigente de un nuevo bloque social y de un nuevo proyecto de sociedad. Las limitaciones de su pensamiento, que eran también y en

buena parte, limitaciones de la propia realidad, impidieron a Justo tener una concepción certera de esta funcionalidad “hegemónica” de la clase obrera y de los trabajadores en general. Hoy sabemos hasta qué punto esto constituyó un límite de todo el socialismo. De todas maneras, lo que rescatamos de su pensamiento y de su acción fue la lucidez y la integridad moral con que defendió un proyecto de democratización radical de la sociedad argentina de la que el proletariado y el partido político que contribuyó a fundar debían ser los protagonistas fundamentales.

Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano

I

Nuestra recopilación de artículos y notas bibliográficas dedicadas al examen de algunos aspectos del pensamiento de José Carlos Mariátegui no tiene la intención de ofrecer un cuadro completo de la diversidad de interpretaciones presentes hoy en el debate teórico y político sobre la figura del singular revolucionario peruano. En los últimos años el interés por Mariátegui, durante largo tiempo reducido al ámbito particular de la cultura peruana –y en menor medida latinoamericana–, se ha incrementado de modo tal que ya no resulta factible compilar en un solo volumen las múltiples contribuciones aparecidas en otros idiomas además del español, para no hablar del *revival* mariateguiano suscitado en el Perú de la última década⁶⁹. El objetivo que nos proponemos es

69. De las publicaciones aparecidas en los últimos años, vale la pena mencionar las introducciones de R. Paris (1969, 1972) a las ediciones francesas e italiana de los 7 *ensayos*. En italiano, y con introducciones de G. Foresta (1970) y de I. Delogu (1973) se publicaron sendas antologías de las “Cartas de Italia” y otros escritos. En cuanto a sus trabajos sobre temas culturales y literarios fueron antologizados recientemente por la editorial italiana Mazzotta, y prologados por A. Melis, estudioso de Mariátegui del que incorporamos en este volumen su contribución más importante. En español, las publicaciones son numerosísimas, por lo que solo mencionaremos algunas de las más significativas: D. Meseguer Illan (1974); Y. Moretic (1970); H. E. Vanden (1975); G. Rouillon (1975, t. 1; 1977, t. 1 y 2). Deben mencionarse además los varios volúmenes de recopilaciones de ensayos sobre Mariátegui publicados por la Editorial Amauta en las series “Presencia y proyección de los 7 ensayos” y “Presencia y proyección de la obra de Mariátegui”. A la misma Editorial Amauta, propiedad de la esposa y los hijos de Mariátegui, se debe la iniciativa invaluable de la publicación de sus *Obras completas* en 20 volúmenes, y en ediciones *reprint* de sus dos más gran-

más delimitado y concreto. Solo trataremos de ordenar aquellos trabajos más significativos, y que a la vez resultan de difícil acceso para el lector latinoamericano, que versaron sobre tres temas de fundamental importancia para el análisis de la naturaleza y de las características del “marxismo” de Mariátegui. Y esos temas son: 1) sus vinculaciones ideológicas con el aprismo, minimizadas, negadas o criticadas por sus propios compañeros de lucha inmediatamente después de su muerte; 2) su supuesto “populismo”, denostado por la Internacional Comunista; 3) su filiación “soreliana”, atribuida por los más benévolos a la inmadurez y al estado de gestación de sus concepciones definitivas.

Como es fácil advertir, estos tres temas no son sino aspectos diversos de un único y mismo problema: el de las relaciones entre el pensamiento marxista y la cultura contemporánea o, dicho en otros términos, el viejo y siempre actual problema del carácter “autónomo” del marxismo. No es necesario insistir aquí sobre la importancia de una cuestión que está en el centro del debate teórico, ideológico y político del movimiento obrero y socialista desde Marx hasta nuestros días. Pero reconocer su importancia no siempre ha implicado reconocer su *problematicidad*. Todo lo contrario. Es así que una de las razones, o mejor dicho, la razón más poderosa de la actual crisis del movimiento socialista (que en el plano de la teoría aparece como “crisis del marxismo”), reside en la tenaz resistencia de la tradición comunista a admitir el carácter crítico, problemático y por tanto siempre irresuelto de la relación entre el marxismo

des iniciativas culturales: el periódico *Labor* (Lima, 1974) y la revista *Amauta* (Lima, s.d.), 6 volúmenes que contienen los 32 números publicados más dos números del suplemento Libros y Revistas que precedieron su aparición. En los últimos años se han publicado además innumerables antologías y recopilaciones de los trabajos de Mariátegui, muchas de ellas en ediciones populares y de elevados tirajes. Es de esperar que en este año 1978, con motivo del cincuentenario de la aparición de los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui, 1928/1984), se reavive aun más el interés por su figura, a la que la crisis política que sacude al Perú desde el golpe militar contra Velasco convierte en el punto central de referencia. Anotemos desde ya la muy reciente publicación del folleto de César Germaná (1977): *La polémica Haya de la Torre-Mariátegui: Reforma o revolución en el Perú*; el debate de varios intelectuales y dirigentes políticos: *Frente al Perú oligárquico* (AA. VV., 1977); la exhumación de varias cartas escritas por Mariátegui con motivo de la polémica con Haya de la Torre; etc. Esperemos que este sea también el año de la prometida publicación de su correspondencia, fundamental para poder reconstruir con el máximo de objetividad posible el período final de la vida de Mariátegui, tan oscuro todavía en algunos aspectos referidos a su relación con la Internacional Comunista y a su polémica con los apristas. En tal sentido, lamentamos no haber podido consultar aún el segundo tomo de la obra de Rouillon (1977).

y la cultura de la época, a la que dicha tradición califica genéricamente como “burguesa”. Es en esta polaridad conflictiva donde se sintetiza la permanente exigencia teórica y política que tiene el marxismo de medirse con el desarrollo de las situaciones históricas reales y con el mundo de las ideas en que dichas situaciones se expresan. No es casual que en una etapa en la que se plantea como una tarea inexcusable la reflexión crítica sobre toda una tradición histórica, consolidada con la fuerza que otorgan décadas de acción teórica y política y formaciones estatales emergentes de esa lucha, reaparezca en un plano destacado la figura excepcional de Mariátegui. Ocurre que, al igual que otros heterodoxos pensadores marxistas, él pertenece a la estirpe de las *rara avis* que en una etapa difícil y de cristalización dogmática de la historia del movimiento obrero y socialista mundial se esforzaron por establecer una relación inédita y original con la realidad. Es por esto y no solo por su formación italiana, aunque esta fue decisiva, o por su muerte prematura o sus limitaciones físicas, por lo que su figura evoca irresistiblemente la de ese gran renovador de la teoría política marxista que fue Antonio Gramsci.

Admitiendo como un supuesto inderogable la “criticidad” del marxismo, nuestra recopilación se propuso incluir un conjunto de textos cuyas controvertidas posiciones remitieron al carácter crítico del marxismo de Mariátegui. Su lectura cuidadosa nos ayuda a comprender las falacias a que conducen las tentativas de definir el pensamiento de Mariátegui en términos de “adopción” o “encuentro” con determinadas corrientes ideológicas. Si resultan fallidos los intentos de convertirlo en un “marxista-leninista” (¿y, por qué no, stalinista?)⁷⁰ cabal; si aparecen como arbitrarias las

70. Este es precisamente el tono que caracteriza el libro de Jorge del Prado, compañero de lucha de Mariátegui en el proceso de gestación del Partido Socialista del Perú y en la actualidad, desde hace varias décadas, secretario general del Partido Comunista peruano. En *Mariátegui y su obra*, Del Prado (1946) se empeña en demostrar la presencia en Mariátegui de una suerte de stalinismo *avant la lettre*, al mismo tiempo que lo convierte en un teórico del “frentismo” browderiano. Resultaría interesante analizar las diversas reelaboraciones que sufrió este texto al cabo de los años como piezas fundamentales para la reconstrucción del itinerario de los comunistas peruanos. Constituye una demostración bastante elocuente de las graves limitaciones de una historiografía de partido que hace de la unidad del grupo dirigente y de su identificación rígida y sectaria con un módulo ideológico y político determinado el eje interpretativo de una historia que presenta multiplicidad de articulaciones, de vacilaciones y de errores, de debates y fraccionamientos. El resultado de una historia concebida de esta manera es, como diría Togliatti (1974) la “representación de una ininterrumpida procesión triunfal” que, como es obvio, no puede explicar el

calificaciones de “aprista de izquierda”, “populista” o “soreliano”, la discusión no obstante demuestra hasta qué punto el “marxismo” de Mariátegui extrajo su inspiración renovadora precisamente de la parte más avanzada y moderna de la cultura burguesa contemporánea. Dicho en otros términos, la discusión nos permite comprender el hecho paradójal que significa determinar la presencia del marxismo de Mariátegui precisamente allí donde los marxistas pretendieron rastrear sus vacilaciones frente a las “ideologías del enemigo de clase” (Levano, 1976)⁷¹. Si Mariátegui pudo dar de la doctrina de Marx una interpretación tendencialmente antieconomicista y antidogmática en una época en que intentarla desde las filas comunistas era teóricamente inconcebible y políticamente peligroso, solo fue posible merced al peso decisivo que tuvo en su formación la tradición

hecho de que una organización con historia semejante haya fracasado históricamente en su doble objetivo de conquista de las masas y de transformación revolucionaria de la sociedad. Aunque, claro está, siempre queda el recurso de la traición, que se convierte así en el *canon* interpretativo fundamental. Por ejemplo, el fracaso de los comunistas en su política de conquista de las masas apristas en la década del treinta se debió –según la Internacional Comunista– a las rémoras mariateguistas que repercutían en su trabajo práctico; varios años después, cuando la caracterización del aprismo se ha modificado, la exclusiva responsabilidad del sectarismo de la etapa inicial del Partido Comunista del Perú recae sobre la acción disociadora y de traición del renegado Ravines...

71. Véase la nota introductoria de César Levano (1976, p. 17, v. 16) a *Figuras y aspectos de la vida mundial*. Levano refuta a Robert Paris afirmando sin, por supuesto, demostrarlo que entre la concepción soreliana del mito y la que sustentaba Mariátegui hay una diferencia radical, dado que este no era “de ningún modo, proclive a concesiones a las ideologías del enemigo de clase” (¡sic!). ¡Qué distancia hay entre las palabras de Levano y otro autor, al que sin duda respeta, sobre la personalidad de Sorel! Nos referimos a Antonio Gramsci y a la crónica que escribió en *L'Ordine Nuovo* comentando las declaraciones de Sorel en favor de la Revolución de Octubre y de la experiencia inédita de los obreros turineses. Y dice Gramsci (1919, p. 1): Sorel “no se ha encerrado en ninguna fórmula, y hoy, conservando cuanto hay de vital y nuevo en su doctrina, es decir la afirmada exigencia de que el movimiento proletario se exprese en formas propias, de que dé vida a sus propias instituciones, hoy él puede seguir no solo con ojos plenos de inteligencia, sino con el ánimo pleno de comprensión, el movimiento realizador iniciado por los obreros y campesinos rusos, y puede llamar también ‘compañeros’ a los socialistas de Italia que quieren seguir aquel ejemplo. Nosotros sentimos que Georges Sorel ha permanecido siendo lo que había sido Proudhon, es decir un amigo desinteresado del proletariado. Por esto sus palabras no pueden dejar indiferentes a los obreros turineses, a esos obreros que tan bien han comprendido que las instituciones proletarias deben ser creadas ‘en base a un esfuerzo permanente si se quiere que la próxima revolución sea otra cosa que un colosal engaño’”. Pocos años después, Togliatti rendía un homenaje al “pensador revolucionario que permaneció hasta el fin siempre fiel a la parte mejor de sí”, afirmando que Sorel había reconocido en el soviético “su” sindicato, “es decir la primera realización del sueño de Marx de la redención de los trabajadores por obra de sí mismos, a través de un trabajo orgánico de creación de un nuevo tipo de asociación humana” (Togliatti, 1922, p. 407-409, v. 1, n. 4). Es por esto que Sorel debe ser reivindicado como propio por el movimiento obrero y socialista, rechazando el apresurado e injusto juicio de Lenin (s.d.) que lo llamó “el conocidísimo embrollón”.

idealista italiana en su etapa de disolución provocada por la quiebra del Estado liberal y el surgimiento de corrientes crocianas “de izquierda” y marxistas revolucionarias. 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. El destino deparó al joven Mariátegui la posibilidad, única para un latinoamericano, debemos reconocerlo, de llegar a Marx a través de la experiencia cultural, ideológica y política de constitución de un movimiento marxista obligado a ajustar cuentas por una parte con la crisis de la sociedad y de la cultura liberales, y con la crisis de la política y de la cultura del socialismo formado en la envoltura ideológica de la II Internacional, por la otra. Vale la pena recordar aquí 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. La recuperación de la creatividad histórica del pensamiento marxista que se opera en el movimiento obrero italiano desde fines de la década del diez, como fruto de la crisis revolucionaria abierta en la sociedad europea de posguerra, implicaba necesariamente, en virtud de tal ausencia, no la *restauración* de una doctrina marginada del proceso histórico de constitución del movimiento de clase, sino directamente una auténtica *creación* de la dimensión crítica y activista del marxismo. En los duros enfrentamientos de clase del “bienio rojo” italiano se gestaba, de tal modo, una visión del marxismo no asimilable a ninguna de las formas que había precedentemente asumido en la historia el movimiento obrero internacional. Como señala con precisión Ragonieri (véase Togliatti, 1974, p. XLIX-L)⁷², el primer elemento distintivo de este marxismo era una contraposición explícita y consciente contra la visión evolucionista y fatalista propia de la II Internacional,

72. Sobre el tema de las características ideológicas del grupo de jóvenes intelectuales turineses que animaron la experiencia ordínovista, la bibliografía es extensísima, pero siempre es útil volver a las agudas reflexiones de uno de sus más destacados participantes: Togliatti (1964/1977) “Rileggendo *L'Ordine Nuovo*”, publicado en *Rinascita* el 18 de enero e incluido ahora en la recopilación de sus escritos sobre Antonio Gramsci. Véanse también la introducción “Espontaneidad y dirección consciente en el pensamiento de Gramsci” en Gramsci (1973, pp. 87-101); y el “Apartado II” del trabajo de Portantiero (1977, pp. 22-36).

contraposición basada en el rechazo de la pasividad política que era su corolario. Rechazando la pasividad, colocaba en el centro el problema de la revolución y del partido, es decir el problema de la transformación social y política y de la organización de las fuerzas capaces de realizarlas. Es por esto que reivindicaba como la forma más elevada de actividad humana, como la forma y la fuente del conocimiento, a la práctica humana asociada. Pero de esta exaltación de la actividad humana, que establece la línea de continuidad entre ese marxismo y la tradición idealista italiana, derivaba también su peculiaridad irrepetible tanto frente a la crítica del marxismo de la II Internacional madurada en el interior de la socialdemocracia europea, como frente a la revalorización doctrinaria de la dialéctica revolucionaria, emergentes en el pensamiento marxista europeo a partir de la Revolución de Octubre. El hecho es que en la lucha contra el empirismo y el economicismo reformista, y contra el sectarismo y el dogmatismo del maximalismo, surge en el interior del movimiento socialista italiano un grupo de intelectuales turineses, vinculados estrechamente al mundo proletario y nucleados en torno al semanario *L'Ordine Nuovo*, que se inspira en la parte más avanzada y moderna de la cultura burguesa contemporánea para llevar a cabo una tarea de refundación del marxismo revolucionario. Por razones históricas y culturales, en la Italia de las primeras décadas del siglo no existían otras armas que las del idealismo historicista para combatir el marxismo cristalizado y subalterno emergente de la crisis de la II Internacional y de la impotencia práctica del movimiento socialista y obrero. En este neomarxismo de inspiración idealista, 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, y a quien le corresponde el mérito histórico de haber comprendido claramente la extraordinaria *novedad* de la Revolución de Octubre, en este verdadero movimiento de renovación intelectual y moral de la cultura italiana y europea es donde Mariátegui abreva la inagotable sed de conocimientos que lo consume. Si, como bien dice, fue en Italia donde desposó una mujer y conoció el marxismo, el Marx que penetró en su mente fue en gran medida ese Marx subvertido por el idealismo crociano que, como afirma Togliatti, había significado para el grupo ordinovista

[...] la liberación definitiva de toda incrustación positivista y mecanicista, de cualquier origen y de cualquier marca, y por lo tanto la conquista de una gran confianza en el desarrollo de la conciencia y voluntad de los hombres y de nosotros mismos, como parte de un gran movimiento histórico renovador de clase (Togliatti, 1964/1977, p. 209).

Lo que distingue a Mariátegui del grupo ordinovista, lo que vuelve a su *iter* cultural y político un proceso más mediado, más indirecto y trabajado, es su condición de observador “externo” de la experiencia italiana, el hecho de que su intervención directa y concreta en la vida política de su país se produjera con posterioridad a dicha experiencia, y en una situación de relativa inmadurez del movimiento social peruano. Es cierto que ya era tendencialmente socialista antes de partir a Europa, pero la fundamentación de su posición en una perspectiva marxista requería no solo de una comprensión teórica de la sociedad, sino fundamentalmente de un referente práctico, de un movimiento en desarrollo con la suficiente densidad histórica como para constituir una acción de clase. En la medida en que el proceso de constitución del movimiento obrero y campesino peruano estaba aún en ciernes, la actividad teórico-práctica de Mariátegui fue en cierto modo *fundacional* antes que *dirigente*. La lectura “crociana” de Marx desde el pie en tierra que significaba su función dirigente en el movimiento obrero más moderno de Italia facilitó a Gramsci la definición de los instrumentos teóricos autónomos y originales para la interpretación de la realidad italiana. Y si bien es preciso buscar las fuentes de su marxismo en Labriola, Sorel y la presencia catártica de Lenin, la validez inédita de su pensamiento reside en haber “recompuesto” todos los instrumentos teóricos así extraídos en una visión de conjunto de la sociedad capitalista moderna, es decir en una etapa en la que la revolución pasiva del capital tiende a velar los caracteres de la transición histórica al socialismo. El sorelismo es en Gramsci una fuente decisiva de su pensamiento, aunque reabsorbida y “recompuesta” en una concepción más amplia y global del mundo, que la centralidad del elemento político de raíz leninista no obnubila por completo. Y es la función de las perspectivas soreliana y leninista lo que

[...] hace del pensamiento de Gramsci una de las voces más autorizadas de una perspectiva revolucionaria en Occidente, y que intenta precisamente el camino de una relación no formal, sino real, con el leninismo. Lo cual a su vez es verdadero porque el leninismo de Gramsci es por otra parte un aspecto de una recomposición más vasta, que compromete en primera persona al pensamiento de Marx (Badaloni, s.d., p. 174)⁷³.

El esfuerzo gramsciano por llegar hasta Marx, partiendo de esas fuentes emergentes de la descomposición del marxismo segundointernacionalista que flotaba en el aire de la cultura italiana de izquierda en la década del veinte, fue captado indirectamente por Mariátegui a través de la densa presencia que tuvo en sus reflexiones la obra de Piero Gobetti, ese “crociano de izquierda” en filosofía y teórico de la revolución liberal y militante de *L'Ordine Nuovo* en política, según la definición que de él ofrece Mariátegui casi al final de sus días. Vale la pena citar al respecto un párrafo donde este sintetiza a vuelo de pájaro las características de la biografía intelectual de “uno de los espíritus con los cuales sentía mayor afinidad”:

Gobetti llegó al entendimiento de Marx y de la economía por la vía de un agudo y severo análisis de las premisas históricas de los movimientos ideológicos, políticos y religiosos de la Europa moderna en general y de Italia en particular. [...] La enseñanza austera de Croce, que en su adhesión a lo concreto, a la historia, concede al estudio de la economía liberal y marxista y de las teorías del valor y del provecho, un interés no menor que al de los problemas de lógica, estética y política, influyó sin duda poderosamente en el gradual orientamiento de Gobetti hacia el examen del fondo económico de los hechos cuya explicación deseaba rehacer o iniciar. Mas decidió, sobre todo, este orientamiento, el contacto con el movimiento obrero

73. Señalemos que para toda la temática del significado de la recomposición de las fuentes originarias del marxismo gramsciano, y la formulación de nuevos conceptos teóricos para interpretar la realidad de Occidente a partir de los ya elaborados por Gramsci, el libro de Badaloni (s.d.) tiene una importancia fundamental.

turinés. En su estudio de los elementos históricos de la Reforma, Gobetti había podido ya evaluar la función de la economía en la creación de nuevos valores morales y en el surgimiento de un nuevo orden político. Su investigación se transportó, con su acercamiento a Gramsci y su colaboración en *L'Ordine Nuovo*, al terreno de la experiencia actual y directa. Gobetti comprendió, entonces, que una nueva clase dirigente no podía formarse sino en este campo social, donde su idealismo concreto se nutría moralmente de la disciplina y la dignidad del productor (Mariátegui, 1950, pp. 151-152)⁷⁴.

La visión que tenía Gobetti de la clase obrera, de la significación de su autonomía, de su tendencia a transformarse en una nueva clase dirigente, capaz de reorganizar el mundo de la producción, de la cultura y de la sociedad toda, es de estricto origen soreliano. Su interpretación del Risorgimento como un proceso “incompleto o convencional” de formación de la unidad italiana, en virtud del carácter limitado de la “clase política” liberal que condujo dicho proceso, es la interpretación que Mariátegui intenta aplicar a la historia del Perú. Como señala Delogu (1973), el núcleo central de las ideas que Mariátegui desarrolla en el período de realización de su programa de “peruanización” de la acción teórica y práctica revolucionaria “es indudablemente el que resulta de la exposición del pensamiento de Gobetti”. Pero Mariátegui concluye de manera no gobettiana y sí leninista en la “necesidad del partido como instrumento de acción” (Delogu, 1973, p. XII).

De todas maneras, aunque la asimilación de la crítica histórica de Gobetti está en la base de la elaboración de los 7 *ensayos* (Mariátegui, 1928/1984) y de sus escritos publicados bajo la rúbrica “Peruanicemos al Perú”, lo realmente significativo es que la materia prima de sus reflexiones es una realidad distinta de la italiana, una realidad que él intenta explicar con el único instrumental conceptual que admite como válido:

74. En este libro se incluye la serie de tres artículos que Mariátegui dedicó a Gobetti: “I. Piero Gobetti”, “II. La economía y Piero Gobetti” y “III. Piero Gobetti y el Risorgimento” (1950, pp. 146-159). Originariamente fueron publicados en la revista *Mundial* (12 y 26 de julio y 15 de agosto de 1929, respectivamente). Sobre la relación entre Mariátegui y Gobetti, véase “Mariátegui e Gobetti” de Paris (1967) y la “Introduzione” de Delogu (1973, LIII-LXIII).

el de “la ciencia y el pensamiento europeo u occidental”⁷⁵. Es indudable que un esfuerzo semejante conlleva riesgos, y el propio Mariátegui tenía plena conciencia cuando presentaba sus ensayos aclarando que ninguno estaba acabado, ni lo estaría mientras viviera y pensara y tuviera algo que añadir. Pero lo que interesa rescatar es que él, a diferencia del resto de los marxistas latinoamericanos, se esforzó por “traducir” el marxismo aprendido en Europa en términos de “peruanización”. Y es por eso sin duda que, con todos los errores o limitaciones que puedan contener, los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui, 1928/1984) siguen siendo, a cincuenta años de su publicación, la única obra teórica realmente significativa del marxismo latinoamericano.

Mariátegui tuvo con Gobetti una indudable afinidad intelectual y moral (“he hallado [en su obra] una originalidad de pensamiento, una fuerza de expresión, una riqueza de ideas que están muy lejos de alcanzar [...] los escritores de la misma generación”), más que su discípulo fue su interlocutor, y a través de él y con su ayuda emprendió su labor de “crítica socialista de los problemas y la historia del Perú”. Pero el intento de aplicar las lecciones gobettianas a la realidad peruana no lo apartó del marxismo, sino que, todo lo contrario, fue la forma concreta y original que adoptó el proceso de su apropiación. Pero en la medida en que Mariátegui se planteaba como objetivo esencial la formación de una fuerza revolucionaria capaz de transformar la sociedad peruana, la

75. Sobre un periplo europeo como observatorio privilegiado para redescubrir la identidad propia de América, Mariátegui hace unas curiosas reflexiones autobiográficas sobre las cuales no se ha insistido lo suficiente. En una serie de notas dedicadas a Waldo Frank, Mariátegui observa que lo que lo aproximó al autor de *Nuestra América* es “cierta semejanza de trayectoria y de experiencia”. “Como él yo no me sentí americano sino en Europa. Por los caminos de Europa, encontré el país de América que yo había dejado y en el que había vivido casi extraño y ausente. Europa me rebeló hasta qué punto pertenecía yo a un mundo primitivo y caótico; y al mismo tiempo me impuso, me esclareció el deber de mi regreso, yo tenía una conciencia clara, una noción nítida. Sabía que Europa me había restituido, cuando parecía haberme conquistado enteramente, al Perú y a América [...] no es solo un peligro de desnacionalización y de desarraigamiento; es también la mejor posibilidad de recuperación y descubrimiento del propio mundo y del propio destino. El emigrado no es siempre un posible *deraciné*. Por mucho tiempo, el descubrimiento del mundo nuevo es un viaje para el cual habrá que partir de un puerto del viejo continente” (Mariátegui, 1950, pp. 211-214). *El deber de una tarea americana...* apareció ante el joven Mariátegui como un imperativo moral cuando en Europa se sintió extraño, diverso e inacabado, cuando comprendió que allí “no era necesario”, y el hombre “ha menester de sentirse necesario” para poder emplear gozosamente sus energías, para poder alcanzar su plenitud.

definición de los instrumentos teóricos autónomos y originales para la interpretación de la realidad presuponía necesariamente un reconocimiento crítico de las fuentes de su pensamiento. De ahí que sea precisamente en la última etapa de su vida, la etapa decisiva en términos de producción teórica y actividad práctica, cuando paradójicamente aparece con tal intensidad la presencia de Croce, de Sorel y de Lenin. Es como si estas grandes figuras que obsesionaron sus vigiliadas se rehusaran a entrar en el crisol de la recomposición creadora del marxismo.

II

No debe sorprendernos entonces, ni debe constituir un motivo de escandalosa polémica, reconocer que para un hombre formado en el ambiente cultural de la tradición idealista italiana, la introducción del pensamiento de Lenin (o mejor dicho, la canonización que de este pensamiento hizo la III Internacional) estuviera siempre acompañada y hasta el final de sus días con la presencia decisiva de filones ideológicos ajenos a la tradición del mundo obrero e intelectual comunista. El reconocimiento de este hecho indiscutible no cuestiona el “leninismo” de Mariátegui; por el contrario, lo delimita con mayor precisión y, al hacerlo, lo revaloriza otorgándole una importancia excepcional. Porque fue indudablemente la experiencia viva de la lucha política e ideológica en el Perú la que imprimió un viraje definitivo a sus reflexiones. Si la lectura de la doctrina de Marx *a través* de Croce, Sorel y Gobetti lo inclinó a percibir la realidad peruana con una mirada distinta de la que caracterizaba (y, ¿por qué no?, aún sigue caracterizando) a los marxistas latinoamericanos, fue el reconocimiento de la Revolución de Octubre, del bolchevismo y de la figura de Lenin lo que le permitió individualizar y seleccionar un complejo de principios de teoría política en base al cual constituir el movimiento histórico de transformación de aquella realidad. Mariátegui fue leninista en el doble sentido del reconocimiento de Lenin como el teórico de la política y el artífice de la Revolución Rusa, y de la adscripción al movimiento revolucionario mundial gestado a partir de esa experiencia y de sus enseñanzas. Pero su peculiaridad, lo que hace de Mariátegui una figura completamente extraña al estilo

característico del teórico y del político de la III Internacional, consistía en que por su formación cultural tendía 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 camino⁷⁶. Todo lo cual suponía necesariamente 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. En la singularidad del pensamiento de Mariátegui, en la imposibilidad de identificarlo plenamente con el sistema de conceptualizaciones y con el estilo de pensamiento del marxismo de la III Internacional, reside la demostración más contundente de que el marxismo solo podía ser creador a condición de mantener abiertos los vasos comunicantes con la cultura contemporánea. Porque si es verdad el principio de que “las ideas no nacen de otras ideas, de que las filosofías no engendran otras filosofías, sino que son expresión siempre renovada del desarrollo histórico real” (Gramsci, 1970, pp. 354-355)⁷⁷, el hecho de que la verdad del marxismo se expresa-

76. Debemos preguntarnos hasta qué punto es correcto y cuáles son las razones que impulsan a los historiadores de filiación comunista a identificar a Mariátegui con otros destacados dirigentes del comunismo latinoamericano (véase al respecto el artículo de V. Korionov incluido en la presente recopilación). Si lo que los aproxima es el hecho de haber “levantado la bandera del internacionalismo proletario en América Latina”, los puntos de comparación son importantes pero por completo insuficientes. Si, según lo que se desprende del párrafo de Korionov (s.d.), Mariátegui al igual que los demás habría sido “uno de los más ardientes propagadores de las ideas del marxismo-leninismo”, la identificación corre el riesgo de hacer desaparecer lo que los distingue, es decir todo aquello que caracteriza la “singularidad” del pensamiento de Mariátegui. Aunque más no sea desde un punto de vista metodológico, lo relevante no es enfatizar la adscripción ideológica y política de Mariátegui a la III Internacional, puesto que esta es innegable; lo realmente importante, y el único camino válido para reconstruir “su” marxismo, es señalar lo que lo distinguía y hasta distanciaba de la Comintern. Solo así podremos entender, por ejemplo, la diferencia de actitud mental, de estilo de razonamiento, de concepción política y de visión ideológica que caracteriza a la polémica que Mariátegui y Mella emprendieron con Haya de la Torre y el aprismo. Únicamente. El verdadero marxismo excluye el procedimiento del “pensar en abstracto”, porque solo puede medirse en forma fructífera con la realidad: 1) si es capaz de no separar el juicio sobre un fenómeno histórico del proceso de su formación; 2) si en el examen de dicho proceso no convierte a una de sus características en un elemento tal que le permita suprimir todas las otras. Siempre es útil recordar las observaciones que hace Lenin contra ese estilo de pensamiento en abstracto en su polémica contra Bujarin y Trotsky acerca del papel de los sindicatos. Como curiosidad anotemos que cuando Togliatti (1974) se vio obligado a luchar contra la misma deformación del estilo de pensamiento marxista, tradujo y publicó en *Rinascita* un escrito de Hegel, titulado precisamente *Wer denkt abstrakt?* [¿Quién piensa en abstracto?]. Sobre el particular, véase la citada introducción de Ragionieri (en Togliatti, 1974, p. LIII).

77. Gramsci (1970) se pregunta en dicha nota “si una verdad teórica descubierta en correspondencia con

ra en Mariátegui en el lenguaje de la situación concreta y particular del Perú, y lo hiciera utilizando una lengua “particular”, no demostraba la presencia de “inconsecuencias” en su leninismo, ni reminiscencias de anarcosindicalismo, sino la forma particular y concreta en que tendía a formularse el marxismo peruano, y más en general latinoamericano. Mariátegui de hecho no pecaba de “eclecticismo” sino que se mantenía firmemente aferrado a la convicción de que la unidad de la historia no es un presupuesto, sino una continua realización progresiva, y que es solamente la igualdad de la realidad lo que puede determinar la identidad del pensamiento. El “sorelismo” de los escritos últimos de Mariátegui, cuando estaba empeñado en la construcción de la organización revolucionaria de las masas peruanas, ¿no es, en este sentido, equivalente al “bergsonismo” y al “sorelismo” del que los socialistas reformistas italianos acusaban al grupo turinés que, desde *L'Ordine Nuovo*, reformuló los términos de una teoría y de una política revolucionaria para Italia? No es necesario insistir aquí sobre cuán fundada es la comparación, pero sí vale la pena destacar una vez más que fue en ese clima de lucha contra el positivismo, contra el materialismo vulgar y contra las limitaciones de las filosofías idealistas de la historia que se conformó el pensamiento de esta figura absolutamente inédita en el marxismo latinoamericano. Solo a partir del reconocimiento y de la revalorización positiva de esta génesis cultural tan excéntrica y marginal del pensamiento de Mariátegui tiene sentido y validez la temática de la inserción en él del encuentro con Lenin, que sin duda representó, como ya dije, el elemento decisivo

una determinada práctica”, es decir si el leninismo “puede generalizarse y considerarse universal en una época histórica”. La prueba de su carácter universal consiste, para Gramsci, en la posibilidad de que esta verdad se convierta: 1) en un estímulo para conocer mejor la realidad efectiva en un ambiente distinto del que la vio surgir; 2) en que una vez ocurrido esto dicha verdad se incorpore a la nueva realidad con la fuerza de una expresión propia y originaria. Y aclara: “En esta incorporación estriba la universalidad concreta de aquella verdad, y no meramente en su coherencia lógica y formal, o en el hecho de ser un instrumento polémico útil para confundir al adversario”. La universalidad del marxismo, o en nuestro caso del leninismo, no residiría entonces en su “aplicabilidad”, sino en su capacidad de emerger como expresión “propia” de la totalidad de la vida de una sociedad determinada. En este sentido, solo sus múltiples encarnaduras “nacionales” permitirán lograr que la teoría de Marx y, aceptemos también, la de Lenin, en la medida en que pueda ser autonomizable de aquella, se convierta de una verdad teórica en una universalidad concreta. Es por eso que Gramsci acota, con razón, que la unidad de la historia no es un presupuesto, sino un provisional punto de llegada.

de catalización. Pero aún queda abierto el problema de con qué Lenin y hasta qué punto, puesto que las circunstancias concretas de los últimos años de la vida y de la lucha política e ideológica de Mariátegui demuestran que fue un “encuentro” siempre multifacético y conflictivo y nunca de aceptación y “aplicación”.

Si las vertientes culturales y los filones ideológicos que confluyeron en la formación de su pensamiento aparecen en Mariátegui como fuertes nevaduras posibles de distinguir con relativa facilidad, es porque ese pensamiento aún estaba en maduración cuando su cerebro dejó de funcionar. Pero una remisión a las fuentes, una disección que pretenda separar lo bueno de lo malo, lo verdadero de lo falso, lo ortodoxo de lo heterodoxo, en el caso de que fuera posible, acabaría finalmente por destruir la trama elaborada en torno a los nuevos conceptos. Si no podemos afirmar que Mariátegui llegó a completar en un sistema de conceptos nuevos su reflexión sobre las características de la revolución peruana y latinoamericana, sobre el papel del proletariado, de las masas rurales y de los intelectuales en dicha revolución, es hoy indiscutible que estaba en el camino correcto, y que el mismo hecho de que planteara en términos de “peruanización” la reflexión crítica y la acción práctica lo colocaba en el campo lamentablemente restringido de los verdaderos marxistas. Es por esto por lo que hoy reconocemos en su pensamiento una de las grandes contribuciones americanas a la revolución mundial.

III

Apenas muerto Mariátegui se desata entre los intelectuales y militantes políticos peruanos una aguda polémica en torno a la definición ideológica y política de sus ideas. Esa discusión compromete fundamentalmente a los partidarios de las dos corrientes de opinión en que se había fragmentado el movimiento social peruano de izquierda hacia fines de la década del veinte: la corriente marxista, gestada al calor de las iniciativas culturales y políticas emprendidas por Mariátegui (*Amauta*, *Labor*, la Federación de Yanaconas del Perú, la Confederación de Trabajadores del Perú, el Partido Socialista peruano) y la corriente aprista, orientada por Víctor Raúl Haya de la Torre. El hecho mismo de que el grupo marxista hubiera madurado, en gran

parte, en el interior del movimiento de ideas que condujo a la formación del APRA, y que el mismo Mariátegui hubiera expresado en diversas ocasiones su adhesión a dicho movimiento, constituyó lógicamente el terreno común sobre el que se instaló una acre polémica, que se continúa hasta el presente, acerca de las circunstancias históricas concretas y las razones que condujeron a la ruptura personal y política entre ambas figuras. Para los apristas, dichas razones derivaban de *dos actitudes distintas* frente a la realidad peruana y a las mediaciones que debían establecerse entre teoría y práctica, o, sintetizado en otros términos, entre cultura y política. Pero además, trataban de demostrar, y no sin cierta razón, que Mariátegui se había visto arrastrado a una ruptura que no deseaba por las presiones ejercidas por la III Internacional, y más particularmente por su Buró Sudamericano con sede en Buenos Aires. Vale la pena recordar que durante el período que va del V al VI Congreso de la Internacional Comunista, su Comité Ejecutivo y en especial A. Losovski, dirigente máximo de la Internacional Sindical Roja, mantenían relaciones, no podemos determinar hasta qué punto estrechas, con Haya de la Torre, relaciones que se irán transformando paulatinamente en mutuo distanciamiento y franca ruptura a partir del Congreso Antimperialista de Bruselas, en febrero de 1927.

La operación de apropiación de la figura de Mariátegui se inicia ya en el número de homenaje (1930) que le dedica la revista argentina *Claridad*, esa histórica tribuna del pensamiento de izquierda latinoamericano, dirigida por Antonio Zamora. Manuel A. Seoane y Luis E. Heysen⁷⁸, militantes del movimiento aprista pero vinculados estrechamente al “compañero y amigo” que acababa de fallecer, intentan realizar un balance crítico de su pensamiento en el que el acento es puesto en la oposición no resuelta entre un andamiaje intelectual “europeizante” y una realidad

78. No encontramos en la *Bio-Bibliografía de José Carlos Mariátegui* de Rouillon (1963) referencia alguna al número de homenaje que la revista *Claridad* de Buenos Aires dedicó a Mariátegui. No hemos tenido acceso a dicho número y conocemos la polémica solo a través de la recopilación de trabajos sobre el pensador peruano preparada por Ramos (1973), algunos de los cuales forman parte también de nuestra edición. En el número de homenaje publicado en mayo aparecieron los artículos de Seoane (1930) “Contraluces de Mariátegui” y de Heysen (1930a) “Mariátegui, bolchevique d’annunziano”. Posteriormente, en septiembre del mismo año, Armando Bazán (1930) envía a la revista una Carta Abierta que se publica con el título de “La defensa de *Amauta*”, y a la que Heysen (1930b) responde el 18 de octubre con su artículo “Un poroto en contra de mi bolchevique d’annunziano”.

singular a la que Mariátegui pugnó dolorosamente por aproximarse, sin haber podido lograrlo jamás. Ambos coinciden en la reconstrucción de una figura de la que rescatan sus valores intelectuales y morales, pero a la que descalifican políticamente: lacerado entre una formación romántica que lo arrastraba con fanatismo ciego a batallar por una revolución irrealizable, y una vocación por la acción política, a la que su sensibilidad de “artista” antepone barreras imposibles de superar; habiendo pretendido escribir para el pueblo, Mariátegui solo había logrado hacerlo para una élite. Aunque el momento histórico lo unía a las muchedumbres, su yo lo alejaba. Como dirá Cox años más tarde, Mariátegui, el hombre del verbo, no era el hombre de acción que necesitaban y ya tienen ahora las masas oprimidas del Perú. No es necesario aclarar que la persona a la que se estaba refiriendo Cox era Haya de la Torre.

Este juicio lapidario con que se despedía al compañero de lucha, aunque estuviera edulcorado por entusiastas adjetivaciones, no lograba velar una clara motivación política nacida pocos años antes. Tanto Heysen como Seoane no hacían sino reiterar los argumentos usados por su líder en el sinuoso debate que condujo a la ruptura. Recordemos en tal sentido la carta que Haya de la Torre (1929) escribe desde Berlín, el 22 de septiembre a su correligionario César Mendoza:

Yo siempre he simpatizado con Mariátegui. Me parece una figura interesante del romanticismo, de la fe y de la exaltación intelectual de un revolucionario. Pero Mariátegui nunca ha estado en la lucha misma. El 23 de mayo⁷⁹, cuando lo invité a unirse a las filas de los

79. Se refiere a la manifestación de obreros y de estudiantes que el 23 de mayo de 1923 se lanzaron a las calles de Lima para protestar contra el propósito del presidente Leguía de consagrar el país al Sagrado Corazón de Jesús. Varios miles de manifestantes, incluyendo una gama extremadamente variada de corrientes políticas (desde civilistas hasta anarquistas), luego de escuchar una encendida arenga de Haya de la Torre marcharon en masa hacia la sede del gobierno, que desató una brutal represión. Todo terminó con la muerte de dos manifestantes, muchos heridos y gran cantidad de detenidos. Haya de la Torre fue expulsado del país, iniciando así un periplo latinoamericano y europeo que lo pondría en contacto con la revolución mexicana, los países capitalistas de Europa y la Unión Soviética. El hecho tuvo una significación política de tal magnitud que Haya se convirtió súbitamente en un héroe nacional. Comentando la jornada del 23 de mayo, Mariátegui afirmó que ella “reveló el alcance social e ideológico del acercamiento de la vanguardia estudiantil a las clases trabajadoras. En esa fecha tuvo su bautizo histórico la nueva generación”. Sobre este episodio de importancia decisiva en la historia de las masas populares peruanas,

que luchábamos con el proletariado de Lima, contra las balas de la tiranía, me dijo que esa era una lucha liberalizante y sin sentido revolucionario. Varios años después, en carta que conservo me confiesa su error. Pero el líder que se equivoca en el momento mismo de la acción tiene que aprender a rectificarse a tiempo. Mariátegui piensa como un intelectual europeo del tiempo en que él estuvo en Europa. Pero la realidad de estos pueblos cambia y exige nuevas tácticas. Mis objeciones fraternales a Mariátegui fueron siempre contra su falta de sentido realista, contra su exceso de intelectualismo y su ausencia casi total de un sentido eficaz y eficiente de acción. Pero yo creo que no puede exigírsele más. Mariátegui está inmovilizado y su labor es meramente intelectual. A nosotros los que estamos en la acción nos corresponde la tarea de ver la realidad frente a frente y acometerla⁸⁰.

Convertido en un pensador, en un brillante y culto proseguidor de la tarea de reforma intelectual y moral de la sociedad peruana emprendida desde fines de siglo por Manuel González Prada, Mariátegui resultaba así escindido del mundo concreto de la política, y convertido en uno más de los filones de pensamiento que contribuyeron a la formación del movimiento aprista. Basta leer en tal sentido la presentación de los documentos que sirvieron de base al proceso contra Haya de la Torre incoado por el gobierno dictatorial de Sánchez Cerro, y que fuera redactada por un grupo de exiliados apristas en 1933, para comprender cómo la conversión de Mariátegui en un antecedente próximo y directo del APRA implicaba

véase el relato puntual e ilustrativo de Sánchez (1955, pp. 118-128).

80. La carta de César Mendoza forma parte de un conjunto de documentos (el llamado "documento secreto" del Partido Aprista peruano y dos cartas particulares de Haya de la Torre a César Mendoza, fechadas en Berlín el 22 y el 29 de septiembre de 1929) que constituyeron las piezas fundamentales del proceso contra Haya incoado por la dictadura de Sánchez Cerro en 1932. Inicialmente publicada por el Gobierno peruano (1932), el grupo de apristas exiliados en Ecuador volvió a publicarla en un volumen especial que, además de los documentos difundidos por el gobierno, incluía las Actas del proceso judicial y un extenso trabajo introductorio en el que explicitaba, luego de una reflexión sobre la historia del Perú de las décadas anteriores, el significado autónomo y no comunista del aprismo. "El proceso Haya de la Torre", título con que se publicó la documentación, ha sido incluido en las *Obras completas* (1976, pp. 161-325, v. 5). El fragmento de la carta a César Mendoza que transcribimos está en *op. cit.* (pp. 252-253).

necesariamente la descalificación o el silenciamiento de sus concepciones teóricas y prácticas en torno al proceso peruano y latinoamericano. Como “hombre de ideas”, formaba parte de los forjadores del “nuevo Perú”; como político, debió cargar con el peso muerto de su sumisión al “europeísmo”. Tanto Mariátegui como el APRA se reconocían socialistas, pero mientras que para los apristas “la salvación estaba en nosotros mismos, en nuestra tierra y riqueza nacionalizada, en nuestra independencia frente al yanqui voraz o al oso, es decir la Rusia soviética, despierto y sin cadenas, gigante y promisor que da lecciones para todos los pueblos y vende metros y kilos de teoría, difícil de aplicar en pueblos sin industrias, sin proletariado numeroso y con conciencia de clase” (Heysen, s.d.), para Mariátegui en cambio su proyecto socialista “tenía las irrealidades y fantasías de las cosas creadas por la imaginación” (Cox, s.d.). En última instancia, no había podido ser otra cosa que un “bolchevique d’annunziano”, como lo definió con clara intención peyorativa Luis E. Heysen.

Esta interpretación de la figura de Mariátegui, que motivó ya en 1930 una agria disputa entre los apristas y el pequeño núcleo de seguidores del fundador de *Amauta*, se vio favorecida por la apreciación, en cierto sentido coincidente, que se abrió paso en el interior del Partido Comunista del Perú, constituido apenas un mes después de la muerte de Mariátegui y dirigido durante casi una década por un hombre que hizo de la lucha contra el pensamiento de Mariátegui un componente decisivo de la afirmación de su liderazgo. Nos referimos a Eudocio Ravines. El “mariateguismo”, palabra acuñada para designar una desviación pequeñoburguesa, una suerte de “aprismo de izquierda” liquidacionista en la medida en que subestimaba la necesidad y urgencia de la formación de la organización política del proletariado peruano, fue durante varios años considerado como la limitación ideológica y política fundamental para la consolidación orgánica del Partido Comunista en el interior de la clase obrera peruana. En definitiva, a través de una operación semejante a la aprista, aunque de signo contrario, Mariátegui fue confinado por los comunistas en el campo reverenciado de los precursores intelectuales de un movimiento histórico, al que sus limitaciones filosóficas y su desconocimiento concreto de la realidad peruana impidieron dar toda la densidad y el estímulo necesarios.

Es lógico entonces que la polémica sobre Mariátegui sufriera una permanente distorsión y que ni apristas ni comunistas hicieran esfuerzo alguno por reconstruir la originalidad de su pensamiento, su decidida vocación por pensar una realidad particular desde una perspectiva marxista y revolucionaria. Los textos que incorporamos en la sección dedicada al tema constituyen una prueba demasiado elocuente de la incapacidad de reflexión, de la pereza intelectual, del profundo sectarismo que impregnaron las discusiones sobre la herencia mariáteguiana. Nuevamente fue la revista *Claridad* la sede de la polémica suscitada entre el dirigente aprista Carlos Manuel Cox y el comunista Juan Vargas, presumiblemente el seudónimo de alguien que no sabemos por qué razones prefirió conservar el anonimato. Si tenemos presente la época en que se produjo el debate (1934-1935), debemos recordar que son los años que corresponden a un viraje radical en las formulaciones estratégicas y en la política de alianzas de los comunistas. Luego de la profunda crisis provocada en el interior del movimiento comunista por el triunfo del nazismo y el aplastamiento físico del Partido Comunista en Alemania, la Comintern abandona la línea política establecida en el VI Congreso mundial (1928) y que se caracterizaba por una visión catastrófica del futuro inmediato de la sociedad capitalista. La consigna de “clase contra clase” allí impuesta, que concluía en la determinación de las corrientes socialistas y socialdemócratas de la clase obrera y de los movimientos nacionalistas revolucionarios y reformistas de los países dependientes y coloniales como los enemigos fundamentales del proletariado, es sustituida por otra de signo contrario que alentaba la formación de amplios frentes de lucha contra el fascismo y el imperialismo (esto último por lo menos en el período que va de 1935 a 1939). Esta modificación de la línea política, que se gesta durante el año 1934 y queda impuesta como línea oficial en el VII Congreso de la Internacional Comunista, en julio de 1935, en el caso particular del Perú implicaba, como es lógico, una modificación también radical de la caracterización del APRA en cuanto movimiento expresivo de la pequeña burguesía y de vastos sectores populares peruanos. Si desde la fundación del Partido Comunista del Perú el aprismo había sido definido como una especie de fascismo criollo, o “aprofascismo”, según la designación utilizada desde 1931, en adelante

se iniciaba un período donde la unidad entre apristas y comunistas era concebida por estos últimos como el núcleo generador de una conjunción bastante más amplia de las fuerzas populares y democráticas peruanas. Y, en tal sentido, es la propia dirección comunista, y con la firma de su secretario general, Eudocio Ravines, la que da el paso inicial proponiendo en una Carta Abierta a Haya de la Torre la constitución de un frente nacional libertador con base en la unidad de acción de apristas y comunistas.

La polémica Cox-Vargas resulta por esto bastante ilustrativa por cuanto demuestra hasta qué punto la modificación estratégica intentada por la dirección de la Comintern había sido comprendida en todas sus implicancias por los comunistas peruanos. Si dejamos de lado el campo específico del debate sobre el significado real del pensamiento de Mariátegui y nos detenemos en el análisis del único texto de Vargas (s.d.), publicado como folleto aparte por la Editorial Claridad y que reproducimos con algunos cortes en nuestra recopilación, resulta evidente que más allá de las modificaciones de los planteos políticos coyunturales, en el fondo los comunistas peruanos siguen manteniendo una concepción prácticamente inmodificada de la realidad de su país y de la naturaleza del movimiento aprista. Esta identidad visceral, por decirlo de alguna manera, se expresa no solo en la argumentación utilizada en la disputa, sino también y fundamentalmente en un estilo de razonamiento, en una forma de pensar que concibe al discurso comunista como el único verdadero. En última instancia, Vargas no hace sino reafirmar la permanencia de una visión profundamente sectaria frente a los movimientos nacionalistas de origen pequeñoburgués o a movimientos aun más indefinibles desde el punto de vista de clase y dirigidos por la *intelligentzia* radicalizada del mundo dependiente y colonial. La actitud excluyente y competitiva que caracterizó a la primera época de los comunistas peruanos no constituyó para Vargas un gravísimo error teórico y político, sino que fue una etapa necesaria para la afirmación del Partido Comunista como un organismo de clase del proletariado peruano. La nueva línea de unidad no es el resultado de un cuestionamiento interno, de un proceso autocrítico que ayudara al partido a salir de su infantilismo sectario inicial, sino la adecuación a un cambio operado en

el mundo, en el continente y en el país. La continuidad de la concepción ideológica, política y estratégica del partido se mantiene como un dato; la percepción de la realidad, el estilo de razonamiento y la forma de hacer la política siguen siempre idénticos a sí mismos. En la trama estructural de la historia nada nuevo ha ocurrido. En última instancia, el VII Congreso no es otra cosa que la prosecución casi lineal del VI, aunque, claro está, adaptado a las nuevas circunstancias. El complejo problema no solo historiográfico, sino fundamentalmente político e ideológico, de la relación entre “continuidad” y “ruptura” en la acción teórica y práctica del movimiento obrero y socialista, que el marxismo ha concebido como un campo siempre problemático en virtud de la permanente necesidad de la teoría de dar cuentas de la confrontación del movimiento con la realidad, queda por completo ocluido en virtud de un razonamiento basado en la percepción de la teoría y del movimiento como siempre idénticos a sí mismos. Es por eso que la realidad queda siempre degradada a la condición de “anécdota”, o de elemento de confirmación de la verdad de aquellos. ¡Y pensar que una concepción tan verdaderamente “idealista” de la historia se autodefine pomposamente como la concepción “materialista” y “científica” de la historia y de la sociedad!⁸¹

Las consecuencias en el plano del debate político de una posición semejante resultan previsibles y aparecen con nitidez en los textos de Vargas. Frente a las tentativas de Cox por demostrar la presencia en el razonamiento de Mariátegui de una flagrante contradicción entre su análisis de la realidad peruana hecho en los 7 *ensayos* y su propuesta de formación

81. Una demostración bastante ilustrativa de las limitaciones de la actual historiografía soviética aplicada al estudio de la Internacional Comunista, es la ofrecida por el reciente volumen preparado por el Instituto de Marxismo-Leninismo anexo al Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética (1969). Esta obra, que representa la primera tentativa de escribir una historia orgánica y documentada de la Comintern, tiene el grave defecto de superponer al movimiento real de la clase obrera un cuerpo de doctrinas fijo y cristalizado, el “marxismo-leninismo”, de modo tal que los hechos y situaciones son interpretados en términos de aproximación o no a dicho esquema. Es así como las directivas de la Comintern son consideradas siempre correctas y los “errores” derivan exclusivamente de su mala interpretación o de su incorrecta aplicación. Hay que reconocer, sin embargo, que a diferencia de obras anteriores que seguían el lamentable criterio de no citar nunca el origen de la documentación utilizada, la presente contiene referencias puntuales y precisas al material de archivo empleado, lo cual tiene una importancia fundamental para el análisis de algunos períodos decisivos de la historia de la Comintern, como es el caso concreto de la etapa preparatoria del viraje del VII Congreso, desde fines de 1933 a mediados de 1935.

de un partido socialista y no comunista –lo cual remitía, como recordaba el propio Cox, al oscuro y controvertido problema de las relaciones de Mariátegui con la Internacional Comunista–, la respuesta de Vargas soslaya por completo el asunto. Cuando Cox recuerda, y con razón, los estrechos lazos que unían a Mariátegui con las figuras más destacadas del movimiento aprista, Vargas se encarga de demostrar, con profusión de citas, que ello ocurrió en una etapa anterior en la evolución intelectual y política y que su transformación en marxista debía apartarlo necesariamente de un movimiento “nacionalista reaccionario” como era el APRA. De tal modo, desde 1924 a 1929 se habría operado en Mariátegui una “evolución natural” que lo llevó del error del aprismo a la verdad del marxismo, lo cual contradice de hecho las propias afirmaciones de Mariátegui que indican que fue ya desde 1923 cuando inició su “trabajo de investigación de la realidad nacional, conforme al método marxista”.

Separadas así las ideas en “malas” y “buenas”, todo el complejo proceso dialéctico de interpenetración de las ideas marxistas con las tradiciones revolucionarias del radicalismo político del movimiento social peruano, que era el terreno común que homogeneizaba a la *intelligentzia* emergente del sacudimiento de la Reforma Universitaria, se desvanece y es sustituido por un estrecho *canon* interpretativo basado en ideas que se excluyen mutuamente. El análisis de las raíces sociales de una amalgama de filones ideológicos y culturales, tan singular como para unificar en una problemática única a fuerzas destinadas a enfrentarse violentamente pocos años después, el porqué de la constitución de un terreno ideológico común desaparece absorbido por la reconstrucción de una historia basada en un “antes” y un “después”. El hecho de que el aprismo se pensara a sí mismo como una aplicación del método marxista al estudio de la realidad nacional, según una formulación semejante a la de Mariátegui, solo debía ser interpretado como una demostración más de su perfidia, de su propósito de confundir a las masas populares que buscaban en el marxismo el instrumento teórico de su liberación.

De todas maneras, quedaba sin explicación el fenómeno histórico-social del aprismo, es decir el hecho singular de que lo que se consideraba en “etapa de liquidación total” en 1929 demostrara ser en 1935 un movimiento político de una envergadura tal como para ser capaz de

movilizar a “cientos de miles de trabajadores manuales e intelectuales”. Dicho de otro modo, el que una concepción errónea e inadecuada como el aprismo pudiera afirmarse tan consistentemente en la realidad peruana, y hasta latinoamericana, un hecho tan enigmático o difícil de explicar como este no parecía quebrantar en modo alguno las certezas de Vargas. En tal sentido, bien hacía Cox (s.d.) en recordarle las palabras de su maestro cuando afirmaba que “nada importa, en la historia, el valor abstracto de una idea. Lo que importa es su valor concreto. Sobre todo para nuestra América, que tanto ha menester de ideales concretos”.

La escisión provocada por Mariátegui en el interior del genérico e indistinto universo aprista (escisión a la que Haya de la Torre contribuyó decisivamente con su propuesta de transformación del movimiento en partido) fue, según Cox, esencialmente política antes que ideológica, y giró en torno al problema de la naturaleza de la organización política vertebradora y unificadora de la lucha de las masas populares peruanas. En nuestra opinión, es este un señalamiento de fundamental importancia para abordar el nudo problemático de una controversia tan cargada de implícitos como fue la que enfrentó a apristas y comunistas desde fines de la década del veinte. Recordemos nuevamente que el terreno común de definición era en un comienzo la profesión de fe marxista, y que si los apristas reivindicaban como suya la figura de Mariátegui, no obstante puntualizar las diferencias que los separaban, lo hacían desde una posición que calificaban de “marxista creadora”. De allí que en la conclusión de su respuesta a Vargas, Cox destaque los “fundamentos marxistas del aprismo” y esboce la idea de un Mariátegui inconsecuente consigo mismo, con su profesión de fe de un marxismo siempre renovado y en condiciones de aplicarse creadoramente a “aquellas fases del proceso económico que Marx no previó”.

Dichos “fundamentos” se podían percibir fácilmente por cuanto los apristas (s.d.) reconocían y aceptaban del marxismo “la interpretación económica de la historia (sic), la lucha de clases y el análisis del capital”. Recalca Cox (s.d.):

El aprismo niega la posibilidad de la dictadura del proletariado que no puede ser efectiva en países de industrialismo incipiente y en

donde la clase obrera es rudimentaria y no ha llegado a la madurez para abolir de un golpe la explotación del hombre por el hombre, imponer la justicia social, el socialismo en una palabra. Y, en segunda instancia, aprovechar las lecciones del marxismo cuando enfoca la realidad latinoamericana desde el ángulo de la interpretación económica y propone la planificación de la economía y la formación de un Estado, nuevo en su estructura, que controlen e integren las masas productoras, quitándole su dominio a la casta feudal-latifundista.

Pero son precisamente estas consideraciones, que objetivamente constituían un elemento poderoso de aproximación entre apristas y comunistas, las que se empeñan en ocultar o soslayar la reflexión de Vargas. Años después, en 1943, otro dirigente comunista peruano, Moisés Arroyo Posadas, lo reconocerá explícitamente en un artículo sobre Mariátegui que reproducimos en la segunda sección de este volumen. Y dice Arroyo Posadas refiriéndose a una obra publicada por Haya de la Torre en 1927, que constituyó desde entonces el blanco preferido de los ataques comunistas⁸²:

El libro, que es recopilación de cartas y proclamas del señor Haya de la Torre y que se llama *Por la emancipación de América Latina*, contiene afirmaciones antifeudales y antimperialistas que, por más que hayan sido simples lucubraciones verbales del referido señor, *podrían servir en un futuro inmediato para los efectos de la política de alianzas y de frente único* (Posadas, s.d.; énfasis nuestro).

82. Fue precisamente la publicación de su libro *Por la emancipación de América Latina* lo que motivó el comienzo de la polémica pública entre el Buró Sudamericano de la Internacional Comunista y Haya de la Torre. Ya la carta dirigida por Haya a los estudiantes de La Plata (incluida en ese volumen) había merecido una crítica de la Internacional, órgano oficial del Partido Comunista de la Argentina. Apenas publicado el libro, el 15 de agosto de 1927, *La Correspondencia Sudamericana*, revista quincenal del Secretariado Sudamericano de la Comintern, publica un extenso editorial titulado “¿Contra el Partido Comunista?” en el que critica duramente las posiciones defendidas por Haya de la Torre en su libro. El editorial concluye denunciando al APRA como “forma orgánica de una desviación de derecha, que comporta una concepción pequeño-burguesa y que constituye una concesión que se hace a los elementos antimperialistas no revolucionarios”. (PCA, 1927, p. 5).

Aquello que los comunistas estaban dispuestos a reconocer “positivamente” y hasta admitir como parte importante de la plataforma unitaria de lucha de la izquierda peruana en 1943, constituía precisamente el cuerpo de ideas que desde 1927 habían considerado y por tanto combatido como el enemigo fundamental de la revolución. La mayor flexibilidad en la consideración de las posiciones ideológicas y de las elaboraciones teóricas de fuerzas políticas distintas de las comunistas no derivaba, sin embargo, de una reflexión crítica de un pasado tan lleno de incomprensiones y sectarismo, de un reexamen de la responsabilidad fundamental que le cupo a la Internacional Comunista en la orientación impresa al Partido Comunista del Perú desde el mismo momento de su fundación. Es verdad que en la década del cuarenta la organización es propensa a reconocer la existencia de errores y de sectarismos, fundamentalmente en la política de alianzas, pero bien vale la pena recordar que en mayo de 1942 la Internacional Comunista ha expulsado de sus filas al ejecutor de su política en Perú.

La reflexión crítica de los comunistas peruanos no estaba expresando entonces un cuestionamiento radical de sus posiciones en la década del treinta, ni tratando de indagar de qué manera estas derivaban de la línea general de la Comintern; la quiebra del grupo dirigente les daba la posibilidad de reabsorber el viraje browderista dentro de la “continuidad” de una línea de la Comintern desvirtuada en el Perú por el “radicalismo infantil” de Eudocio Ravines, “de su irresponsabilidad de aventurero y de la influencia que sobre él ejercía el traidor trotskista Sinani”⁸³, según señala Jorge del Prado (1946) en su artículo.

83. Observamos aquí cómo Del Prado manipula los hechos para descargar a la Comintern de sus responsabilidades en la aplicación de la línea del “social-fascismo” en América Latina. El “radicalismo infantil” de Ravines, antes que constituir una nota distintiva de su personalidad intelectual y política, o ser el resultado de la influencia ejercida sobre él por el “traidor trotskista Sinani”, es la expresión del tipo de mentalidad que caracterizaba a la militancia comunista en el período que va del VI al VII Congreso de la Comintern. Para convencerse de esto basta con leer las publicaciones de la época. La manipulación de los hechos resulta de convertir en un mero provocador a un hombre como Sinani, que en esta etapa era precisamente el dirigente del buró latinoamericano que desde Moscú orientaba, dirigía y controlaba las actividades de las secciones de la Internacional Comunista en nuestro continente. Acusado de trotskista, cayó víctima de las purgas efectuadas en la Unión Soviética luego del asesinato de Kirov, en 1934. De los pocos datos sobre su figura de que disponemos, deducimos que la acusación fue un simple pretexto para deshacerse de uno de los miembros de una vasta e informe corriente política que cuestionaba la direc-

Es interesante observar cómo no solo en el trabajo de Del Prado que acabamos de citar, sino fundamentalmente en los artículos de los investigadores soviéticos que incluimos, prevalece una interpretación que, si bien reconoce los elementos nuevos incorporados por el VII Congreso de la Internacional Comunista, se esfuerza por establecer una relación de ininterrumpida continuidad con la política precedente de la IC. Las limitaciones de una interpretación semejante aplicada al “caso Mariátegui” se ponen claramente de manifiesto en dichos artículos. De un modo u otro, todos ellos rehúsan establecer una vinculación forzosa entre las directivas del VI Congreso de la IC –basadas en la teoría del “tercer período”, del “socialfascismo” y de la política de “clase contra clase”– y la campaña contra el “mariateguismo” lanzada por el Buró Sudamericano de la IC desde 1930 a 1934. La lucha contra el legado revolucionario de Mariátegui, según sus interpretaciones, habría sido iniciada por un grupo al que designan genéricamente como los “dogmáticos” y cuyo más ferviente representante habría sido Eudocio Ravines. Protegido por la cobertura que le prestaba una línea política de la Comintern, que nunca es sometida a crítica –ni tampoco a análisis–, este grupo habría utilizado el poder que detentaba para imponer sus concepciones sectarias y liquidadoras. ¿Quiénes componían este grupo, aparte de Ravines? ¿Cómo pudo controlar la actividad de los partidos comunistas latinoamericanos en una etapa en que fue decisiva la centralización orgánica y política de las secciones nacionales por el Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista? ¿Por qué razones y en virtud de qué circunstancias un personaje de las características de Ravines pudo tener semejante predicamento en el Buró Sudamericano y en el Comité Ejecutivo? ¿Cuál es la explicación de la demora en repudiar la acción de Ravines (de 1942), cuando, según Korionov (s.d.), las calumnias levantadas contra Mariátegui ya habían sido “repudiadas en el

ción de Stalin, y que reconocía en Kirov su más enérgico representante. Es sugestiva al respecto la recuperación de su figura como historiador en el ensayo bibliográfico de M. S. Alperovich (1976, p. 49). Un relato bastante puntual, aunque no podemos precisar hasta qué punto distorsionado, del proceso contra Sinani, puede verse en el capítulo “Catártica stalinista” del libro de Ravines (1974, pp. 233-241). Sinani publicó diversos trabajos sobre temas históricos y políticos latinoamericanos tanto en *La Correspondencia Internacional*, como en *La Internacional Comunista*, que eran los órganos oficiales de la Comintern, y circuló profusamente por nuestros países un folleto suyo dedicado a *La rivalidad entre Estados Unidos e Inglaterra y los conflictos armados en la América del Sur* (Sinani, 1933).

período de la preparación y celebración del VII Congreso de la Internacional Comunista”? ¿Por qué, si esto es así, Miroshevski aun en 1941 seguía criticando a Mariátegui por sus desviaciones “populistas”? ¿Hasta qué punto es correcto eximir a la Comintern de la responsabilidad fundamental por un juicio extremadamente crítico sobre Mariátegui si innumerables documentos oficiales demuestran lo contrario?⁸⁴ Es inútil buscar una respuesta coherente a esta multiplicidad de interrogantes que, de hecho, cuestionan una línea interpretativa aún predominante en la historiografía soviética de la III Internacional. A menos que seamos lo suficientemente ingenuos para aceptar la pueril explicación que ofrece Jorge del Prado, basada en la presunta ingenuidad teórica y política de la dirección de la Comintern. Veamos un ejemplo. Tratando de explicar a sus camaradas cómo pudo ocurrir que una historiografía basada en la aplicación de criterios científicos al estudio de la historia pudiera interpretar de manera tan errónea las ideas de Mariátegui, como fue el caso de Miroshevski, Del Prado (1946) anota lo siguiente:

No es de extrañar, por eso, camaradas, que sobre la base del insuficiente conocimiento de su obra escrita y de la falsa información sobre su militancia política, recogida, seguramente, a través de Ravines cuando este renegado estuvo en la URSS, el escritor soviético Miroshevski, en un interesante estudio que tiene el mérito indudable de estudiar la historia social de nuestro país, cogiendo fragmentariamente (como él mismo lo advierte) algunos aspectos de la obra escrita por Mariátegui, señala en ellas una tendencia populista.

84. Veamos uno de esos documentos, de importancia excepcional porque forma parte nada menos que del informe del Comité Ejecutivo de la Comintern sobre la situación ideológica, política y organizativa de cada una de sus secciones nacionales, con motivo de la próxima realización del VII Congreso. En la parte dedicada a Perú anota lo siguiente: “El lado fuerte del Partido Comunista peruano reside en que la formación de sus cuadros se opera en lucha tenaz contra el APRA y contra los restos de mariateguismo. Mariátegui (fallecido en 1930), a quien le cabe un lugar sobresaliente en la historia del movimiento revolucionario peruano, no pudo librarse íntegramente de los restos de su pasado aprista. Vaciló en la cuestión de la creación del partido comunista como partido de clase del proletariado y no comprendió del todo su significación. Conservó su ilusión sobre el papel revolucionario de la burguesía peruana y subestimó la cuestión nacional indígena, a la que identificaba con la cuestión campesina. En el partido peruano, incluso hasta hoy se hace sentir la presencia de diversos restos de mariateguismo que repercuten en su trabajo práctico” (Comité Ejecutivo de la Comintern, 1935, p. 486).

Es probable que Del Prado no supiera hasta qué punto la posición de Miroshovski expresaba no una visión particular, de un investigador determinado, sino toda una corriente interpretativa de la que Miroshovski fue solamente la figura más conocida. Como indican Semionov y Shulgovski (s.d.), en la década del treinta 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 toda una gama de desviaciones derivadas de aquel: 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. Hay que tener en cuenta, además, que en las décadas del treinta y del cuarenta la acusación de “populistas” no era pequeña cosa en el universo comunista. Después de “trotskista” era sin duda la acusación más infamante. 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, por el privilegiamiento obrerista del proletariado, por la trasposición al terreno de la historiografía de las tesis que consideraban a los sectores intermedios, y en ellos incluidas hasta las masas rurales, como enemigos del comunismo y de la revolución; en una época de feroz autoritarismo como esa, 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. Como señala Franco Venturi (1975, p. 52) en su bellissimo libro sobre los populistas rusos,

[...] persuadido como estaba [Stalin] de que los populistas debían ser abandonados al silencio, tenía igualmente la firme convicción de que las únicas revoluciones campesinas aceptables eran las que se realizaban desde arriba. La situación en que se hallaba el campo ruso tras la colectivización de 1920 no invitaba a estudiar de cerca las rebeliones, las revueltas que acompañaron y siguieron a la reforma de 1861. Se acabó pronto llegando a una de esas típicas situaciones

disociadas y contradictorias que abundan en la vida mental de la Unión Soviética. Por una parte, el motor de las reformas fueron los campesinos rebeldes, y por otra, era mejor no observar muy de cerca esos movimientos aldeanos. El mito revolucionario se cernía sobre la realidad sin iluminarla ni penetrar en ella⁸⁵.

Si bien en los inicios de la década del treinta, y con motivo de la colectivización de los campesinos entonces en curso, se suscita en la Unión Soviética el más interesante debate historiográfico, político e ideológico sobre el papel del populismo y su vinculación con la historia rusa, pocos años después, entre 1935 y 1936, había desaparecido todo rastro de la discusión. La causa principal, o al menos la más evidente y clara, según Venturi, fue la voluntad de Stalin de evitar por todos los medios posibles que volviera a hablarse de revolucionarios capaces de servirse de bombas y pistolas, de realizar acciones de guerrilla y golpes de mano. Como explicó Stalin a Zhdanov⁸⁶, y como repitió este el 25 de febrero de 1935 al Comité urbano de Leningrado del Partido Comunista: “Si educamos a nuestros jóvenes como a los hombres de la *Narodnaia Volia*, criaremos terroristas” (citado en Venturi, 1975, p. 76). Las medidas de seguridad

85. Sobre el “redescubrimiento” por parte de la historiografía soviética actual, del movimiento populista como una corriente con una unidad propia y una continuidad que expresaba la experiencia más formidable de fusión de las masas populares con la *intelligentzia* revolucionaria rusa del siglo pasado, véase la “Introducción” de Venturi a la segunda edición italiana de su libro, incluida en la edición española que citamos (Venturi, 1975, pp. 9-75). El autor señala con acierto que la manifiesta necesidad que sienten los historiadores soviéticos de volver sus miradas sobre la experiencia del populismo revolucionario, es porque de una manera u otra encuentran en ella una serie de puntos problemáticos aún no resueltos, tales como la relación entre democracia y socialismo, *intelligentzia* y pueblo, desarrollo retrasado o acelerado de la economía, Estado y participación popular, etc. Para Venturi, la meta obligada del renovado interés por el populismo es siempre la comparación histórica con el marxismo, y en tal sentido concluye su introducción con una afirmación que suscribimos totalmente. Si en su comparación histórica con el populismo el marxismo se ve obligado a llegar a la conclusión de que en dicho movimiento ya están planteados *in nuce* una cantidad de problemas aún irresueltos, en las sociedades en transición, debe comprender también “que el pensamiento y el movimiento socialistas, en toda Europa, de dos siglos a esta parte, son demasiado variados y ricos para poder ser monopolizados por una única corriente, aunque esta sea el marxismo, y que todo intento de establecer en el ámbito del socialismo una corriente llamada científica y considerada como auténtica –contrapuesta a las otras, utópicas y falaces– no solo es históricamente erróneo, sino que acaba llevando a una voluntaria mutilación y distorsión de la totalidad del pensamiento socialista” (ídem, 1975, p. 75). Sobre este tema, véanse también el libro de la investigadora soviética V. A. Tvardovskaia (1978) y en especial el prólogo, redactado por M. I. Gafter.

86. Las afirmaciones de Zhdanov fueron extraídas de los archivos citados por M. G. Sedov (1965, p. 257).

adoptadas por Stalin afectaron tanto a los muertos como a los vivos, y se aplicaron con idéntica crueldad contra el recuerdo del populismo revolucionario y contra los historiadores y eruditos que se habían ocupado de él. [...] La teoría oficial fue expresada por E. Yaroslavski, que en 1937 se dirigía a las nuevas generaciones diciéndoles que “los jóvenes miembros del partido y del Konsomol no siempre saben, ni valoran suficientemente, el significado de la lucha que nuestro partido libró durante decenios, superando la influencia del populismo, contra este, aniquilándolo como el peor enemigo del marxismo y de la causa entera del proletariado” (ídem, 1975, p. 11-12).

Fueron entonces necesidades políticas inmediatas las que condujeron a efectuar, a mediados de los años treinta, tan violento corte realizado en el tejido histórico de Rusia, que en virtud de la hegemonía cultural e ideológica del PCUS sobre la Internacional Comunista, y por ende sobre todos los partidos comunistas del mundo, inevitablemente debía convertirse en *canon* interpretativo de otras realidades nacionales, caracterizadas por un fuerte componente campesino y por densos movimientos intelectuales vinculados al mundo rural. Tal es lo que ocurrió, por ejemplo, con China y con el grupo dirigente maoísta, fuertemente criticado en la dirección de la Comintern por sus desviaciones campesinistas, y por tanto “populistas”. Y fue solamente debido a circunstancias tan especiales como la derrota del movimiento revolucionario en las ciudades y la relativa “autonomía” frente a la Comintern del grupo maoísta, lo que permitió a Mao conquistar la dirección total del Partido a comienzos de 1935⁸⁷.

La condena del populismo encubría en realidad la negación de toda posibilidad subversiva y revolucionaria de movimientos ideológicos y políticos de las masas populares que no fueran dirigidos directamente por

87. En enero de 1935 se reunió en Tsunyi, en las montañas de la provincia de Kueichow, el Buró Político Ampliado del PCCh que, luego de ásperas discusiones, resolvió elegir a Mao Tse-tung presidente del partido, a la cabeza de un nuevo grupo dirigente compuesto por sus más fieles compañeros de armas y de ideas. Desde entonces Mao se convierte en el jefe de los comunistas chinos y la Internacional Comunista queda de hecho marginada del proceso. Los hombres que defendían su política en la dirección del Partido Comunista chino vuelven a Moscú o son relegados a un segundo plano. Uno de los que regresan a Moscú es precisamente Van Min, informante en el VII Congreso de la IC de los problemas del mundo colonial.

los comunistas. De este modo gravitaba negativamente sobre una estrategia política derivada del III Congreso de la Internacional Comunista que, no obstante el tinte fuertemente sectario de sus elaboraciones, mantenía abierto el camino del entronque del movimiento comunista con el movimiento nacional (en los países dependientes y coloniales) y con el populismo rural de los países centro y sud europeos. Al establecer una relación de discontinuidad entre el movimiento comunista y los movimientos sociales que precedieron la constitución de aquella formación política, contribuyeron a romper los lazos ideológicos, políticos y culturales que los vinculaban con las realidades nacionales y que podían permitirles convertirse en una expresión originaria de ellas, antes que ser la expresión de una doctrina “externa” y por tanto “impuesta” a las formaciones nacionales siempre históricamente concretas.

Las consecuencias de un planteo que supone consciente o inconscientemente una concepción en términos de “discontinuidad” de las relaciones entre el movimiento revolucionario marxista y la historia “nacional”⁸⁸ son fácilmente deducibles, no solo por razones de lógica del discurso sino también porque se encarnaron en la realidad determinando actitudes y comportamientos que contribuyeron poderosamente a aislar a los comunistas de las fuerzas sociales y políticas potencial o efectivamente comprometidas en las transformaciones revolucionarias. En primer lugar, condujeron a excluir por principio toda búsqueda original basada en el estado social del país y no a partir de doctrinas sectarias⁸⁹. La revolución fue vista más en términos de *modelos* a aplicar que

88. Y decimos “inconscientemente” porque muchas veces la *continuidad* de un proceso es afirmada solo de manera retórica y artificial, como aclara Venturi (1975, p. 10) para el caso de los populistas rusos, de modo tal que existe a condición de estar vaciada de contenido. Movimientos que, no obstante sus articulaciones propias y sus diferencias de matices, conservaban una unidad interna son desagregados en sus elementos componentes separando a los malos de los buenos, “haciendo caer el silencio y la sombra sobre los primeros y confundiendo a los otros en la forzosa e indistinta claridad de los paraísos ideológicos” (idem, 1975, p. 11).

89. Siempre es bueno recordar lo que escribía Engels (1872/1976) al italiano G. Bovio: “En el movimiento de la clase obrera, según mi opinión, las *verdaderas* ideas nacionales, es decir correspondientes a los hechos económicos, industriales y agrícolas, que rigen la respectiva nación, son siempre al mismo tiempo las verdaderas ideas *internacionales*. La emancipación del campesinado italiano no se cumplirá bajo la misma forma que la del obrero de fábrica inglés; pero cuanto más uno y otro comprendan la forma propia de sus condiciones, más la comprenderán en la sustancia”.

de “caminos nacionales” a recorrer, y fue característico de todo un período iniciado en el VI Congreso (1928) concebir a las revoluciones como la aplicación del modelo de los soviets. Aunque el VII Congreso (1935) abandonó de hecho esta consigna, en ningún momento fue sustituida por una reconsideración teórica y práctica que privilegiara el reconocimiento de las estructuras nacionales como punto de partida de toda elaboración estratégica (lo cual constituye, sin duda, el límite supremo de un viraje que tuvo no obstante tanta importancia para la superación del radicalismo infantil que caracterizaba en gran medida la acción militante de los comunistas). En segundo lugar, condujo a menospreciar la potencialidad revolucionaria del mundo rural, degradado a la condición de zonas de “atraso” cuyos movimientos sociales de características “pre políticas” solo podían ser utilizados para cuestionar la estabilidad del sistema o, mejor dicho, del gobierno. Sin capacidad de inserción autónoma en la lucha por la gestación de nuevas formaciones estatales revolucionarias, el mundo rural debía cumplir una mera función disruptiva, dentro de una concepción que mantenía sin modificar la idea de una *ciudad* siempre progresiva y de una campaña siempre atrasada. En tercer lugar, degradado el mundo rural a la condición de mundo atrasado y sin potencial histórico, los comunistas debían lógicamente luchar por la destrucción ideológica y política de todas aquellas formaciones intelectuales que pugnaban por homogeneizar y autonomizar los movimientos rurales (regionalistas, indigenistas o campesinistas) emergentes del proceso de descomposición de las sociedades provocado por el desarrollo capitalista.

Por todas estas razones, debemos descartar la intervención dada por Del Prado (1946) de la campaña iniciada por ciertos historiadores soviéticos y por la Internacional Comunista contra el “populismo” mariateguano. Más aún si consideramos que V. M. Miroshevski no era simplemente un historiador reconocido en el mundo intelectual soviético, ni la figura más destacada de los investigadores aplicados al estudio de la historia latinoamericana, sino también, y quizás fundamentalmente, un asesor de primera línea en el Buró Latinoamericano de la Comintern⁹⁰,

90. Es lo que se deduce de las memorias de Ravines (1974, p. 244): “[...] Manuilski convocó a una ‘confe-

todo lo cual no puede de ninguna manera sorprendernos si tenemos en cuenta la relación estrecha –diríamos prácticamente de supeditación– que establecía el Partido Comunista de la Unión Soviética entre las ciencias históricas y las elaboraciones políticas.

IV

La acusación de “populista” lanzada contra Mariátegui lleva una carga infamante y cumple una función política precisa: la de clausurar una temática subyacente en las elaboraciones estratégicas y tácticas de los partidos comunistas de los países no europeos en los años veinte, temática que los vinculaba a 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 mucho tiempo antes en Europa occidental, la comuna rural, pudiera eludir el capitalismo y pasar directamente a formas socialistas de vida y de producción⁹¹. Este Marx, como es obvio, no pudo ser conocido por Mariátegui, puesto que los borradores, apuntes y cartas en los que abordaba el problema de la comuna rusa fueron publicados recién a partir de 1926 y en revistas científicas de circulación muy limitada, al alcance solamente de

rencia estrecha’ a la que solo asistimos cinco dirigentes latinoamericanos: Prestes, Rodolfo Ghioldi, Blas Roca, Da Silva y yo. Participaron en las reuniones secretas, además de Manuilski y de Dimitrov, Guralski, Kuusinen, Motilev, Miroshevski y el ‘camarada Grinkov’, el profesor de arte militar que dirigía los cursos en una academia especial sobre métodos de sabotaje, de ataque y defensa, de lucha callejera, de asalto a cuarteles, líneas férreas, depósitos de armas, víveres, etcétera”. Además, y es otro elemento en favor de nuestra hipótesis, Miroshevski escribía en el órgano teórico oficial, *La Internacional Comunista*.

91. Véase al respecto la carta de la por ese entonces populista Vera Zasúlich a Marx y la respuesta de Marx en Marx y Engels (1881/1980). Para responder a la pregunta de su corresponsal sobre el destino futuro del capitalismo en Rusia, Marx (1926, pp. 309-342) preparó un borrador más o menos extenso sobre el particular, que no llegó a completar ni enviar y que permaneció desconocido hasta que lo publicó el *Marx-Engels Archiv* de Frankfurt. Diversos otros materiales sobre el tema de la evolución de la economía y de las estructuras agrarias rusas, que demuestran el gran interés que Marx tenía por esa problemática, hasta estos momentos solo han sido publicados en revistas especializadas soviéticas, y en idioma ruso. La bibliografía sobre el asunto es ya bastante extensa, pero sigue siendo sugerente la respuesta intentada por Eric J. Hobsbawm (1976, pp. 5-47) a la pregunta de cuáles habrían sido las razones que impulsaron a Marx a indagar en la posibilidad de existencia de caminos que obviarán los sufrimientos generados por el capitalismo.

un restringido grupo de especialistas. El último escrito conjunto de los dos fundadores del socialismo científico referido precisamente a este problema, el prefacio a la edición rusa del *Manifiesto Comunista* (Marx y Engels, 1882), en la medida en que discrepa con la perspectiva en la que estaba colocado Marx por esa misma época, se supone con buenas razones que, aunque suscrito por Marx, fue redactado exclusivamente por Engels, quien tendía más bien a privilegiar el papel de la clase obrera europea en la tarea de asegurar la viabilidad de un camino no capitalista para Rusia. Es casi seguro que Mariátegui leyó este texto, así como lo leyeron generaciones íntegras de marxistas; sin embargo, no es de su lectura de donde Mariátegui podía derivar ciertas opiniones sobre la comunidad indígena peruana factibles de ser calificadas de “populistas” por la ortodoxia soviética. Es posible afirmar que Mariátegui no pudo tener del populismo otro conocimiento que el que pudiera extraerse de la literatura anarquista, y de la testimonial y folletinesca con que los editores españoles inundaron el mercado latinoamericano desde fines del siglo pasado. A lo cual habría que agregar, sin poder precisarlo demasiado, la eventual lectura de algunos de los escritos polémicos de Lenin sobre el tema⁹².

No creemos entonces que haya sido la lectura del Marx liberado de las mallas del eurocentrismo, ni las elaboraciones hasta cierto punto tercermundistas de la Comintern del período bujariniano, ni siquiera la experiencia italiana, de la que solo asimiló curiosamente su costado capitalista moderno representado por el Norte industrial⁹³, lo que im-

92. Según el registro de los libros de la biblioteca particular de Mariátegui laboriosamente elaborado por Harry E. Vanden (1975), la única recopilación de obras de Lenin que probablemente incluyera algunos de sus escritos contra el populismo es el Tomo I de *Pages Choisies (1895- 1904)* editado en París (Lenin, 1930), es decir varios años después de que las posiciones de Mariátegui sobre la comunidad agraria peruana ya habían sido elaboradas. En su biblioteca figuraban también algunos tomos de *Oeuvres Completes* de Editions Sociales Internationales, editadas en París (Lenin, 1928). Pero debemos recordar que esta edición nunca se completó y que solo se publicaron pocos volúmenes, ninguno de ellos sobre los primeros escritos. Vanden indica que es probable que otros trabajos de Lenin pudieron haber sido extraídos de la biblioteca de Mariátegui, pero esto es solo una presunción.

93. Como señala Delogu (1973, p. LXX), Mariátegui conoció una Italia bien determinada geográficamente: aquel territorio que desde Roma hacia el norte “se desanuda, antes que distenderse, por Siena, Florencia, Génova, Turín, Milán, Venecia. Una Italia que más que cuerpo y sustancia parece tener articulaciones, puntos de conjunción y de anudamiento, coincidencias y contradicciones”. La Italia fuertemente

pulsó a Mariátegui a buscar en las primitivas civilizaciones autóctonas las raíces de un socialismo primigenio que la clase obrera peruana debía tener por misión realizar en las nuevas condiciones del Perú capitalista. Todos estos elementos, que Mariátegui sintetizó quizás en su expresión de “la ciencia europea” y que tuvieron en la Revolución Rusa el núcleo político de homogeneización, pudieron ser refundidos en una visión de la singularidad nacional porque fueron filtrados por la fulgurante presencia en la realidad latinoamericana de los años veinte de dos grandes experiencias histórico-sociales que sacudieron a las masas populares del continente: las revoluciones china y mexicana. Precedidas por las repercusiones de la Revolución de Octubre y por ese verdadero movimiento de reforma intelectual y moral, en sentido gramsciano, que fue la Reforma Universitaria, las experiencias transformadoras de dos países rurales de las magnitudes de China y de México provocaron una revolución tal en las mentes de la *intelligentzia* latinoamericana que iniciaron una nueva época en la historia de nuestros pueblos. Sin tener de ello una conciencia totalmente lúcida, los intelectuales latinoamericanos iniciaban, varias décadas después de la experiencia populista rusa,

tensionada entre centralismo y regionalismo, entre Norte y Sur, entre campo y ciudad, entre industria y agricultura, entre desarrollo y subdesarrollo, aparece en Mariátegui siempre mediada a nivel político y, dada también la naturaleza del mediador, todas estas contradicciones, son “esfumadas, atenuadas y de algún modo, aunque solo sea a través del silencio, mistificadas”. A ese provinciano en franca ruptura con su pasado de literato inficionado de decadentismo y de bizantinismo finiseculares que fue el joven Mariátegui, el deslumbramiento ante el sincretismo cultural grecorromano no le impidió advertir los signos indudables de consunción, arrastrado por la caída de la democracia liberal. Pero, impresionado por el mundo fabril y por la nueva clase social que en su interior maduraba (no por casualidad al escribir sobre el sentido ético del marxismo transcribe una extensa cita donde su admirado Gobetti relata la emoción que sintió al conocer por primera vez el interior de las usinas Fiat y encontrarse con una masa de trabajadores con “una actitud de dominio, una seguridad sin pose, un desprecio por todo tipo de diletantismo”), Mariátegui no vio esa Italia subyacente, esa Italia meridional e “indígena” con la que debería haber tenido un mayor sentido de afinidad. La temática del “atraso”, que está en el centro de su reflexión de los años 1926-1928, no emerge en Mariátegui como traducción del “meridionalismo” gramsciano y ordinovista, sino como “descubrimiento” de un mundo ocluido hasta ese entonces de su pensamiento. Mariátegui se aproxima a Gramsci no por lo poco que pudo haber leído y aceptado de él, sino porque frente a una problemática afín tiende a mantener una actitud semejante. Verdad esta que, de ser aceptada, ahorraría a los exégetas muchas elucubraciones gratuitas acerca de su relación con un dirigente político que solo se reveló como un extraordinario teórico marxista más de veinte años después de cuando lo conoció Mariátegui. ¿No resultaría históricamente más plausible afirmar que el Gramsci conocido por Mariátegui es el que Gobetti (1964, pp. 103-107) perfila, con agudeza de ideas y emocionada afección, en *La Rivoluzione Liberale*?

una misma “marcha hacia el pueblo” que habría de convertirlos en la élite dirigente de los movimientos nacionales-populares y revolucionarios modernos. Mariátegui y el grupo que se constituyó en torno a la revista *Amauta* representaron indudablemente la parte más lúcida de ese proceso, tan lúcida como para liberarse de la férrea envoltura de una función intelectual que por el hecho mismo de ejercerla los apartaba del pueblo, y virar sus miradas hacia ese mundo aún inmaduro, pero ya “escindido” y con perfiles propios, de las clases subalternas. Se puede hablar con propiedad de 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 de la adhesión a las luchas de las clases populares. Y este era un hecho totalmente nuevo, por lo menos en la historia de los intelectuales peruanos.

V

Es indudable que en el Perú el universo indígena fue desde el principio de su historia la realidad dominante. Sin embargo, si hay algo que caracteriza a la intelectualidad peruana es haberse constituido a espaldas de esta realidad o, mejor aún, ignorando totalmente su presencia: tan grande era el temor que esta le inspiraba. El recuerdo traumatizante de la rebelión indígena de Tupac Amaru en el Perú colonial, y la convicción implícita de la posibilidad siempre presente de su repetición, fueron factores determinantes del conservadurismo visceral de las clases dominantes y lo que explica el carácter efímero de toda tentativa de cambio basada de algún modo en el apoyo de las masas oprimidas. Como señalan acertadamente Bonilla y Spalding (1972, p. 46), “la reducida acción de los movimientos con participación indígena revela más que la vacilante respuesta de los grupos más bajos de la sociedad, el temor a una revuelta social y la repulsión de los miembros de la sociedad criolla”. El Estado republicano se constituyó sobre bases políticas, ideológicas e institucionales que mantenían inmodificada la herencia colonial y que instauraban de hecho un sistema cuasi medieval de estamentos jerárquicamente organizados. La república política, basada formalmente en la igualdad universal, descansaba de hecho en la convicción de la desigualdad social.

En ese vasto espacio profundamente desarticulado por la guerra de independencia primero, y por la penetración del capitalismo inglés luego, la delimitación del territorio nacional, la formación de la “nación” fue el resultado de la dirección de los sectores más moderados del país andino, animados de un pensamiento político y social que reflejaba la continuidad aun bajo nuevas formas de las estructuras coloniales. La república acabó por ser la sustantivación de un concepto de “nación” y de “patria” vinculado

[...] a la cultura y a la lengua españolas, que en el caso del Perú automáticamente excluía a los indios, es decir a la mayoría de los residentes de un territorio que la independencia convirtió en República del Perú. Por eso los indios, definidos durante la época colonial como una “república” aparte, con sus propias leyes, relaciones y características, ligados a los criollos solamente por el hecho de compartir con ellos la condición de súbditos de la corona española, pasaron a ser ignorados en la nueva república, levantada sobre el modelo de la sociedad criolla (ídem, pp. 62-63).

El hecho de que los indios fueran ignorados por el espíritu público de una sociedad constituida sobre su exclusión, no significó, sin embargo, que su presencia dejara de hacerse sentir con peligrosa constancia en la realidad política y social peruana. La gran insurrección de Huaraz en 1885, dirigida por Atusparia y la de Rumimaqui, en la segunda década de este siglo, son únicamente las expresiones más resonantes de una situación endémica de rebeldía campesina indígena que en la sola región de Puno conoció entre los años 1890 y 1924 más de once sublevaciones. Y no es casual, como anota Robert Paris (s.d.) en su contribución al análisis de los 7 *ensayos* que incluimos en este volumen, que, con la notable excepción de Castro Pozo, la mayoría de los intelectuales que se colocaron en un terreno favorable al mundo indígena provengan de las provincias meridionales del Perú, es decir “particularmente en el caso de la región de Puno, de las zonas en las que, a comienzos de los años veinte, las comunidades indígenas se mantienen todavía intactas”. La larvada y permanente presión indígena sobre una sociedad desintegrada como la

peruana operó durante muchos años como un factor de homogeneización conservadora de las clases dirigentes, contribuyendo al rechazo a la constitución de un bloque agrario absolutamente solidario en la función represiva del movimiento campesino indio. Cuando la derrota frente a Chile en la Guerra del Pacífico provoque una crisis generalizada, crisis ideal y de conciencia que permitirá a los peruanos redescubrir la antes negada realidad de un país invertebrado, de una nación irrealizada, se abrirá en el interior de la intelectualidad peruana una profunda cisura que facilitará la formación de una corriente de opinión favorable al indígena.

La preocupación por ese submundo terrible de explotación, rebeldía y represión ya había aparecido en Manuel González Prada, cuando al regreso de un viaje por el interior del país escribe sus *Baladas peruanas* (González Prada, 1966) en las que por primera vez el exotismo romántico, la utilización del indio como un mero elemento decorativo, cede el lugar a una tentativa de mostrar una realidad social conmovedora. La crisis moral que sacude a la sociedad peruana luego de la derrota y que obliga a preguntarse sobre las causas que la provocaron, permite nuevamente a González Prada proclamar ante la opinión pública peruana que la causa de la debilidad nacional residía precisamente en la negativa de las clases dirigentes a admitir como elemento decisivo de la nacionalidad a las masas indígenas. En su célebre discurso pronunciado en el Politeama, el 28 de julio de 1888, González Prada (1976) proclamará: “Con las muchedumbres libres aunque indisciplinadas de la Revolución, Francia marchó a la victoria; con los ejércitos de indios disciplinados y sin libertad, el Perú irá siempre a la derrota. Si del indio hicimos un siervo, ¿qué patria defenderá? Como el siervo de la Edad Media, solo combatirá por el señor feudal”. El Perú solo puede constituir una nación a condición de asegurar la libertad para todos y principalmente para las masas indígenas:

No forman el verdadero Perú las agrupaciones de criollos y extranjeros que habitan la faja de tierra situada entre el Pacífico y los Andes; la nación está formada por las muchedumbres de indios diseminados en la banda oriental de la cordillera [...]. Cuando

tengamos pueblo sin espíritu de servidumbre, y políticos a la altura del siglo, recuperaremos Arica y Tacna, y entonces y solo entonces marcharemos sobre Iquique y Tarapacá, daremos el golpe decisivo, primero y último (ídem, pp. 44-46).

En la prosa un tanto alambicada y retórica del discurso del Politeama la intelectualidad radicalizada peruana descubrió el “germen del nuevo espíritu nacional” que González Prada (1904) intentó bosquejar con mayor precisión en su inconcluso estudio sobre *Nuestros indios*. Partiendo del criterio de que la cuestión del indio no es un problema racial, que pueda ser resuelto en términos pedagógicos, sino que presupone una transformación económica y social, concluye con la sorprendente afirmación de que deben ser los propios indios los artífices de su libertación social:

Al indio no se le predique humildad y resignación sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? [...] el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores. Todo blanco es, más o menos, un Pizarro, un Valverde o un Areche (ídem, p. 343).

Este ensayo de González Prada (1904) determinó un cambio profundo en la orientación de aquellas capas intelectuales favorables o próximas al mundo indígena, especialmente de los que constituyeron pocos años después, en 1909, la Asociación Pro-Indígena. El hecho de que las posiciones de González Prada encerraran más una protesta que un programa concreto, y que el método de los “proindigenistas” tuviera un fondo humanitario y filantrópico antes que político, no invalidaba la significación y las implicaciones que tenía para la vida de la nación la constitución de un bloque orgánico de intelectuales favorables a una resolución liberal y reformista de la cuestión indígena. Cuando la penetración imperialista y el desarrollo capitalista agudizan las tensiones del mundo rural peruano y aceleran la irrupción de las masas indígenas en la vida nacional, surge desde el interior de aquella corriente el grupo más radical de intelectuales proclive a plantear el problema en términos de “cuestión nacional”. Y es sin duda la vinculación estrecha

con este grupo de “indigenistas” lo que permite a Mariátegui encarar el problema del indio desde el punto de vista original en el que se coloca. Al rehusarse a considerarlo como “cuestión nacional”, Mariátegui rompe con una tradición fuertemente consolidada. Vinculando el problema indígena con el problema de la tierra, es decir con el problema de las relaciones de producción, Mariátegui encuentra en la estructura agraria peruana las raíces del atraso de la nación y las razones de la exclusión de la vida política y cultural de las masas indígenas. De ahí que indague en la superposición e identificación del problema del indio y de la tierra el nudo de una problemática que solo una revolución socialista puede desatar. Sin embargo, lo 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. Remedando a Gramsci, aunque sin saberlo, Mariátegui entendió como ningún otro que la “cuestión campesina” en Perú se expresaba como “cuestión indígena”, o dicho de otra manera se encarnaba en un movimiento social concreto y determinado, y que de su capacidad de irrupción en la vida nacional como una fuerza “autónoma” dependía la suerte del socialismo peruano. Respondiendo a la acusación de falta de sinceridad lanzada por Luis Alberto Sánchez contra los indigenistas, Mariátegui afirma que:

[...] de la confluencia o aleación de “indigenismo” y socialismo, nadie que mire al contenido y a la esencia de las cosas puede sorprenderse. 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. En esta actitud no se esconde nada de oportunismo. Ni se descubre nada de artificio, si se reflexiona dos minutos en lo que es socialismo. Esta actitud no es postiza, ni fingida, ni astuta. No es más que socialista. Y en este “indigenismo” vanguardista, que tantas aprensiones le produce a Luis Alberto Sánchez, no existe absolutamente

ningún calco de “nacionalismo exótico”; no existe, en todo caso, sino la creación de un “nacionalismo peruano”. Pero, para ahorrarse todo equívoco [...] no me llame Luis Alberto Sánchez “nacionalista”, ni “indigenista”, ni “pseudindigenista”, pues para clasificarme no hacen falta estos términos. Toda la clave de mis actitudes [...] está en esta sencilla y explícita palabra. Confieso haber llegado a la comprensión, al entendimiento del valor y el sentido de lo indígena en nuestro tiempo, no por el camino de la erudición libresca ni de la intuición estética, ni siquiera de la especulación teórica, sino por el camino –a la vez intelectual, sentimental y práctico– del socialismo (Mariátegui, 1927b)⁹⁴.

En esta confluencia o aleación de indigenismo y socialismo está el nudo esencial, la problemática decisiva, el eje teórico y político en torno al cual Mariátegui articuló toda su obra de crítica socialista de los problemas y de la historia del Perú. Su originalidad, su capacidad de reflexionar en los términos particulares, connotados social e históricamente, en que se presenta en el Perú el problema teórico, político de la alianza obrero-campesina, nos muestra la presencia de un verdadero pensador marxista. El “leninismo” de Mariátegui está aquí, en su traducción a términos peruanos de una problemática que solo 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 las masas y la política.

94. El texto de Mariátegui ha sido incluido en una útil recopilación de los textos y documentos principales de la discusión: *La polémica del indigenismo* (Mariátegui, 1976, pp. 75-76). La idea de la resolución final del indigenismo en el socialismo deriva en Mariátegui de la convicción de la incapacidad de las burguesías locales de “cumplir las tareas de la liquidación de la feudalidad”. “Descendiente próxima de los colonizadores españoles, le ha sido imposible [a la burguesía] apropiarse de las reivindicaciones de las masas campesinas. Toca al socialismo esta empresa. La doctrina socialista es la única que puede dar un sentido moderno, constructivo, a la causa indígena, que, situada en su verdadero terreno social y económico, y elevada al plano de una política creadora y realista, cuenta para la realización de esta empresa con la voluntad y la disciplina de una clase que hace hoy su aparición en nuestro proceso histórico: el proletariado” (Mariátegui, 1930/1971, p. 188).

La vinculación con el movimiento indigenista, el hecho de que fueran las obras de aquellos intelectuales más identificados con el mundo de las reivindicaciones indígenas las que constituyeran la fuente de información sobre un universo de problemas del que en su juventud estuvo tan alejado, significó un acontecimiento de decisiva importancia en su proyecto de reinterpretación de la realidad peruana. El indigenismo le permitió aproximarse a ese mundo para él vedado del Perú “real”, de ese Perú cuyo “resurgimiento” constituye el presupuesto ineludible para la realización nacional: “el progreso del Perú será ficticio, o por lo menos no será peruano, mientras no constituya la obra y no represente el bienestar de la masa peruana, que en su cuatro quintas partes es indígena y campesina” (Mariátegui, 1927a, p. 1). Fue a través de la lectura de las obras de Castro Pozo, Uriel García y fundamentalmente Luis E. Valcárcel que Mariátegui se adentró en el conocimiento del mundo rural peruano; y no solo de la lectura, puesto que la publicación de *Amauta* permitió el establecimiento de un nexo orgánico entre la intelectualidad costeña, influida por el movimiento obrero urbano, el socialismo marxista y las nuevas corrientes de la cultura europea, y la intelectualidad cuzqueña, expresiva del movimiento indigenista. *Amauta*, que desde su propio título expresaba la definida voluntad mariateguiana de instalar la reflexión colectiva en el centro mismo de la problemática peruana⁹⁵, se constituyó en una plataforma única de confluencia y confrontación de ambas vertientes del movimiento social, en una suerte de órgano teórico y cultural de la intelectualidad colocada en el terreno de las clases populares urbanas y rurales. En tal sentido, es bastante sugestivo que sea precisamente un artículo de Luis E. Valcárcel (1926, pp. 2-4) el que aparezca en primer lugar en el número inicial de *Amauta*. Tampoco es casual que sea Dora Mayer de Zulen, [la amiga de] la autora de *Aves sin nido*, la militante, junto con

95. Vale la pena recordar, como una prueba más del carácter emblemático asumido por el título de la nueva revista, que poco tiempo antes todavía se pensaba en “*Vanguardia*”, es decir en un nombre vinculado más a otras experiencias ideológicas y culturales. No es difícil pensar que el hecho de que el grupo inicial de *Amauta* se integrara en sus comienzos con elementos provenientes del Cuzco y de Puno, y el que desde 1925 la relación entre Luis E. Valcárcel y Mariátegui fuera bastante estrecha determinó en gran medida la elección del título y la tendencia de la revista. Lo que hacía de *Amauta* una revista marxista única en su género era su singular capacidad de incorporar las corrientes más renovadoras de la cultura europea a las expresiones más vinculadas a la emergencia política y cultural de las clases populares latinoamericanas.

su esposo Pedro Zulen y otros intelectuales de la primera organización de lucha en favor del indígena, la colaboradora entusiasta de “El proceso al gamonalismo”, boletín de defensa indígena que, desde su número 5, *Amauta* inserta en sus páginas. Y es precisamente en dicho boletín donde Mariátegui hace pública su adhesión al Grupo Resurgimiento, creado en el Cuzco por un destacado núcleo de intelectuales, obreros y campesinos. En su nota pública de adhesión, Mariátegui señala que el proceso de gestación del grupo viene desde muy lejos y se confunde con el movimiento espiritual e ideológico suscitado por todos aquellos que desde fines del siglo pasado comprendieron que la realización de la nacionalidad peruana estaba condenada a ser un proyecto fallido sin la regeneración del indio. Al afirmar que la creación de este movimiento “anuncia y prepara una profunda transformación nacional”, sostiene que aquellos que lo consideren como una corriente literaria artificial no perciben las profundas raíces nacionales de un fenómeno que

[...] no se diferencia ni se desconecta, en su espíritu, del fenómeno mundial. Por el contrario, de él recibe su fermento e impulso. La levadura de las nuevas reivindicaciones indigenistas es la idea socialista, no como la hemos heredado instintivamente del extinto inkario sino como la hemos aprendido de la civilización occidental, en cuya ciencia y en cuya técnica solo el romanticismo utopista puede dejar de ver adquisiciones irrenunciables y magníficas del hombre moderno (Mariátegui, 1927a, p. 1).

De este modo las reivindicaciones indígenas entraban en una nueva fase, adquiriendo un alcance mucho más vasto. El antiguo método de la Asociación Pro-Indígena, de fondo humanitario y filantrópico, dejaba de ser válido frente a la acción de un nuevo grupo que, aunque no presentaba todavía “un cuerpo de proposiciones definitivas sobre el problema indígena”, debía ser considerado como una iniciativa más adecuada a la nueva situación histórica. Y Mariátegui creía encontrar un símbolo de esta posibilidad en el hecho de que a diferencia de la Asociación Pro-Indígena, cuya sede lógica era Lima, la sede natural del grupo Resurgimiento era el Cuzco, es decir el centro mismo de la cuestión indígena.

La interpretación mariáteguiana de la sociedad nacional, no por estar influida poderosamente por Gobetti y los indigenistas menos marxistas, lo llevó al reconocimiento del carácter peculiar del problema agrario peruano, derivado de la supervivencia de la comunidad y de los elementos del socialismo práctico en la agricultura y en la vida indígenas. La presencia de la comunidad, es decir del lazo económico, social e histórico que vinculaba a los indígenas presentes a un lejano pasado de civilización y de armonía y que determinaba 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. La obra de los indigenistas, y en particular la de Valcárcel, operaba sobre dichos mitos en su trabajo de organización e ideologización del mundo indígena. Mariátegui sabía que no era allí donde debían ser buscados “los principios de la revolución que restituirá a la raza indígena su sitio en la historia nacional”, pero sabía y reconocía que era precisamente allí donde estaban los mitos de su reconstrucción, porque no importaba mucho que para algunos fueran los hechos los que crean la profecía y para otros la profecía la que crea los hechos. Frente a los mitos movilizados de la resistencia indígena, Mariátegui recordaba a su maestro Sorel, cuando “reaccionando contra el mediocre positivismo de que estaban contagiados los socialistas de su tiempo, descubrió el valor perenne del mito en la formación de los grandes movimientos populares, [y] sabemos bien que este es un aspecto de la lucha que, dentro del más perfecto realismo, no debemos negligir ni subestimar” (Mariátegui, 1976b, pp. 139-140).

Y porque en el Perú se trataba de organizar precisamente un gran movimiento nacional y popular capaz de crear una nación integrada, moderna y socialista, la necesidad de operar en el interior de una fuerza social histórica e ideológicamente situada se convertía en un problema político de primer orden. La heterodoxia de las posiciones de Mariátegui con respecto al problema agrario no deriva entonces de sus inconsecuencias ideológicas, de su formación idealista, ni de su romanticismo social, sino de su firme pie en tierra marxista. Si el problema deja de ser considerado desde el punto de vista (idealista, claro está) de la adecuación de la realidad a un esquema preestablecido de propuestas rígidas para ser visto desde el punto de vista gramsciano del análisis de

las condiciones para que pueda formarse y desarrollarse una voluntad colectiva nacional-popular, Mariátegui nunca aparece más marxista que cuando se afirma en el carácter peculiar de la sociedad peruana para establecer una acción teórica y política transformadora. En su actitud frente al movimiento indigenista, y más en general frente al proceso de confluencia de la intelectualidad radicalizada y las masas populares peruanas, Mariátegui tiende a considerarlos –y el recuerdo de Sorel no es por ello casual– como una ejemplificación histórica del “mito” soreliano, es decir “como una creación de fantasía concreta que opera sobre un pueblo disperso y pulverizado para suscitar y organizar su voluntad colectiva” (Gramsci, 1975b, p. 4).

La alianza de la clase obrera con el campesinado, que constituye el presupuesto de una acción revolucionaria socialista, en las condiciones concretas del Perú asumía la forma históricamente particular de la alianza del proletariado con las masas indígenas. Pero la confluencia de ambas fuerzas solo resultaba posible si el bloque agrario gamonalista era destruido a través de la creación de organizaciones autónomas e independientes de las masas indígenas. La fracturación del bloque intelectual, la conformación de una tendencia de izquierda que, colocada en la perspectiva y en las reivindicaciones de las masas indígenas, mantenía una relación de comprensión con las luchas obreras urbanas, representaba un hecho de fundamental importancia para Mariátegui, y por eso afirmó que la creación del Grupo Resurgimiento anunciaba y preparaba una profunda transformación nacional. Como creía firmemente que este movimiento (u otros semejantes aparecidos en diversos lugares del Perú) recorría un camino que indefectiblemente habría de coincidir con el de la clase obrera, respondió con violencia a quienes atribuyeron al oportunismo su posición. Ocurre que Mariátegui, a miles de kilómetros de distancia de otro dirigente marxista al que solo conoció por interpósita persona, arribaba en virtud de una experiencia teórica y política tan singular como la de él a la misma conclusión acerca del papel de los intelectuales, en cuanto representantes de toda la tradición cultural de un pueblo. Nos referimos a Antonio Gramsci (1977a) y a su escrito *Algunos temas sobre la cuestión meridional*, redactado por la misma época de la batalla pro “indigenista” de Mariátegui.

En un testimonio grabado hace algunos años, Luis E. Valcárcel, el antropólogo indigenista cuzqueño que tanto contribuyó al conocimiento de la vida indígena por parte de Mariátegui, ofrece una visión bastante sugerente del pensamiento de este, que confirma la aproximación con las posiciones de Gramsci que establecimos:

Él [Mariátegui] creía realmente no solo en la acción de los intelectuales, sino que este movimiento [es decir, el grupo Resurgimiento] iba a prender en la masa misma indígena y que, tomando conciencia de la responsabilidad que el propio indio tenía con su destino, iba a producirse. De manera que nunca tuvo desconfianza, nunca creyó que el indio iba a permanecer indefinidamente inconsciente de su destino, inconsciente de su papel, de su porvenir. Esto alimentaba la esperanza de José Carlos en que la acción ideológica, es decir el movimiento ideológico que surgió entre los intelectuales y que se alimentó precisamente siempre dentro de un círculo relativamente reducido, iba a tener impacto en la masa indígena. Y yo abrigaba la misma esperanza, manifestándole que ya llegaría el momento de ponernos en un contacto más directo con el elemento indígena. Porque hasta la fundación que hicimos en el Cuzco del grupo Resurgimiento no habíamos tenido en realidad un contacto personal ni siquiera con los personeros, con los jefes de comunidades; y toda nuestra actividad se reducía a conversaciones dentro de un grupo restringido de escritores, periodistas, artistas, que se inquietaban por estos problemas. Había que esperar y, claro, él no abrigaba la posibilidad de un repentino movimiento, de un movimiento que pudiera producirse en breve tiempo, sino que consideraba que iría madurando (Soldi, 1970)⁹⁶.

96. En dichas conversaciones, recopiladas en cinta magnetofónica por Ana María Soldi, Valcárcel se remite a un artículo suyo aún inédito y titulado “Coloquios con José Carlos” en el que expone con mayor detalle las entrevistas e intercambios de ideas que sostuvo con Mariátegui. De todas maneras, y para completar el cuadro del interesante y decisivo episodio de las relaciones de estas dos figuras destacadas del pensamiento social peruano, vale la pena transcribir el relato de la otra faceta de la relación, la de la influencia poderosa que tuvo Mariátegui en el grupo indigenista para hacerlo avanzar en una definición más concreta de su problemática. Y dice Valcárcel: “Las reuniones en torno a Mariátegui, a quien ya veíamos en sus dos últimos años inmovilizado en su silla de ruedas, atraía a elementos no solamente de

Es sin duda la acuciante necesidad de hacer emerger el socialismo de la propia realidad, de convertir al marxismo en la expresión propia y originaria de la acción teórica y práctica de las clases subalternas por conquistar su autonomía histórica, lo que explica el disgusto con que Mariátegui participó en el proceso de fractura del movimiento renovador del que *Amauta* era su centro decisivo de agregación. Por su formación teórica y por el exacto conocimiento que tenía del nivel aún primario de desarrollo de la experiencia histórica de las masas peruanas, comprendía como nadie que el momento del partido político de los obreros y de los campesinos debía ser el *resultado* y no el *supuesto* de las luchas de las masas, que los puntos de condensación y de organización de la experiencia histórica de esas masas constituyen la trama a partir de la cual, y como un producto propio de la voluntad colectiva en formación, emerge un nuevo organismo político, una nueva institución de clase donde se sintetiza toda esa experiencia histórica de luchas y se despliega en un programa concreto la irresistible tendencia de las masas a convertirse en el soporte de un nuevo proyecto de sociedad. El partido político debía crecer, no como un todo completo, sino en sus elementos constitutivos, en el interior de la envoltura protectora que le daba el movimiento de masas en desarrollo. Y este partido en ciernes necesitaba esa protección no solo, ni tanto, por las difíciles condiciones políticas en que se desarrollaba la lucha de clases, sino fundamentalmente para evitar el peligro siempre presente de su maduración precoz, de su tendencia a encontrar en sí mismo las razones de su propia existencia. Estas consideraciones constituyen la clave para explicarnos por qué mientras se resiste a la creación de un partido comunista propugnada por la célula comunista del Cuzco, establece relaciones con los organismos internacionales de la Comintern, impulsa la creación de organizaciones sindicales y de la Confederación

la capital, sino de las provincias; de manera que era frecuente encontrar en estas reuniones a gentes del norte, del centro, del sur del Perú, de la sierra y de la costa. En las discusiones que llegamos a tener con José Carlos, en realidad nunca llegamos a disentir; por el contrario, íbamos cada vez entendiendo más el planteamiento nuevo que él hizo del problema indígena, sacándolo de su ambiente puramente regional y aun nacional, para adherirlo al movimiento universal de las clases oprimidas. También en ese aspecto estábamos de acuerdo y no hay duda de que se produjo un verdadero vuelco en ese sentido, sacando el problema indígena de su ambiente restringido para denunciar la opresión indígena ya al lado de las demás opresiones que se realizan en el mundo" (Soldi, 1970).

General Obrera del Perú, crea además de *Amauta* un periódico de difusión cultural y política destinado a capas más amplias de trabajadores, se adhiere al grupo Resurgimiento, es decir promueve, desarrolla y crea todas esas instituciones constitutivas de la voluntad organizada de la clase y, por tanto, fundantes del movimiento del partido político.

La decisión de Haya de la Torre de transformar al movimiento de masa en un partido político, agudiza las tensiones internas del amplio frente de trabajadores e intelectuales que se expresaba en el APRA. La ruptura se vuelve inevitable, aunque Mariátegui apela a todos los recursos a su alcance para evitarla. Comprende que la fragmentación del movimiento en comunistas y nacionalistas, como dos corrientes separadas y en mutua competencia, puede ser fatal para la suerte del socialismo –como realmente lo fue–, pero de ninguna manera puede resignar el derecho de la clase obrera a organizar su propio partido de clase. Producida la ruptura, Mariátegui realiza un esfuerzo gigantesco por impedir que ella tenga efectos demasiado gravosos para el movimiento revolucionario peruano. Y aunque la división del movimiento lo obligue, aun en contra de sus deseos, a apresurar la formación del partido político del proletariado, y ponga en esta tarea toda su inteligencia y su capacidad de trabajo, nunca pierde de vista la necesidad de mantener la dimensión “popular” de la nueva organización. Por eso se niega a formar un partido comunista e insiste sobre su definición “socialista”. No es que se niegue a mantener una relación estrecha y de colaboración ideológica y política con la Comintern, sino que, al apelar a la particularidad de las tareas políticas que debe cumplir la organización en una sociedad como la peruana⁹⁷, Mariátegui defiende el valor de la “autonomía” como requisito obligatorio para su realización. Es evidente que en las condiciones del movimiento comunista de la época, una concepción

97. El hecho de que en la Primera Conferencia Comunista Latinoamericana de Buenos Aires (junio de 1929) los delegados peruanos adujeran razones de legalidad política para defender el carácter, la definición política y el rótulo del partido en el Perú no puede conducirnos a engaño acerca de la naturaleza real de la discusión. Y el hecho de que los dirigentes de la Internacional Comunista y de su Buró Sudamericano rechazaran por ingenuas tales razones y destacaran las implicaciones políticas de una posición a la que en cierto modo calificaban de neoprista, demuestra que la discusión era más profunda y versaba sobre posiciones absolutamente opuestas.

como la que subyacía en el pensamiento de Mariátegui no tenía ninguna posibilidad de existencia. La incorporación a la III Internacional tenía el efecto contradictorio de abrir el movimiento comunista peruano a una perspectiva internacional, por más errónea que esta fuera, a la vez que le hacía perder el pie en tierra del reconocimiento del terreno nacional. No podemos precisar hasta dónde, pero de las posiciones de Mariátegui se deduce que intuía este peligro. La definición socialista del partido no era un simple problema de nomenclatura, y estaba unida a 1) una concepción particular de las alianzas; 2) una determinación divergente de la Comintern sobre sus componentes de clase, en cuanto que quería ser el organismo político de los obreros, los campesinos y los intelectuales peruanos; 3) una visión bastante heterodoxa de su proceso de constitución, en la medida en que su núcleo dirigente, antes que originador, debía ser el resultado de la acción de los grupos de base en los distintos centros del país. Esto explica que hasta el fin de sus días Mariátegui haya insistido, frente a la opinión de algunos de sus colaboradores y la presión terrible de la Comintern, en el carácter socialista, popular y autónomo de la nueva organización, que solo se convierte en comunista un mes después de su muerte y a costa de un fraccionamiento. Las dos direcciones en que insistía Mariátegui, la de la dimensión popular del partido en cuanto forma de organización política adherente a los caracteres propios de la sociedad neocolonial peruana, y la definición de los rasgos propios a través de los cuales debía expresarse la dirección política, y que ponía el acento fundamental en la permanencia y la extensión del movimiento de masa, fueron totalmente dejadas de lado por un nuevo núcleo dirigente que, apoyado en la fuerza irresistible de la Comintern, hizo de la lucha contra el aprismo la razón de su existencia política.

Los 7 *ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui, 1928/1984) fueron editados como obra independiente en el proceso de esta lucha por formar la nueva organización política de los trabajadores peruanos. Constituyen el mayor esfuerzo teórico realizado en América Latina por introducir una crítica socialista de los problemas y de la historia de una sociedad concreta y determinada. Mariátegui los consideró simplemente como resultados provisionales de la aplicación de un método de examen que no reconocía antecedentes en el movimiento

socialista en Latinoamérica. A partir de estos resultados, y como síntesis teórica del proceso político de construcción del movimiento de masas y del partido político de los trabajadores en el que estaba empeñado, Mariátegui trabajaba en un nuevo libro sobre la evolución política e ideológica del Perú, donde sin duda serían explicitados un conjunto de elementos que solo aparecen en él como intuiciones. Escribe Mariátegui (1977) a su compañero Arroyo Posadas:

Este último libro contendrá todo mi alegato doctrinal y político. A él remito a los que en *7 ensayos* pretenden buscar algo que no tenía por qué formular en ninguno de sus capítulos: una teoría o un sistema político, como a los que, desde puntos de vista hayistas, me reprochan excesivo europeísmo o insuficiente americanismo. En el prólogo de *7 ensayos* está declarado expresamente que daré desarrollo y autonomía en un libro aparte a mis conclusiones ideológicas y políticas. ¿Por qué, entonces, se quiere encontrar en sus capítulos un pensamiento político perfectamente explicado? Sobre la fácil acusación de teorizante y europeísta que puedan dirigirme quienes no han intentado seriamente hasta hoy una interpretación sistemática de nuestra realidad, y se han contentado al respecto con algunas generalizaciones de declamador y de editorialista, me hará justicia con cuanto tengo ya publicado, lo que muy pronto, en el libro y en la revista entregaré al público.

Pero el destino, o el sectarismo ideológico y político, no quisieron que *Ideología y política* –que así fue titulado por Mariátegui– fuera un hecho. Los originales, enviados en sucesivas remesas a su amigo César Falcón, director en Madrid de la casa editorial que habría de publicarlos, parecen no haber llegado nunca a su destino. Y nadie puede decir con absoluta precisión si hubo o no copias, aunque algunos afirman haberlas visto, y otros sostienen que fueron destruidas, después de la muerte de su autor. Quizás, como otros hallazgos que, aunque tardíos, permitieron nuevas indagaciones sobre episodios oscuros de la lucha de los hombres, alguna vez aparezcan en los archivos de algún dirigente internacional y ¿por qué no? en los de la propia Comintern...

Bibliografía

- AA. VV. (1977). *Frente al Perú oligárquico (1928-1968)*. Lima: La Mosca Azul.
- Abad de Santillán, D. (1930). *El movimiento anarquista en la Argentina*. Buenos Aires: Argonauta.
- Abad de Santillán, D. (1938, septiembre). Bibliografía anarquista argentina. *Timón*, p. 182, (Barcelona).
- Abad de Santillán, D. (1971). Consideraciones finales. En *La FORA. Ideología y trayectoria del movimiento obrero revolucionario en la Argentina*. Buenos Aires: Proyección.
- Abendroth, W. (1975). *Historia social del movimiento obrero europeo*. Barcelona: Laia.
- Alperovich, M. S. (1976). El estudio de la historia de los países de América Latina en la Unión Soviética. *Historia y Sociedad*, 10, p. 49, segunda época, (México).
- Aricó, J. (1980). *Marx y América Latina*. Lima: CEDEP.
- Avé-Lallemant G. (1903). Notizen. *Die Neue Zeit*, 21(2), 838.
- Avé-Lallemant G. (1974). *La clase obrera y el nacimiento del marxismo en la Argentina*. Buenos Aires: Anteo.
- Badaloni, N. (s.d.). *Il marxismo di Gramsci. Dal mito alla ricomposizione politica*. Turín: Einaudi.
- Bagú, S. (1963). *Vida de José Ingenieros*. Buenos Aires: Eudeba.
- Bakunin, M. (1971). *Gli anarchici. Cronaca inedita dell'Unità d'Italia*. Roma: Editori Riuniti.
- Barreiro, J. P. (1966). La influencia de Bernstein en las ideas de Juan B. Justo. En E. Bernstein, *Socialismo teórico y socialismo práctico*. Buenos Aires: Claridad.
- Bayer, O. (1970). *Severino Di Giovanni. El idealista de la violencia*. Buenos Aires: Galerna.
- Bayer, O. (1972). *Los vengadores de la Patagonia trágica*, Tomos 1 y 2. Buenos Aires: Galerna.
- Bayer, O. (1974). *Los vengadores de la Patagonia trágica*, Tomo 3. Buenos Aires: Galerna.
- Bayer, O. (1974/1975). La masacre de Jacinto Arauz. En O. Bayer, *Los anarquistas expropiadores. Simón Radowsky y otros ensayos*. Buenos Aires: Galerna.

Bayer, O. (1978). *Los vengadores de la Patagonia trágica*, Tomo 4. Frankfurt: Hammer.

Bazán, A. (1930, septiembre). Carta abierta: La defensa de *Amauta*. *Claridad* (Buenos Aires).

Bernstein, E. (1966). *Socialismo teórico y socialismo práctico*. Buenos Aires: Claridad.

Bonilla, H. y Spalding, K. (1972). La independencia en el Perú; las palabras y los hechos. En *La independencia en el Perú*. Lima: IEP.

Botana, N. R. (1977). *El orden conservador*. Buenos Aires: Sudamericana.

Chávez, F. (1977). *Historicismo e iluminismo en la cultura argentina*. Buenos Aires: Editora del País.

Chiaramonte, J. C. (1975). El problema del tipo histórico de sociedad: crítica de sus supuestos. *Historia y sociedad*, 5, segunda época.

Comité de Propaganda Gremial. (1917). *Informe del Comité de Propaganda Gremial (mayo 12 de 1914 - agosto 31 de 1917)*. Buenos Aires: CPG-PS.

Comité Ejecutivo de la Comintern. (1935). *Komintern von dem VII Weltkongress [La Comintern antes del VII Congreso]*. Moscú: PCUS.

Corbière, E. J. (1974, febrero). Entrevista: Recuerdos de Rodolfo Ghioldi. *Todo es Historia*, 7(81), 22, (Buenos Aires).

Cordero, H. A. (1962). *Alberto Ghiraldo*. Buenos Aires: Claridad.

Cortés Conde, R. (1979). *El progreso argentino (1880-1914)*. Buenos Aires: Sudamericana.

Cúneo, D. (1956). *Juan B. Justo y las luchas sociales en la Argentina*. Buenos Aires: Alpe.

Debs, E. V. (1912). [Artículo]. *Die Neue Zeit*, 30(1), 31.

Del Prado, J. (1946). *Mariátegui y su obra*. Lima: Nuevo Horizonte.

Delogu, I. (1973). *Lettere dall'Italia e altri scritti*. Roma: Editori Riuniti.

Deville, G. (1883). *Resumen de El capital de Karl Marx*. S.d.

Engels, F. (1964). *Anti-Dühring*. México: Grijalbo. [Trad. M. Sacristán].

Engels, F. (1891/2012). *Del socialismo utópico al socialismo científico [La evolución del socialismo de la utopía a la ciencia]*. Buenos Aires: Luxemburg.

Engels, F. (1972a). Carta de Engels a Florence Kelly Wischnewetsky del 28 de diciembre de 1886. En K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*. México: Ediciones de Cultura Popular.

Engels, F. (1972b). Carta de Engels a Sorge del 7 de diciembre de 1889. En K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*. México: Ediciones de Cultura Popular.

Engels, F. (1972c). Carta de Engels a H. Schlüter del 11 de enero de 1890. En K. Marx y F. Engels, *Correspondencia*. México: Ediciones de Cultura Popular.

Engels, F. (1976). Carta de Engels a Giovanni Bovio del 15 de abril de 1872. En K. Marx y F. Engels, *Sull'Italia: scritti e lettere*. Moscú: Progreso.

Engels, F. (1979). Carta de Engels a Florence Kelly Wischnewetsky del 27 de enero de 1887. En K. Marx y F. Engels, *On the United States*. Moscú: Progress Publishers.

Ferns, H. S. (1968). *Gran Bretaña y Argentina en el siglo XIX*. Buenos Aires: Hachette.

Flichman, G. (1977). *La renta del suelo y el desarrollo agrario argentino*. México: Siglo XXI.

García Cantú, G. (1969). El Partido Socialista Obrero. En G. García Cantú, *El socialismo en México*. México: Era.

Germaná, C. (1977, noviembre). La polémica Haya de la Torre - Mariátegui: Reforma o revolución en el Perú. *Cuadernos de Sociedad y Política*, 2.

Ghioldi, A. (1933). *El socialismo en la evolución nacional*. Buenos Aires: Escuela de Estudios Sociales Juan B. Justo, Cuaderno 2.

Gilimón, E. G. (1911/2011). Hechos y comentarios. En *Hechos y comentarios y otros escritos. El anarquismo en Buenos Aires (1890-1910)*. Buenos Aires: Terramar.

Giménez, M. (1927). Treinta años de acción cultural. En *Páginas de historia del movimiento social en la República Argentina*. Buenos Aires: Sociedad LUZ.

Giménez Zapiola, M. (1975). *El régimen oligárquico. Materiales para el estudio de la realidad argentina (hasta 1930)*. Buenos Aires: Amorrortu.

Giusti, R. F. (1965). *Visto y vivido*. Buenos Aires: Losada.

Gobetti, P. (1964). *La Rivoluzione Liberale?* Turín: Einaudi.

Godio, J. (1972). *La semana trágica de enero de 1919*. Buenos Aires: Granica.

González Prada, M. (1904). *Nuestros indios*. [ensayo inconcluso, mimeo].

González Prada, M. (1976). *Páginas libres / Horas de lucha*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Gramsci, A. (1919, 11 de octubre). Editorial. *L'Ordine Nuovo*, 1(21), 1. (Turín)

Gramsci, A. (1953). *Il Risorgimento*. Turín: Einaudi.

Gramsci, A. (1970). Contra el bizantinismo. En A. Gramsci, *Antología*. México: Siglo XXI.

Gramsci, A. (1971). Un esame della situazione italiana. En *La costruzione del partito comunista (1923-1926)*. Turín: Einaudi.

Gramsci, A. (1973, abril-junio). Democracia obrera y socialismo. *Pasado y Presente*, 4(1), 87-101, (Buenos Aires; Córdoba).

Gramsci, A. (1975a). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México: Juan Pablos.

Gramsci, A. (1975b). *Note sul Machiavelli*. Roma: Editori Riuniti.

Gramsci, A. (1977a). Algunos temas sobre la cuestión meridional. En J. C. Portantiero, *Los usos de Gramsci*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 54.

Gramsci, A. (1977b). *Pasado y presente*. México: Juan Pablos.

Gramsci, A. (1980). *El Risorgimento*. México: Juan Pablos.

Halperin Donghi, T. (1970). *El revisionismo histórico argentino*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Halperin Donghi, T. (1976). ¿Para qué la inmigración? Ideología y política inmigratoria y aceleración del proceso modernizador: el caso argentino (1880-1914), pp. 437-489. En *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Vol. 13. Colonia; Viena: Böhlau Verlag.

Halperin Donghi, T. (1980). Prólogo: Una nación para el desierto argentino. En *Proyecto y construcción de una nación (Argentina 1846-1880)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Haya de la Torre, V. (1976). El proceso Haya de la Torre. En V. Haya de la Torre, *Obras completas*, Vol. 5. Lima: J. M. Baca.

Haya de la Torre, V. (1929/1976). Carta de Haya de la Torre a César Mendoza [escrita desde Berlín el 22 de septiembre de 1929]. S.d.

Haya de la Torre, V. (1927/1985). Por la emancipación de América Latina. En V. Haya de la Torre, *Obras completas*, Vol. 1. Lima: J. M. Baca.

Hegel, G. W. F. (s.d.). *Wer denkt abstrack? Rinascita*. [Trad. P. Togliatti].

Heysen, L. E. (1930a, mayo). Mariátegui, bolchevique d'annunziano. *Claridad*, Número de homenaje a Mariátegui, (Buenos Aires).

Heysen, E. L. (1930b, 18 de octubre). Un poroto en contra de mi bolchevique d'annunziano. *Claridad*, (Buenos Aires).

Hobsbawm, Eric J. (1963, julio-diciembre). Para el estudio de las clases subalternas. *Pasado y Presente*, 1(2-3), 158-167.

Hobsbawm, E. J. (1968). *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Ariel.

Hobsbawm, E. J. (1974). La difussione del marxismo. *Studi Storici*, 15(2), 265.

Hobsbawm, E. J. (1976). *Introducción a las formaciones económicas precapitalistas de Marx*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 20.

Hobsbawm, E. J. y otros. (1980). *Historia del marxismo*, Tomos 1 y 2. Barcelona: Bruguera.

Hobsbawm, Eric J. y Rudé, G. (1977). *Revolución industrial y revuelta agraria*. Madrid: Siglo XXI.

Ingenieros, D. K. (1957). *Entre Yrigoyen e Ingenieros*. Buenos Aires: Meridión.

Ingenieros, J. (1979). *Antimperialismo y nación*. México: Siglo XXI.

Jaurès, J. (1911/1922) *Conferencias*. Buenos Aires: La Vanguardia. [Trad. A. de Tomaso].

Jaurès, J. (1899/1933) Question de méthode. En *Études socialistes (1897-1903)*, Vol. II. París: s.d.

Justo, J. B. (1901, 21 de abril). El programa socialista del campo, Conferencia pronunciada en el Club Vorwärts. [Folleto, mimeo].

Justo, J. B. (1915a). La renta del suelo. En J. B. Justo, *La cuestión agraria*. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1915b). *La cuestión agraria*. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1923). ¿Crisis ganadera o cuestión agraria? Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1925, 4 de abril). Carta Abierta del Comité Ejecutivo de la Internacional Comunista al Partido Comunista de la Argentina. *La Internacional*, (Buenos Aires).

Justo, J. B. (1928). *En los Estados Unidos. Apuntes escritos en 1895 para un periódico obrero [La Vanguardia]*. Buenos Aires: Peuser; La Vanguardia.

Justo, J. B. (1947). *Obras*. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1894/1947). Primer editorial de *La Vanguardia*. En J. B. Justo, *Obras*, Tomo 6. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1895/1947). Internacionalismo y patria: Capital extranjero. En J. B. Justo, *Obras*, Tomo 5. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1896/1947a). Discurso de fundación. En J. B. Justo, *Obras*. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1896/1947b). La acción obrera. En J. B. Justo, *Obras*, Tomo 6. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1896/1947c). La realización del socialismo: ¿Por qué los estancieros y agricultores deben ser librecambistas? En J. B. Justo, *Obras*, Tomo 6. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1897/1947). La realización del socialismo: Por qué somos fuertes. [*La Vanguardia*, 1° de Mayo]. En J. B. Justo, *Obras*, Tomo 6. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1898/1947). *La teoría científica de la historia y la política argentina*. En J. B. Justo, *Obras*, Tomo 6. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1902/1947). *El socialismo*. En J. B. Justo, *Obras*, Tomo 6. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1908/1947). La realización del socialismo: El profesor Ferri y el Partido Socialista Argentino. En J. B. Justo, *Obras*, Tomo 6. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1919/1947a). Informe al Partido Socialista Argentino del 27 de junio. En J. B. Justo, *Obras*, Tomo 5. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1919/1947b). *Después de la guerra*. En J. B. Justo, *Obras*, Tomo 5. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1920/1947). La realización del socialismo: El momento actual del socialismo. En J. B. Justo, *Obras*, Tomo 6. Buenos Aires: La Vanguardia.

Justo, J. B. (1921/1947). La realización del socialismo: Relaciones del Partido Obrero con otros partidos. En J. B. Justo, *Obras*, Tomo 6. Buenos Aires: La Vanguardia.

Kautsky, K. (1903). *La cuestión agraria*. Madrid: Ed. Viuda de R. Serra. [Trad. C. Bayo y M. de Unamuno].

Klima, J. (1974). La asociación bonaerense Vorwärts en los años ochenta del siglo pasado. En *Anuario del Centro de Estudios Iberoamericanos*

de la Universidad Católica de Praga, 8, pp. 111-134.

Labriola, A. (1973). *La concepción materialista de la historia* México: El Caballito.

Larroca, J. (1971, marzo). Un anarquista en Buenos Aires. En *Todo es Historia*, 4(47), 44-57.

Laclau, E. (1975). Modos de producción, sistemas económicos y población excedente. Aproximación histórica a los casos argentino y chileno. En M. Giménez Zapiola (Comp.), *El régimen oligárquico*. Buenos Aires: Amorrortu.

Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI.

Lafargue, P. (1883/2002). *El derecho a la pereza*. Buenos Aires: RyR. [Trad. M. C. Cotarelo].

Lenin, V. I. (1930). *Pages Choisies (1895- 1904)*, T. 1. París: s.d.

Lenin, V. I. (1928). *Oeuvres Completes*. París: Editions Sociales Internationales.

Levano, C. (1976). Introducción a *Figuras y aspectos de la vida mundial*. En J. C. Mariátegui, *Obras completas*, Vol. 16. Lima: Amauta.

Löbe, P. (1902). Die sozialistische Partei Brasiliens. En *Die Neue Zeit*, 20(2), 524-530.

Longuet, J. 1976 (1913/1976). Le mouvement socialiste international. En *Encyclopedie Socialiste*. Ginebra: Minkoff. [Reproducción facsimilar de *Encyclopedie Socialiste*. París: Quillet].

Mariátegui, J. C. (1927a, enero). La nueva cruzada Pro-Indígena. *Amauta*, 5, p. 1, Boletín de defensa indígena: El proceso del gamonalismo, (Lima).

Mariátegui, J. C. (1927b, 25 de febrero). Intermezzo polémico. *Mundial*, N° 350.

Mariátegui, J. C. (1929a, 12 de julio). Piero Gobetti. *Mundial*.

Mariátegui, J. C. (1929b, 26 de julio). La economía y Piero Gobetti. *Mundial*.

Mariátegui, J. C. (1929c, 15 de agosto). Piero Gobetti y el Risorgimento. *Mundial*.

Mariátegui, J. C. (1950). *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima: Amauta.

Mariátegui, J. C. (1930/1971). El Amauta Atusparia. En J. C. Mariátegui,

Obras completas, Tomo 13: Ideología y Política. Lima: Amauta. Col. Ediciones populares.

Mariátegui, J. C. (1976a). *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul.

Mariátegui, J. C. (1976b). Prólogo a *Tempestad en los Andes*. En J. C. Mariátegui, *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul.

Mariátegui, J. C. (1977a). Carta a Moisés Arroyo Posadas del 14 de abril de 1929. *Unidad*, 559, (Perú).

Mariátegui, J. C. (1977b). 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana. En J. C. Mariátegui, *Obras completas*, Vol. 2. Lima: Biblioteca Amauta.

Mariátegui, J. C. (1928/1984). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. En J. C. Mariátegui, *Obras completas*, Tomo 2. Lima: Amauta. Col. Ediciones populares.

Mármora, L. (1981). *Populistas y socialistas. Desencuentro y convergencia*. Berlín: mimeo.

Marx, K. (1926). Borrador de la Carta a V. Zasúlich del 8 de marzo de 1881. Frankfurt: Marx-Engels Archiv. Zeitschrift des Marx-Engels Instituts in Moskau.

Marx, K. (1946). *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: La Vanguardia. [Trad. J. B. Justo].

Marx, K. (1973). El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*, Tomo 1. Moscú: El Progreso.

Marx, K. (1976). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Vol. 3. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, K. (1980). *El Capital*. México: Siglo XXI. [3 Tomos en 8 Vols.].

Marx, K. (1980). Carta de Marx a Vera Zasúlich del 8 de marzo de 1881. En K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 90.

Marx, K. (1981). Carta de Marx a Danielson de 10 de abril de 1879. En K. Marx; N. F. Danielson y F. Engels, *Correspondencia 1868-1895*. México: Siglo XXI.

Marx, K. y Engels, F. (1882). Prefacio. En K. Marx y F. Engels, *Manifiesto comunista*. [Edición rusa, s.d.].

Marx, K. y Engels, F. (1962). *Werke*, T. 17. Berlín: Instituto de Marxismo-

Leninismo; CC-PCUS.

Marx, K. y Engels, F. (1973a). Manifiesto comunista. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú: El Progreso. [3 Tomos].

Marx, K. (1973b). Miseria de la filosofía. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú: El Progreso. [3 Tomos].

Marx, K. (1973c). La guerra civil en Francia. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú: El Progreso. [3 Tomos].

Marx, K. y Engels, F. (1980). *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 90.

Matto de Turner, C. (1889/1994). *Aves sin nido*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Mayer de Zulen, D. et al. (1927, enero). Boletín de defensa indígena: El proceso al gamonalismo. *Amauta*, 5, (Lima).

Mendoza, C. (1976). Carta de César Mendoza a Haya de la Torre. En Haya de la Torre, V. *Obras completas*, Vol. 5. Lima: J. M. Baca.

Meseguer Illan, D. (1974). *José Carlos Mariátegui y su pensamiento revolucionario*. Lima: IEP.

Moreau de Justo, A. (1938). Algunos recuerdos de su estada en “Los Cardales”. En *Anuario Socialista*. Buenos Aires: La Vanguardia.

Moretic, Y. (1970). *José Carlos Mariátegui*. Santiago de Chile: Ed. de la Universidad Técnica del Estado.

Nettlau, M. (1923). *Enrico Malatesta. La vida de un anarquista*. Buenos Aires: La Protesta.

Nettlau, M. (1927). Contribución a la bibliografía anarquista en América Latina. *La Protesta*, Certamen Internacional, (Buenos Aires).

Oddone, J. (1934). *Historia del socialismo*, Tomo 1. Buenos Aires: La Vanguardia.

Oved, I. (1975, junio). *El anarquismo en los sindicatos obreros de la Argentina a comienzos del siglo XX (1897-1905)*, Tesis presentada en la Universidad de Tel Aviv, Israel, mimeo.

Oved, I. (1978). *El anarquismo y el movimiento obrero en Argentina*. México: Siglo XXI.

Palacio, E. (1960). *La historia falsificada*. Buenos Aires: S.d.

Pan, L. (1963). *Justo y Marx. El socialismo en la Argentina*. Buenos Aires: Monserrat.

Paris, R. (1967). *Mariátegui e Gobetti*. Turín: Centro Studi Piero Gobetti, Quaderno 12.

Paris, R. (1978). *Socialisme et communisme en Amérique Latine*, Cap. III. En *Histoire générale du socialisme*, T. IV. París: PUF.

Paris, R. (1981). *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México: Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente N° 92.

Portantiero, J. C. (1977). *El tiempo de la ofensiva*. En Portantiero, J. C. *Los usos de Gramsci*. México: Siglo XXI, Cuadernos de Pasado y Presente N° 54.

Portantiero, J. C. (1981). *Los usos de Gramsci*. México: Folios.

Ramos, J. A. (1973). *El marxismo latinoamericano de Mariátegui*. Buenos Aires: Crisis.

Ratzer, J. (1969). *Los marxistas argentinos del 90*. Córdoba: Ediciones Pasado y Presente.

Ravines, E. (1974). *La gran estafa*. México: s.d.

Recabarren, L. E. (1917a). *Lo que puede hacer la municipalidad en manos del pueblo inteligente*. Buenos Aires: s.d.

Recabarren, L. E. (1917b). *Proyección de la acción sindical*. Buenos Aires: s.d.

Repetto, R. N. (1960). *Mi paso por la agricultura*. S.d.

Rock, D. (1977). *El radicalismo argentino, 1890-1930*. Buenos Aires: Amorrortu.

Rosa, J. M. (1968). *Historia del revisionismo*. Buenos Aires: Merlín.

Rouillon, G. (1963). *Bio-Bibliografía de José Carlos Mariátegui*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Rouillon, G. (1975-1977). *La creación heroica de José Carlos Mariátegui*. [Tomo 1: La edad de piedra; Tomo 2: La edad revolucionaria]. Lima: Arica.

Rudé, G. (1971). *La multitud en la historia*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Sánchez, L. A. (1955). *Haya de la Torre y el Apra*. Santiago de Chile: Pacífico.

Scobie, J. (1968). *Revolución en las pampas*. Buenos Aires: Hachette.

Seoane, M. A. (1930, mayo). *Contraluces de Mariátegui*. En *Claridad*, Número de homenaje a Mariátegui, (Buenos Aires).

Sinani. (1933). *La rivalidad entre Estados Unidos e Inglaterra y los conflictos armados en la América del Sur*. Barcelona: Edeya.

Sinani. (1927, 15 de agosto). ¿Contra el Partido Comunista? *La Correspondencia Sudamericana*, 2(29), 5, (Buenos Aires: Secretariado Sudamericano de la Comintern).

Soldi, A. M. (1970, 24 de febrero). Conversaciones con Luis E. Valcárcel. [Grabación inédita].

Sombart, W. (1906). *Warum gibt es in den Vereinigter Staaten kein Sozialismus?* S.d.

Terán, O. (1979). Ingenieros, o la voluntad de saber. En J. Ingenieros, *Antimperialismo y nación*. México: Siglo XXI.

Terán, O.; De Ípola, E. y Franco, C. (1981, marzo). Comentarios críticos. *Socialismo y Participación*, 1(13), 63-72, (Lima).

Thalheimer, A. (1911). Mexiko und die Vereinigten Staaten. *Die Neue Zeit*, 29(1), 860.

Thiessen, C. (1912, 18 de enero). Der zehnte Kongress der sozialistischen Partei Argentinien. *Die Neue Zeit*, 30(1), 857.

Thiessen, C. (1913). Der Sozialismus in Argentinien. *Die Neue Zeit*, 31(1), 688.

Togliatti, P. (1922, 1 de septiembre). È morto Sorel. *l Comunista*.

Togliatti, P. (1974). *Opere*. Roma: Editori Riuniti.

Togliatti, P. (1964/1977). Rileggendo *L'Ordine Nuovo*. En Gramsci. Roma: Editori Riuniti.

Tvardovskaia, V. A. (1978). *El populismo ruso*. México: Siglo XXI.

Valcárcel, L. E. (1926, septiembre). Tempestad en los Andes. En *Amauta*, 1, pp. 2-4, (Lima).

Vanden, H. E. (1975). *Mariátegui. Influencias en su formación ideológica*. Lima: Amauta.

Vandervelde, E. (1928). *Causes qui motivèrent le conflit interne du Parti Socialiste de la République Argentine*, Rapport présenté au camarade par le Comité Exécutif National. Buenos Aires: Comité Ejecutivo del PSA.

Venturi, F. (1975). *El populismo ruso*, Tomo 1. Madrid: Revista de Occidente.

Viñas, D. (1971). *Rebeliones populares argentinas*, Tomo 1: De los montoneros a los anarquistas. Buenos Aires: Ed. C. Pérez.

Weinstein, D. F. (1978). *Juan B. Justo y su época*. Buenos Aires: Ed. de la Fundación J. B. Justo.

Zaragoza Ruvira, G. (1972, diciembre). Enrico Malatesta y el anarquismo argentino. *Historiografía y Bibliografía Americanistas*, 16(3), 401-424, (Sevilla).

Zasúlich, V. (1980). Carta de Vera Zasúlich a Marx del 16 de febrero de 1881. En K. Marx y F. Engels, *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 90.

Zierold, P. (1911). Die Revolution in Mexiko. *Die Neue Zeit*, 29(2), 396.

Marx y América Latina: El Bolívar de Marx*

Fue sin duda el azar quien condujo a Marx a la redacción de su artículo sobre Bolívar. Comprometido en 1857 por Charles Dana, director del *New York Daily Tribune*, para colaborar sobre temas de historia militar, biografías y otros varios en la *New American Cyclopaedia* que estaba preparando, Marx se dividió el trabajo con Engels y le tocó en suerte hacer el de Bolívar. El resultado de las lecturas hechas para redactar su nota fue un sentimiento de animadversión tan agudo con el personaje que no pudo menos que dar un tono sorprendentemente prejuicioso al trabajo. Frente a los lógicos reparos puestos por Dana a un texto que se apartaba del lenguaje imparcial característico de este tipo de publicaciones, Marx admite en una carta a Engels que se salió algo del tono enciclopédico pero que “hubiera sido pasarse de la raya querer presentar como Napoleón I al canalla más cobarde, brutal y miserable. Bolívar es el verdadero Soulouque” (Marx, 1858/1975, p. 94)¹. Y la comparación resulta reveladora porque es precisamente al nombre del emperador haitiano al que tanto Marx como Engels recurren para ridiculizar a Luis Napoleón III. El hecho de que nunca antes Marx haya reparado en Bolívar y que

1. En un escrito del 7 de junio de 1883, Engels (1961, p. 7) afirma que “el rey negro Soulouque, de Haití” fue “el verdadero prototipo de Luis Napoleón III”. Véase sobre el particular Marx y Engels (1975, pp. 12-13, 120-121).

* Extraído de Arico, J. M. (1980/1982). *Marx y América Latina*. México: Alianza.

puesto a escribir sobre él se sienta impulsado a elaborar una extensa y desusada diatriba en la que el revolucionario latinoamericano es identificado, a través de una tercera persona, con una figura tan repudiada por él como el emperador francés evidencia con total claridad que Marx veía en Bolívar un remedo del bonapartismo, o, mejor dicho, un tipo de dictador bonapartista.

El artículo de Marx tuvo una extraña fortuna. Prácticamente desconocido hasta 1934, en que fue incluido en la edición en ruso de las obras de Marx y Engels, Aníbal Ponce lo redescubrió para los lectores de habla española publicándolo en el primer número de su revista *Dialéctica*, en marzo de 1936². Desde 1937 en adelante forma parte de la recopilación de trabajos de Marx y Engels sobre *La revolución española*, aunque sin nota alguna de los editores comentando el texto o justificando su inclusión (Alperovich, 1976, p. 61)³. Todavía en 1951, el dirigente comunista estadounidense William Z. Foster lo citó favorablemente en su *Outline*

2. Sobre la publicación del artículo por Aníbal Ponce y su “comentario marginal”, véase: “Apéndice” Nota VII.

3. El artículo de Alperovich ofrece una buena síntesis de la evolución del pensamiento historiográfico soviético sobre América Latina, aunque no ahonda en las razones de tal evolución. Indicar al XX Congreso del PCUS como el hecho que creó condiciones favorables para un nuevo examen de la historia latinoamericana es solo una comprobación que de todas maneras no ayuda demasiado a aclarar por qué los juicios del período anterior eran incorrectos. Atribuyendo la unilateralidad de las concepciones originarias “al culto de Stalin y a las condiciones subsiguientes de la época”, Alperovich no obstante agrega una consideración que, a nuestro entender, constituye una buena hipótesis de trabajo y coincide con las reflexiones que estamos haciendo acerca de la relación entre el pensamiento marxista y América Latina. Según Alperovich, las pocas obras sobre el tema, publicadas en la etapa anterior, “se referían a la historia de unos cuantos países latinoamericanos (México, Argentina, Cuba, Panamá, Paraguay, Haití) y sus autores se centraban en los problemas de la expansión imperialista de los Estados Unidos y las cuestiones del movimiento obrero y los problemas agrarios. Así sucedió que en la mayoría de los estudios publicados, las naciones de América Latina figuran como meros objetos en que se realiza la política agresiva del imperialismo norteamericano. Asimismo, la historia interior o nacional de los numerosos países latinoamericanos [...], hasta de algunos que se han señalado más arriba, prácticamente se investigaba en una medida inadecuada, insuficiente; la mayoría de los países permanecían fuera del estrecho ángulo hacia el cual se enfocaba el interés de los historiadores soviéticos” (Alperovich, 1976, pp. 53-54). Dicho con otras palabras, las razones de los errores conceptuales derivaban: 1) del hecho de considerar a nuestras naciones exclusivamente desde el fenómeno imperialista; 2) o desde la perspectiva del movimiento obrero (agregó, internacional). América Latina, y el conjunto de naciones que la componen, era considerada, por tanto, desde su *exterioridad*. Alperovich soslaya el hecho importantísimo de que esto era posible en gran medida porque la historiografía soviética constituía una sistematización teórica e histórica de la experiencia concreta de la Comintern y de los partidos comunistas. Sobre la relación entre historiográfica y política en el movimiento comunista, y referida más concretamente al caso de Mariátegui, remitimos a nuestra “Introducción” a *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (Aricó, J. y otros, 1978, pp. XI-LVI y, en particular, XXVI-XXIX y XXXIII-XL).

Political History of the Americas, lo cual era explicable en términos de la aceptación acrítica no tanto de los textos de Marx como de las tendencias historiográficas soviéticas. Debemos recordar que, durante un largo período –según los propios historiadores soviéticos, hasta los umbrales del XX Congreso del PCUS–, las opiniones de los americanistas soviéticos influidos decisivamente por Vladímir Mijáilovich Miroshevski y su escuela coincidían con la visión de Marx sobre Bolívar, haciéndola extensiva a una caracterización negativa de las guerras de independencia latinoamericanas. Enfatizando el limitado carácter nacional y popular del proceso revolucionario que condujo a la constitución de los Estados independientes, solo vieron en este “un asunto propio de un puñado de ‘separatistas criollos’ que no contaban con el apoyo de las masas populares”⁴. El juicio de Marx era trasladado incluso a las demás personalidades del movimiento liberador y hasta al propio movimiento. Cuando estas posiciones fueron abandonadas, fue cuestionado también el juicio de Marx. En la segunda edición en ruso de las obras de Marx y Engels (1959/1962) se incluyó una severa crítica de las posiciones sostenidas en el citado artículo, aunque la explicación de tales errores se fundaba en las insuficiencias y la parcialidad de las fuentes utilizadas por Marx:

Marx, como es natural, no poseía en aquel tiempo otras fuentes a su disposición que las obras de los autores mencionados, cuya parcialidad era entonces poco conocida. Por consiguiente era *inevitable* que Marx elaborara una *opinión unilateral* de la personalidad de Bolívar, tal como se refleja en este ensayo. Esa ambición de poder personal, magnificada en las obras mencionadas, no pudo dejar de influir en la actitud de Marx hacia Bolívar (Marx y Engels, 1962, p. 743, t. 4; citado en Draper, 1968, p. 300; cursivas nuestras)⁵.

4. La nueva recopilación soviética y los textos de Marx y Engels sobre España, publicada por la editorial Progreso de Moscú en 1974, abandonó el criterio anterior y dejó de incluir el artículo sobre Bolívar. Como en los casos anteriores, y a diferencia de una práctica habitual en este tipo de publicaciones, no se incluye ninguna nota editorial aclaratoria.

5. Draper (1968) señala correctamente la motivación política del juicio adverso de Marx sobre Bolívar, pero deja de lado un problema que en nuestra opinión sigue siendo el fundamental. Si bien

Como vemos, los editores trataron elegantemente de zafarse de esta ardua cuestión esbozando una respuesta que, en realidad, antes que una solución constituía una mera excusa, porque la aceptación tan entusiasta por parte de Marx de una información nunca sometida a crítica –lo cual contradecía el estilo de trabajo que lo caracterizaba– mostraba claramente la presencia de un prejuicio político firmemente enraizado. La respuesta de los editores, por lo tanto, nos remite nuevamente al nudo del problema a dilucidar, porque debemos preguntarnos hasta qué punto es verdad que Marx no disponía de otras fuentes que las mencionadas. Y si se demuestra, como creemos posible, que Marx dispuso de otras fuentes que eran favorables a su biografiado, la nueva pregunta que se nos plantea es por qué las dejó conscientemente de lado.

Si aceptamos las aclaraciones hechas por Scaron en su presentación del texto de Marx, la biografía de Bolívar fue escrita en una época en

Marx tendió siempre a usar una tabla de valores tradicionales para hablar de personajes, la dejó de lado al enjuiciar los hechos. ¿Por qué en el artículo sobre Bolívar el enjuiciamiento de los hechos de la independencia latinoamericana quedó desplazado totalmente por la utilización de esa tabla de valores? El problema vuelve a plantearse. La reducción del fenómeno bolivariano a un ejemplo más de *bonapartismo* lo hizo recaer en los mismos vicios de polemista en que recayó en su excesiva personalización del régimen de Napoleón III. Sorprende observar cómo esta personalización, absolutamente contradictoria con su propio método de análisis, lo condujo a descuidar en su análisis de la Francia del Segundo Imperio las transformaciones operadas en su infraestructura industrial y a sobreestimar los fenómenos políticos y financieros en sus rasgos parasitarios y degenerativos. Como señala Rubel (1960, pp. 149-150): “la pasión del polemista predominó constantemente sobre el estudio de los hechos en sus encadenamientos múltiples. Se diría que Marx se rehusó a prestar atención a la vocación económica del bonapartismo; se complacía en considerar solo sus ambiciones militares, sus acrobacias financieras y sus ‘remilgos políticos’. [...] Podríamos haber esperado un análisis más penetrante de las determinaciones económicas de parte de un ‘materialista’” Según Rubel (1960), una explicación sociológica de este hecho singular puede encontrarse en *El dieciocho brumario* (Marx, 1973b). Para Marx, la aventura bonapartista solo es explicable como “traición” de una clase que ha abandonado sus intereses “históricos” en beneficio de sus intereses inmediatos. Siendo una clase económicamente dominante, la burguesía francesa pudo renunciar a una representación política adecuada. Dividida en fracciones rivales, pudo consagrarse tranquilamente a sus negocios a la sombra del poder del Estado. Para conservar intacta su potencia social, la burguesía renunció en su propio interés al gobierno propio. El bonapartismo, en cuanto supremacía absoluta del Poder Ejecutivo sobre el resto de los poderes de la nación, expresaba por ello el supremo antagonismo entre el Estado y la sociedad (Rubel, 1960: 152-153). Pero razonando de este modo, el bonapartismo comenzaba a dejar de ser un fenómeno político particular, expresivo de una inadecuación circunstancial de la sociedad y del poder de la clase dominante, para convertirse, según la lógica del discurso de Marx, en una línea de tendencia de la sociedad moderna. Fracturando la relación entre Estado y sociedad, Marx retornaba inconscientemente a toda la temática antiestatalista de sus primeros escritos políticos antihegelianos.

que el juicio en un comienzo favorable al Libertador que tenían las más importantes figuras de la cultura europea

[...] había cedido la plaza a una animadversión punto menos que general. Los liberales repudiaban el centralismo y autoritarismo de Bolívar; los republicanos detectaban recetas criptomonárquicas tras los esquemas de organización política propuestos por el Libertador; los ideólogos de la expansión europea –y esto nos parece lo decisivo– intuían certeramente en los planes bolivarianos de unidad latinoamericana una voluntad de resistencia a aquella penetración (Marx y Engels, 1975, p. 105)⁶.

Este supuesto cambio de juicio es simplemente recordado por Scaron, como si fuera una verdad de hecho, cuando en realidad hay elementos para pensar que solo se trata de una opinión derivada, muy probablemente, de una creencia no por extendida menos cuestionable: la de que el capitalismo europeo, y fundamentalmente el inglés –que constituía en nuestros países la nueva potencia por ese entonces hegemónica–, se oponía a la unidad latinoamericana, y por tanto a los proyectos bolivarianos. El ejemplo de Brasil muestra que por lo menos Inglaterra no tenía motivo alguno para temer la creación de unidades políticas más vastas, capaces de mantener la paz y el orden interno, y por tanto de ofrecer mercados “seguros” a las exportaciones metropolitanas y luego a las inversiones de capitales. Lo cual explica que el proyecto de organización americana esbozado por Bolívar haya contado con la simpatía británica⁷. Antes que una posición *principista* favorable a la disgregación hispanoamericana, en el sentido de *divide et impera*, por temor a la eventual capacidad de autonomía de la unidad latinoamericana, lo que temía Inglaterra era que una unidad impuesta forzosamente, y por tanto

6. Las consideraciones del recopilador del volumen sobre el texto de Marx están incluidas en su “Introducción” (Marx y Engels, 1975, pp. 12-13) y en las numerosas y utilísimas notas con que se comenta el artículo (Marx y Engels, 1975, pp. 105-121).

7. Véase sobre el tema de la hegemonía británica en América Latina y de su actitud frente a la unidad continental las desmitificadoras reflexiones de T. Halperin Donghi (1969, pp. 146-161, 168-175), que comentamos en la Nota VIII del “Apéndice”.

sobre bases inestables, acabara por “anular los esfuerzos por imponer algún orden a las unidades más pequeñas en que espontáneamente se había organizado la Hispanoamérica posrevolucionaria” (Halperin Donghi, 1969, p. 156).

En oposición a esta tendencia a descubrir en la conciencia europea de la época una animadversión por la figura de Bolívar, de la que Marx fue prejuiciosamente partícipe, son reveladoras las agudas observaciones hechas por Draper (1968) en un artículo dedicado precisamente a este tema. A través de la correspondencia mantenida por Marx y Engels podemos reconstruir la forma en que ambos encararon la tarea encomendada por Dana. Sabemos por ejemplo que, como era característico en él, Marx comenzó consultando los artículos que sobre el tema habían publicado otras enciclopedias de la época, como la *Encyclopaedia Americana*, la *Encyclopaedia Britannica*, la *Penny Encyclopaedia*, la *Encyclopédie du XIXe siècle*, el *Dictionnaire de la Conversation*, el *Brockhaus Conversations-Lexikon*, etc. Al consultar el término en los textos utilizados por Marx, Draper advierte que, curiosamente, estos no solo no critican a Bolívar sino que, por el contrario, son abiertamente favorables a él, lo cual, a su vez, explica la molestia de Dana. Por otra parte, una de las fuentes incluida como referencia al final del trabajo de Marx, las *Memorias del general Miller* (s.d.), si bien censura los proyectos políticos bolivarianos, trata de mantener frente al libertador una actitud imparcial, reconociéndole, entre otros, sus “inmensos servicios” prestados a la causa independentista. Scaron señala que el hecho de que Marx se hubiera inclinado por los juicios de dos enemigos declarados de Bolívar, como eran Hippiisley y Ducudray, y no por los más equilibrados de Miller, constituye una prueba de que “su actitud de entonces hacia lo latinoamericano era *previa*, no posterior, a la lectura de las obras en que se fundó para redactar la biografía de Bolívar” (Marx y Engels, 1975, pp. 106-107). Lo cual constituye un argumento más en favor de lo sostenido por Draper (1968) y de lo que intentamos demostrar en el presente trabajo. Marx redacta su diatriba *no siguiendo* el juicio de sus contemporáneos sino *contrariándolo*. Escoge a veces en forma arbitraria argumentos y datos que sirven para avalar su posición, desconociendo otros que su formación de “materialista histórico” le vedaba hacer, y todo esto al servicio de una posición netamente contraria

a un personaje al que se empeña en identificar con el más odiado de sus enemigos. Debemos coincidir entonces con Draper (1968) cuando concluye que fue una evaluación política la que indujo a Marx a interpretar a Bolívar como autoritario y bonapartista, y a proyectar, como solía hacerlo, su hostilidad política al conjunto de las actividades y hasta a la propia personalidad del libertador, del que se burla encarnizadamente a lo largo de su extenso ensayo. En conclusión, no fue por el desconocimiento de datos imprescindibles ni por haber tenido al alcance de la mano solo fuentes tendenciosas por lo que la actitud personal y política de Marx fue tan violentamente antibolivariana, sino por su radical discrepancia con respecto a la visión, a las metas y a los actos antidemocráticos de Bolívar.

Si aceptamos, aun como hipótesis de trabajo, que fueron consideraciones *políticas* las que arrastraron a Marx a la adopción de una actitud tan prejuiciosa sobre Bolívar y lo que esto implicó de incompreensión sobre las características de América Latina y la naturaleza de su movimiento real, se trata ahora de ver más detenidamente cómo en el propio texto sobre Bolívar afloran dos líneas de pensamiento subyacentes en las elaboraciones de Marx desde su juventud. Estimuladas por su evaluación política negativa del fenómeno latinoamericano reaparecen en forma encubierta ambas líneas de pensamiento de raigambre hegeliana, aunque la primera implique una adhesión modificada de aquel pensamiento, mientras que la segunda exprese el rechazo del hegelianismo en este terreno. El razonamiento adoptado es el que se vincula con la noción de los “pueblos sin historia”; en tanto que el negado se refiere al papel del Estado como instancia productora de la sociedad civil⁸.

Permítasenos retornar sobre el tema de la ahistoricidad de ciertos pueblos para tratar de dilucidar desde qué aspecto ella pudo ser recuperada por Marx. Debe recordarse que la noción de “pueblos sin historia” no alude en Hegel solamente a un carácter de ausencia de potencia o virilidad expansiva, sino a una noción más radical y necesaria de su sistema:

8. Debo buena parte de las reflexiones que siguen a las discusiones que sobre este trabajo mantuve con Oscar Terán, quien tuvo la generosidad de facilitarme sus observaciones por escrito, y permitirme utilizarlas libremente en mi texto.

a la de la *racionalidad* del devenir. En la medida en que el proceso general, y el histórico humano dentro del mismo, no es en Hegel un acontecimiento exterior sino inmanente al desarrollo de lo real (el espíritu universal), un aspecto central del esfuerzo teórico hegeliano pasa por mostrar precisamente la interioridad, la necesidad y *por ende* la racionalidad de todas las grandes figuras adoptadas por este despliegue a lo largo de su desarrollo. Pero como esta racionalidad es pensada desde el punto de vista de la totalidad, los pueblos con destino histórico serán aquellos que estén en condiciones de recuperar, y al mismo tiempo negar, el conjunto de las diversas figuras desplegadas a lo largo de una historia que esté en condiciones de operar como continente sintetizador de aquella herencia. De ahí que la noción de historicidad hegeliana implique la negación de la “positividad” o, lo que es lo mismo, la negación de la *exterioridad* en cuanto que reinado de la arbitrariedad, del absurdo y, en definitiva, de la irracionalidad. Elementos estos últimos que aparecen condicionando fuertemente la lectura que hace Marx de los sucesos históricos protagonizados por Bolívar, descritos como una sumatoria de casualidades y de hechos gratuitos o “positivos”, es decir, contingentes. Por ejemplo, cuando Marx (1975, pp. 85-86) anota que, como consecuencia de las sucesivas derrotas derivadas de la manifiesta incapacidad militar de Bolívar, “a una defección seguía la otra, y todo parecía encaminarse a un descalabro total. En ese momento extremadamente crítico, una conjunción de *sucesos afortunados* modificó nuevamente el curso de las cosas”. Quizá pocas veces como en esta oportunidad se le aplicaría al propio Marx la crítica que este le hiciera en otra oportunidad a Víctor Hugo por el modo de presentar 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”⁹. Lo cual permite pensar que la xenofilia que recorre

9. “Víctor Hugo se limita a una amarga e ingeniosa invectiva contra el editor responsable del golpe de Estado. En cuanto al acontecimiento mismo, parece, en su obra, un rayo que cayese de un cielo sereno. No ve en él más que un acto de fuerza de un solo individuo. No advierte que lo que hace es engrandecer a este individuo en lugar de empequeñecerlo, al atribuirle un poder personal de iniciativa que no tenía paralelo en la historia universal. Por su parte, Proudhon intenta presentar el golpe de Estado como resultado de un desarrollo histórico anterior. Pero, entre las manos, la construcción histórica del golpe de Estado se le convierte en una apología histórica del héroe del golpe de Estado. Cae con ello en el defecto de nuestros pretendidos historiadores *objetivos*. Yo, por el contrario, demuestro cómo *la lucha de clases* creó en Francia

todo el texto de Marx sobre Bolívar se deba fundamentalmente a esta ubicación de la racionalidad en los representantes de aquellos “pueblos sin historia” donde la inexistencia en los hechos de una *lucha de clases* impida explicar a partir de esta “las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe” (Marx, 1975). Y podemos citar al respecto un nuevo párrafo donde la contraposición es tajante e ilustrativa:

Bolívar marchó hacia Pamplona, donde pasó más de dos meses en *festejos y saraos*. [...] Con un tesoro de unos 2 millones de dólares, obtenidos de los habitantes de Nueva Granada mediante contribuciones *forzosas*, y disponiendo de una fuerza de aproximadamente 9 mil hombres, un tercio de los cuales eran ingleses, irlandeses, hanoverianos y otros *extranjeros bien disciplinados* (Marx y Engels, 1975, p. 87; cursivas nuestras).

En síntesis, puede afirmarse que fue a través del privilegiamiento del carácter arbitrario, absurdo e irracional del proceso latinoamericano –a causa de la imposibilidad de visualizar en él la presencia de una lucha de clases definitoria de su movimiento real y por tanto fundante de su sistematización lógico-histórica– que Marx se vio conducido a reflotar la noción, siempre presente en el trasfondo de su pensamiento, de “pueblos sin historia”. Pero no ya entendida de una manera abstracta, como se inclinan a pensar quienes quieren explicar todo por las creencias prejuiciosamente eurocéntricas de Marx, sino como un círculo temático dentro del cual gira el fantasma de la irracionalidad o la positividad en la historia. Lo cual, como es lógico, nos remite a algo que no pertenece exclusivamente al pensamiento marxiano sino que constituye la línea dominante del pensamiento occidental, del que aquel forma parte inseparable: la búsqueda de una legalidad histórica de los procesos sociales.

las circunstancias y las condiciones que permitieron a un personaje mediocre y grotesco representar el papel de héroe” (Marx, 1973b, p. 405). Resulta imposible negar la identidad de procedimiento analítico utilizado por los historiadores “objetivos” frente a Napoleón III y por Marx frente a Bolívar.

Pero si esto es así nos vemos obligados a plantearnos una nueva pregunta: ¿por qué Marx, que con tanta sutileza y profundidad trató de desentrañar otras coyunturas históricas sumamente complejas para hallar su “núcleo racional”, pudo percibir los sucesos bolivarianos –y por extensión el fenómeno de América Latina– como sumergidos en un contexto francamente irracional? En nuestra opinión, puede postularse con suficientes razones que sobre esta forma hegelianizante de percibir el proceso operó el segundo principio que hemos señalado, que es el de la resistencia de Marx a reconocer en el Estado una capacidad de “producción” de la sociedad civil y, por extensión, de la propia nación. La “ceguera” teórica de Marx derivaría, entonces, del círculo vicioso en que acabó por encerrarse su pensamiento.

Recordemos que la concepción hegeliana de la “dialéctica de los espíritus de los varios pueblos particulares” reconocía a cada uno de ellos la posibilidad de “llenar solo un grado y a ejecutar solo una misión en la acción total”¹⁰. En el pasado, no a todos los pueblos les cupo esta tarea sino única y exclusivamente a aquellos que por sus disposiciones naturales y espirituales estuvieron en condiciones de crear un vigoroso sistema estatal, mediante el cual lograron imponerse sobre los demás. Según Hegel, “en la existencia de un pueblo, el fin esencial es ser un Estado y mantenerse como tal: un pueblo sin formación política [...] no tiene propiamente historia; sin historia existían los pueblos antes de la formación del Estado, y otros también existen ahora como naciones salvajes” (Hegel, 1974, p. 372, § 549). A partir de tal consideración, Hegel pensaba que un pueblo al que le resultara indiferente poseer un Estado propio dejaría rápidamente de ser un pueblo. Pero como América era para Hegel el continente del porvenir, la potencial *historicidad* de sus pueblos estaba en su capacidad de devenir Estados, capacidad que, por ser desplazada a

10. “Este movimiento de la historia universal es el camino para la liberación de la sustancia espiritual, el hecho mediante el cual el fin absoluto del mundo se realiza en el mundo; el espíritu, que primeramente es solo en sí, llega a la conciencia y a la autoconciencia y por tal modo a la revelación y realidad de su esencia en sí y por sí, y se hace también eternamente universal, se hace el espíritu del mundo. Puesto que este desenvolvimiento tiene lugar en el tiempo y en la existencia, y por tanto en cuanto a historia sus momentos singulares y grados son los espíritus de los varios pueblos, cada uno como singular y natural en una determinación cualitativa está destinado a llenar solo un grado y a ejecutar solo una misión en la acción total” (Hegel, 1974, p. 370, § 549).

un futuro en el que la relación entre hombre y espacio geográfico habría de modificarse, dejaba abierta una problemática que, como tal, escapaba a la filosofía, pero no necesariamente a la política. Porque si dejamos de lado el punto de vista de la “filosofía de la historia universal” desde el cual Hegel analizaba América y retomamos su concepción del Estado como “productor” de la sociedad civil y de la nación, es necesario admitir que dicha concepción tenía la enorme virtud de mantener “la riqueza de interrelaciones que unen la política a lo político-institucional, los sujetos sociales a la esfera estatal, con sus múltiples articulaciones y con su compleja dimensión de ‘legitimación’” (Marramao, 1982, p. 25). Y es esto, precisamente, lo que tiende a perder de vista el pensamiento marxiano al operar una proyección elíptica de la inmanencia sectorial de lo “económico” sobre la totalidad de las relaciones sociales y de su historia en cuanto que permanente transformación.

El rechazo de la concepción hegeliana del Estado tuvo el efecto contradictorio de obnubilar su visión de un proceso caracterizado por una relación *asimétrica* entre economía y política, de modo tal que, no pudiendo individualizar el “núcleo racional” fundante del proceso –la “ley de movimiento” de la sociedad–, Marx redujo la “política” a puro arbitrio, sin poder comprender que era precisamente en esa instancia donde el proceso de construcción estatal tendía a coagularse. Recordemos que la negación del Estado como centro productor de la sociedad civil es un principio constitutivo del pensamiento de Marx. No es por azar que su *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho* (Marx, 2010) se inicia prácticamente con el cuestionamiento del parágrafo 262 de la *Filosofía del Derecho* de Hegel (1975), o sea, allí precisamente donde se afirma la productividad de la sociedad civil, o, dicho de otro modo, de la “economía”, por el Estado, esto es por la “política”. Hegel afirma allí que “la idea efectivamente real –el espíritu– se divide en las dos esferas ideales de su concepto, la familia y la sociedad civil. [...] Reparte así en esas esferas el material de su realidad finita”. Más explícitamente, en el parágrafo 263 utiliza la metáfora del sistema nervioso central para equipararla al Estado, y aclara definitivamente que el Estado requiere, como momentos interiores al mismo, el desarrollo de la familia y de la sociedad civil, aun cuando estas dos últimas esferas solo puedan

devenir “efectivamente reales” cuando están encuadradas estatalmente, o sea, cuando “las leyes que los gobiernan son las instituciones de la racionalidad que aparecen en ellos”.

Pero ¿en qué consiste institucionalmente el Estado hegeliano? Basta citar la descripción que de él hace Eric Weil (1970) para advertir cuánto se le aproximaba el proyecto bolivariano de nuevo Estado a formar. “Este Estado es una monarquía constitucional, fuertemente centralizada en su administración, descentralizada en cuanto a los intereses económicos, con un cuerpo de funcionarios profesionales, sin religión de Estado, absolutamente soberano tanto en lo exterior como en lo interno” (Weil, 1970). Descripción esta que coincide con la hecha por Marx en su conocida referencia crítica al Estado francés incluida en *El dieciocho brumario*:

Este Poder Ejecutivo, con una inmensa organización burocrática y militar, con su compleja y artificiosa maquinaria de Estado, un ejército de funcionarios que suma medio millón de hombres, junto a un ejército de otro medio millón de hombres, este espantoso organismo parasitario que se ciñe como una red al cuerpo de la sociedad francesa y le tapona todos los poros, surgió en la época de la monarquía absoluta, de la decadencia del régimen feudal, que dicho organismo contribuyó a acelerar. [...] Napoleón perfeccionó esta máquina del Estado. [...] Todas las revoluciones perfeccionaban esta máquina, en vez de destruirla (Marx, 1973b, p. 488; citado por Weil, 1970, p. 72).

Sin embargo, esta réplica del Estado hegeliano que Marx ve reproducirse de manera agudizada en la situación de “autonomización del Ejecutivo” característica del Segundo Imperio, no era sino una expresión lineal de una relación de fuerza ya previamente consolidada dentro de la esfera económico-productiva. Sin la presencia claramente delimitable de dicha esfera, su existencia era una falsa *forma*, pura arbitrariedad y autoritarismo.

A partir de todas estas consideraciones, no resulta difícil imaginar de qué modo el Bolívar que Marx construye debía ser el heredero arbitrario y despótico de aquella tradición político-estatal contra la que siempre había

combatido desde una doble perspectiva teórica y política. *Teórica*, porque la constitución misma de su pensamiento se realiza contra el sistema de Hegel, pero no contra una parte cualquiera del mismo sino en oposición a su teoría *política*. En parte compartiendo así aun el clima joven hegeliano, pero en parte desbordándolo en la medida en que su crítica no se limita al terreno de la alienación religiosa, el joven Marx desemboca en la crítica de la política como instancia autonomizada de la sociedad civil. En adelante, la crítica de la política será una directa emanación de la crítica de la economía política, y del sistema marxiano resultarán finalmente excluidos una teoría y un análisis positivo de las formas institucionales y de las funciones de lo político¹¹. La reiterada negativa a dotar de eficacia propia a la esfera estatal derivaría, por tanto, no del Estado “incompleto” en que quedó, en momentos de la muerte de Marx, su sistema global, sino de las consecuencias inevitables de su propia modalidad de constitución. Para Marx, reconocer el momento político en su autonomía implicaba retroceder a una problemática “prefeuerbachiana”, es decir, ya superada. El privilegiamiento del carácter “político” de ciertas situaciones, que no dejará nunca de recorrer el pensamiento de Marx, pertenecerá más bien a los “puntos de fuga” del sistema, antes que ser un elemento necesariamente deducible del sistema mismo.

En consecuencia, es natural que sociedades como las latinoamericanas, en las que el peso de la constitución “desde arriba” de la sociedad civil era tan notable, debían inaugurar una zona de penumbras dentro de la reflexión marxiana. Se explica así el énfasis puesto por Marx, en su

11. “Toda transformación puede y debe, para Marx, devenir objeto de *explicación causal* mediante la recurrencia a la ‘esencia’ del modo de producción. De ahí la relación de adecuación perfecta que se viene a establecer entre *crítica de la economía política* y explicación científica de la *morfología capitalista*. En este esquema –que de ‘núcleo esencial’ deduce las ‘leyes de movimiento’ y de estas la tendencia *fundamental* al derrumbe del sistema–, la crisis política se presenta como una variable dependiente de la crisis de la relación de producción, precisamente en la medida en que la crítica de la política es considerada como emanación directa de la crítica de la economía política. El momento político se configura entonces como violencia concentrada e instrumento (complejo de aparatos de represión) del dominio de clase, o bien [...] como expresión lineal de una relación de fuerza ya consolidada dentro de la esfera económico-productiva. La ausencia en Marx de una teoría y de un análisis positivo de las formas institucionales y de las funciones de lo político no indica por tanto una ausencia o una ‘laguna’ del sistema global, sino sobre todo la consecuencia de las modalidades peculiares con las que el propio sistema ha sido ‘construido’ (Marramao, 1982, p. 22).

texto sobre Bolívar, en la incapacidad congénita del “Estado bolivariano” para ordenar hegelianamente el mundo de la sociedad civil: “Pero, como la mayoría de sus compatriotas, era incapaz de todo esfuerzo de largo aliento y su dictadura degeneró pronto en una anarquía militar, en la cual los asuntos más importantes quedaban en manos de favoritos que arruinaban las finanzas públicas y luego recurrían a medios odiosos para reorganizarlas” (Marx y Engels, 1975, p. 79). Esta oposición teórica está a su vez sobredeterminada por el *tipo* de Estado propuesto por Hegel y *realizado* luego del fracaso de la revolución de 1848 en Europa. La identificación de Bolívar con Soulouque, que había sido a su vez comparado con Napoleón III, no es por ello casual, ya que este último era una especie de corporización sintetizadora de su oposición teórica al concepto estatal hegeliano y de su oposición política al bonapartismo. De ningún modo podía Marx aceptar la legitimidad de un sistema político basado en la presencia omnimoda de un dictador, ni tampoco admitir el principio hegeliano sobre el que parecía basarse:

El pueblo tomado *sin* sus monarcas y sin la articulación del todo que se vincula necesaria e inmediatamente con ellos, es una masa carente de forma que no constituye ya un Estado y a la que no le corresponde ninguna de las determinaciones que únicamente existen en un todo *formado* y organizado: soberanía, gobierno, tribunales, autoridades, clases, etcétera (Hegel, 1975, p. 329, § 279).

Tampoco podía Marx admitir las referencias positivas a la clase militar, en cuanto que “clase de la universalidad”, hechas por Hegel. Como es obvio, resultaban difícilmente compatibles para un cuerpo de pensamiento que, como el marxiano, ubicaba la densidad económico-social como instancia fundante de la historia y la centralidad de la clase como sujeto de la misma.

La descalificación de Bolívar implicaba un riesgo que Marx fue incapaz de sortear y del que nunca tuvo plena conciencia: la incomprensión del movimiento en su conjunto. No es casual que, dejándose llevar por su odio al autoritarismo bolivariano, concebido como una dictadura “educativa” impuesta coercitivamente a masas que no parecían estar maduras

para una sociedad democrática, Marx haya dejado de considerar lo que su propio método lo impulsaba a buscar en otros fenómenos sociales que analizó: la dinámica real de las luchas de clases o de fuerzas actuantes. Resulta así sorprendente que no haya prestado atención alguna a las referencias acerca de la actitud de los distintos sectores sociales latinoamericanos ante la guerra de independencia, las rebeliones campesinas o rurales contra las élites criollas que dirigían la revolución, la endeblez de las apoyaturas políticas de dichas élites entre los sectores populares de la población, y más en particular entre los negros y los indios, quienes tendían a sostener la causa de los españoles: el alcance de la abolición del pongo y la mita; la distinta característica de las guerras de independencia entre el Sur, donde las élites urbanas habían logrado mantener el control del proceso evitando el peligro de una abierta confrontación entre pobres y ricos, y México, donde la revolución comenzó siendo una rebelión generalizada de campesinos y de indígenas; en fin, el profundo temor que embarga a la clase gobernante ante la posibilidad de un proceso que reprodujera los hechos de la sublevación indígena de Tupac Amaru, o la rebelión negra en Haití. Entre la disgregación política y social y la voluntad revolucionaria de imponer un orden que pudiera asegurar la libertad de los individuos, entre la necesidad de destruir el viejo orden colonial y el temor por abrir paso así a la rebelión incontrolada de las masas, el proyecto bolivariano no se agotaba en el bonapartismo ni en su autoritarismo. Frente a las diversas opciones en que se fragmentaba el movimiento independentista colocado ante una inabarcable heterogeneidad de la realidad continental, Bolívar se esforzó por llevar a cabo un proyecto que, habida cuenta de la hostilidad creciente hacia el radicalismo político que dominaba a las élites gobernantes latinoamericanas desde 1815 en adelante, implantara un sistema basado en un poder central de naturaleza tal como para desempeñar en la nueva situación el mismo papel que desempeñara el aparato administrativo, eclesiástico y militar de la corona española. En cierto sentido, Bolívar intentaba repetir en la América española lo que la monarquía portuguesa había logrado hacer en el Brasil.

Dicho proyecto se basaba en dos grandes ideas fuerza compartidas por un importante grupo que tuvo en Bolívar a su más audaz y constante exponente; dos principios fundamentales para la constitución de un

Estado moderno, en los que sorprendentemente Marx no reparó aunque estuvieran en el trasfondo de su pensamiento acerca de las condiciones que debían reunirse para la existencia de Estados “modernos”. La primera de tales ideas fuerza apuntaba a la formación de una nacionalidad geográficamente extendida, capaz de defender y promover el progreso económico ulterior no solo frente a España sino también al resto de las grandes potencias europeas. La segunda pugnaba por el establecimiento del orden político y social, con el propósito de que la anarquía emergente de la naturaleza propia del proceso independentista no acabara por invalidar el progreso económico y por someter a los pueblos a una tiranía aun más arbitraria y despótica que aquella contra la cual la revolución se había alzado¹².

Cuestionada hacia fines de la primera década revolucionaria la credibilidad de las soluciones monárquicas soñadas por los patriotas, cuando fueron desbordados por el torbellino de la disgregación y el desorden, la única posibilidad de organización “nacional” —que por ese entonces seguía siendo contemplada desde una perspectiva continental— residía en la imposición de un poder fuertemente centralizado basado en la presencia de un orden constitucional aceptado por las elites gobernantes locales y capaz de asegurar una representación legitimada y segura a cada una de las fuerzas sociales en pugna. El virtuosismo republicano de los dirigentes aseguraría que el sistema no se desplazara hacia las formas opresivas de la libertad ciudadana que la Independencia se había propuesto destruir¹³. Solo una unidad semejante podía lograr atraer, sin

12. Es verdaderamente sugestivo que Marx no reparara en la propuesta bolivariana de la formación de una gran nación andina capaz de unificar las diversas regiones en una estructura política única, con un poder fuertemente centralizado, cuando es notorio que su pensamiento en torno a este problema estuvo dominado por la idea de la dimensión geográfica como condicionante de la posibilidad de existencia de los Estados. Aunque, como hemos señalado, su concepto del problema nacional se fue matizando con el correr de los años, sobrevivieron en él algunos elementos y uno de ellos es precisamente la idea de que las naciones pequeñas no eran eficazmente capaces de establecer una existencia política independiente bajo condiciones modernas (véase Bloom, 1975, p. 45 y ss.). Enemigo de todo separatismo, de cualquier tipo de particularismo, Marx se sentía fuertemente inclinado a reconocer la legalidad propia de la lucha nacional de los grandes países; sin embargo, en el caso concreto de la Gran Colombia, volvió a soslayar el problema de la lucha bolivariana por impedir la balcanización de América para solo considerar sus veleidades imperiales.

13. El virtuosismo republicano de los dirigentes reclamado por Bolívar se asemeja sorprendentemente

necesidad por esto de caer en otra forma de sujeción, el apoyo decisivo del capital británico, con el que se contaba imprescindible para la recuperación económica de un continente arruinado por las guerras.

Como tantas veces se ha señalado, el hecho de que este proyecto fuera derrotado no significa por sí mismo que hubiera sido utópico, que no expresara a fuerzas sociales existentes en la realidad continental. Los planes de Bolívar no fracasaron simplemente porque no contaban con una poderosa clase social que los hiciera suyos, sino porque no existiendo tal clase las fuerzas sociales que se aglutinaban en torno al proyecto bolivariano, y que debían haber “sustituido” la ausencia de aquella, carecían de la voluntad revolucionaria suficiente para hacer avanzar el proceso hasta un punto en el que un posible retorno a la situación anterior resultara imposible. En otras palabras, se volvió irrealizable por la debilidad propia de las fuerzas que debían encarnarlo y por el profundo temor que sentían ante la violencia destructiva de las masas populares. El recuerdo traumatizante de las rebeliones en la época colonial, la reacción conservadora y realista provocada en la élite criolla por la presencia amenazante de masas “dispuestas a ser agitadas por cualquier demagogo y lanzadas contra los centros del orden, la cultura y las finanzas”, corroía el débil jacobinismo que caracterizó aun a los más radicalizados representantes del movimiento revolucionario. La perspectiva de hacer depender de la profundización de la movilización popular el triunfo del nuevo orden revolucionario era temida “no solo por los individuos de mentalidad conservadora, sino también por muchos de formación liberal, como Bolívar, que veían que la masa popular tenía más capacidad destructiva que constructiva” (Di Tella, 1968, p. 181). Pero si tales eran

a la idea que se hacía Lenin, por ejemplo, de la característica que debía tener el núcleo dirigente del partido revolucionario, en condiciones de ilegalidad, para continuar siendo democrático. Pero también se asemeja a la propuesta leniniana de ampliar el grupo dirigente del PCUS en las nuevas condiciones de partido en el poder mediante la incorporación de unos cien obreros que por su virtuosismo “de clase” podrían contrarrestar la peligrosa tendencia a la burocratización del Estado y del partido que detectaba Lenin. Véase, al respecto, la recopilación de textos de Lenin (1980, p. 97 y ss) titulada *Contra la burocracia*. Aunque la semejanza establecida deriva de una identidad de situaciones, antes que de opiniones, resulta interesante ver cómo las respuestas a los problemas suscitados por los procesos de cambio hechos “desde arriba” son casi siempre las mismas y combinan de manera curiosa la apelación al poder represivo del Estado y la confianza en las virtudes excepcionales del núcleo dirigente.

las complejas y peligrosas alternativas que se alzaban delante del movimiento independizador, la *forma* bonapartista y autoritaria del proyecto bolivariano no expresaba, como la entendió Marx, las características personales de un individuo sino la debilidad de un grupo social avanzado que, en un contexto continental y mundial cuyo rasgo característico era el ascenso de la contrarrevolución, solo pudo proyectar la construcción de una gran nación moderna a partir de la presencia de un Estado fuerte, legitimado por un estamento profesional e intelectual que por sus propias virtudes fuera capaz de conformar una opinión pública favorable al sistema, y por un ejército dispuesto a sofocar el subversivismo constante de las masas populares. Por lo que podemos afirmar que, traicionando lo que constituía la esencia de su manera de analizar los procesos sociales, Marx sustantivó en la persona de Bolívar lo que se negó de hecho a analizar en la realidad latinoamericana: las fuerzas sociales que provocaron su auge y decadencia. De modo idealista, el “movimiento real” fue sustituido por las desventuras de un falso héroe.

Marx pudo abrirse a la comprensión de los fenómenos sociales del mundo europeo porque sumó a un conocimiento totalizador de la dinámica del capitalismo en el mundo la determinación desprejuiciada de nuevos soportes sociales de los procesos de transformación. Al analizar países como Irlanda, España, Rusia o Turquía descubrió siempre en ellos la presencia de esos soportes a los que atribuyó una vitalidad propia de tal magnitud como para generar una revolución plebeya, popular, revolucionadora del conjunto de la sociedad como lo fue la Revolución Francesa. Para decirlo de algún modo, en cada uno de ellos encontró los gérmenes de un nuevo “1789”. Es eso precisamente lo que no pudo vislumbrar en América Latina. La ausencia de voluntad “nacional y popular” característica de las élites criollas que condujeron el proceso independentista estableció un límite de “visibilidad” del proceso que Marx no pudo superar y que resolvió paradójicamente a través de un mecanismo de negación. La debilidad de las élites políticas y sociales latinoamericanas y la ausencia aún alveolar de una presencia autónoma de las masas populares debían conducirlo, y de hecho lo condujeron, a negar todo tipo de legalidad propia de un proceso social al que solo vio en sus elementos de arbitrariedad y de autoritarismo. Desde un punto de vista

moral pudo justificarlo y hasta defenderlo; pero tanto teórica como políticamente le negó cualquier grado de creatividad histórica. Y cuando en virtud de circunstancias muy especiales tuvo que analizar a una figura histórica excepcional, atravesada por la multiplicidad de determinaciones del contradictorio proceso latinoamericano, se rehusó a desplegar su formidable capacidad de análisis en el examen de una revolución dramáticamente colocada en la situación de realizarse “desde arriba”. A partir de todos los elementos que hemos tratado de incorporar a un análisis que, en las circunstancias actuales aspira a ser una perspectiva de búsqueda antes que una tentativa de resolución, podemos problematizar de mejor manera la oclusión de una realidad que durante décadas caracterizó la historia del movimiento socialista. La singularidad latinoamericana no pudo ser comprendida por dicho movimiento no tanto por el “eurocentrismo” de este como por la singularidad de aquella. La condición ni periférica ni central de los Estados naciones del continente, el hecho de haber sido el producto de un proceso al que gramscianamente podríamos definir como de revolución “pasiva”, el carácter esencialmente *estatal* de sus formaciones nacionales, el temprano aislamiento o destrucción de aquellos procesos teñidos de una fuerte presencia de la movilización de masas fueron todos elementos que contribuyeron a hacer de América Latina un continente ajeno a la clásica dicotomía entre Europa y Asia que atraviesa la conciencia intelectual europea desde la Ilustración hasta nuestros días.

Es por todo esto que resulta pobre, limitado y falso asignar al supuesto “eurocentrismo” marxiano el paradójico soslayamiento de la realidad latinoamericana. La presencia obnubilante de los fenómenos de populismo que caracterizan la historia de nuestros países en el siglo XX llevó curiosamente a identificar eurocentrismo con resistencia a toda forma de bonapartismo o de autoritarismo. El resultado fue una 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. Aceptar la calificación de “eurocéntrico” con que se pretende explicar la oclusión

marxiana implica de hecho cuestionar el filón democrático, nacional y popular que constituye una parte inescindible del pensamiento de Marx. Si es innegable que el proceso de constitución de las naciones latinoamericanas se realizó en gran parte a espaldas y en contra de la voluntad de las masas populares, cuestionar la idea cara a la II Internacional (pero no solo a ella) de la “progresividad” *in nuce* del desarrollo de las fuerzas productivas y de las formaciones estatales significa de hecho reencontrarse con ese filón democrático y popular del marxismo. Es introducir un nuevo punto de partida, una nueva perspectiva “desde abajo” de los procesos históricos, en los que la consideración de las masas populares, de sus movimientos de constitución y de fragmentación, de sus formas expresivas, de sus vinculaciones con las élites intelectuales o políticas, de su homogeneidad interna, de sus mitos y valores, de su grado de supeditación o autonomía, que debería ser reivindicado como el único y verdadero criterio marxista. Solo así quizá se podría evitar esa permanente oscilación entre “objetivismo” y “subjetivismo” en que se debate aún hoy la historiografía y la teoría política marxista, incapaces de dar cuenta de lo nuevo a fuerza de seguir atadas a lo viejo. De ahí que problematizar las razones de la resistencia de Marx a incorporar a su pensamiento la realidad del devenir Estado de las formaciones sociales latinoamericanas no sea un mero problema historiográfico o un vacuo ejercicio de “marxología”, sino una más de las múltiples formas que puede y debe adoptar el marxismo para cuestionarse a sí mismo. Al rechazar el criterio del *européismo* de Marx como principio explicativo válido para dar cuenta de su paradójica oclusión, debemos internarnos por caminos intransitados que su genio desbrozó por vez primera, pero a los que la conversión de sus ideas en sistema sepultó bajo exquisitos procedimientos hermenéuticos. La crisis de un saber que intentó ser a la vez completo y autosuficiente nos permite recuperar hoy esas verdaderas “sendas perdidas” del pensamiento de Marx. Y estas, de un modo u otro tienen el efecto contradictorio de mostrarnos los límites de validez de un método, al tiempo que arrastran a la superficie filones de un pensamiento ocultos por años en la tradición socialista. Cuestionando una tradición interpretativa, hemos llegado a rozar ciertos núcleos problemáticos en los que los puntos de fuga del sistema marxiano aparecen

como ofreciendo mayores posibilidades de proseguir una línea de búsqueda más adherente al espíritu de Marx. Y de ese modo el resultado logrado, aunque se funda quizás exageradamente más en lo no dicho que en lo explícitamente afirmado por Marx, podrá contribuir en parte a restituirnos la heterodoxia de un pensamiento al que un movimiento histórico de extraordinaria magnitud como es el socialista insistió en ver solo desde el costado de una verdad incontrovertible.

Mostrando la presencia en su interior de sus dos “almas”, hegelianizante y libertaria, enfatizando la necesidad de privilegiar la segunda frente a la primera, podremos restituirle al marxismo su condición de teoría crítica y revolucionaria, la carga disruptiva que siempre tuvo en el pensamiento de Marx. El hecho de que en el presente, y en momentos de crisis de las concepciones autoritarias y burocráticas, el marxismo como filosofía de Estado atraviese una grave crisis y el filón democrático y antiautoritario vuelva a emerger con una fuerza tal como para reclamar todo un reordenamiento de la teoría y de la práctica política muestra la vitalidad de una doctrina aún capaz de sostener una confrontación productiva con la realidad y con la cultura contemporáneas.

México, 12 de marzo de 1980.

Apéndice

Nota III. Marx y el porvenir social en Rusia

En 1877, Yuli Galaktiónovich Zhukovski (1822-1907), economista perteneciente al grupo de *Sovremiennik* [El Contemporáneo], la publicación que desde 1836 hasta 1866 aglutinó en torno suyo a lo más avanzado de la *intelligentsia* revolucionaria rusa, publicó en la revista liberal *Viétnik Evropy* [El mensajero de Europa] (Nº 9 de 1877) un artículo titulado “Karl Marx y su libro acerca del capital”, en el que polemizaba violentamente contra *El Capital* (Marx, 1980a) y en general contra las teorías marxistas. El artículo provocó muchos comentarios, entre otros, el del escritor populista Nikolái Kostantinovich Mijailovski (1842-1904), quien decidió asumir la defensa de Karl Marx desde las columnas de la revista progresista *Otiéchestviennie Zapiski* [Anales de la Patria] con un ensayo titulado “Karl Marx ante el tribunal del señor Y. Zhukovski” (Nº 10 de 1877). Su ensayo, no obstante, incurría a su vez en una serie de tergiversaciones del pensamiento de Marx, sobre todo en lo concerniente al problema de la “inevitabilidad” en *cualquier* ambiente histórico de un proceso de disgregación de las economías basadas todavía en la unidad de los productores con sus medios de producción, expuesto por Marx con relación a los países europeos occidentales. Para rectificar estas deformaciones de su pensamiento, Marx escribió hacia finales del mismo año una carta redactada en francés y dirigida a la redacción de la revista, aunque al parecer nunca fue enviada. Descubierta por Engels entre los papeles de Marx, una copia de ella se le envió a Vera Zasúlich en 1884, es decir, cuando esta había dejado ya de ser populista y, junto con Plejánov, Axelrod y otros revolucionarios rusos, acababa de formar el grupo marxista Emancipación del Trabajo. El grupo de Plejánov consideró conveniente no publicarla, pero según afirma Engels (Marx y Engels, 1894/1980) en el “*Postscriptum*” de su ensayo “Acerca de la cuestión social en Rusia”, copias en francés circularon clandestinamente en Rusia. Poco tiempo después, en 1886, el órgano de los populistas revolucionarios en la emigración,

Viéstonik Naroda Volia [El mensajero de la voluntad del pueblo], la publicó en ruso. Dos años más tarde, en octubre de 1888, volvió a publicarse en ruso, pero esta vez en la revista legal *Iuridíchevski Viéstonik* [El mensajero jurídico], de tendencia populista. Por su parte, Nikolái Frántsevich Danielson la incluyó en forma integral para conocimiento del público occidental como apéndice a la versión francesa de su libro sobre la economía rusa (Danielson, 1902, p. 507-509), aunque por esa misma fecha lo publicó también la revista *Le mouvement socialiste* (24 de mayo de 1902, p. 968 y ss). Resulta significativo que ni los marxistas rusos ni los occidentales (excepto los franceses) hicieran esfuerzo alguno por publicar un documento de tamaña importancia. En la polémica de los años noventa, teóricos populistas como Mijailovski, Danielson, Vorontsov y otros utilizaron con bastante frecuencia esta carta de Marx para contraponerla a las posiciones de los marxistas rusos. Véase, en particular, la utilización de la carta hecha por Mijailovski y la respuesta del joven Lenin en su libro *¿Quiénes son los “amigos del pueblo” y cómo luchan contra los socialdemócratas?* (1894/1973). En español, tanto este documento como el conjunto de materiales de Marx y Engels sobre el problema del camino *original* ruso fueron recopilados en los *Escritos sobre Rusia* que han comenzado a editar los Cuadernos de Pasado y Presente (Marx y Engels, 1980). Pero sigue siendo una de las mejores exposiciones sobre el debate la “Presentación general” redactada por Fernando Claudín (Lenin, 1974, pp. 1-55), para su edición de los *Escritos económicos* de Lenin (1974). Sobre la diferencia de opiniones entre Marx y Engels acerca del “problema ruso”, resulta ilustrativa la reciente publicación de la *Correspondencia* de ambos con Danielson (Marx; Danielson y Engels, 1981).

Nota IV. El desplazamiento del campo de interés de Marx hacia las comunidades agrarias

Se puede aducir, y con buenas razones, que el desplazamiento marxiano del campo de interés hacia las sociedades precapitalistas es solo un caso particular de un fenómeno más general que comprometió a buena parte de la intelectualidad europea del último tercio del siglo pasado.

El proceso de expansión capitalista hacia el mundo colonial y las regiones atrasadas de Europa sudoriental y meridional dislocó sociedades enteras e hizo emerger problemas que reclamaban ser abordados. No es casual que la exhumación de Haxthausen a través de Maurer y el descubrimiento de que la comunidad rural, con la posesión colectiva de la tierra, fue la forma primitiva de la sociedad desde la India hasta Irlanda –como aclara Engels en su nota rectificatoria a la edición inglesa de 1888 del *Manifiesto del Partido Comunista* (Marx y Engels, 1848/1973)– se hayan sucedido cuando Rusia “comenzó a moverse” y en vastas zonas europeas y asiáticas irrumpieron grandes movimientos rurales bajo diversas formas políticas. Marx y Engels aprovecharon ampliamente las investigaciones científicas de la época no solo para verificar y redimensionar la validez de su teoría de la sociedad, sino también para medir la productividad política de tales investigaciones. En nuestra opinión, y particularmente en 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, por lo menos para aquella época. Desde este punto de vista, el hecho de que la preocupación fundamental de Marx hubiera sido soslayada por el marxismo de la II Internacional –del que hasta cierto punto hay que exceptuar al filón austromarxista y al marxista “ruso”– tuvo consecuencias negativas para el examen de problemas tan importantes como la cuestión campesina y la cuestión nacional y colonial, afectando seriamente a la propia teoría de la sociedad y del Estado marxiana. El hecho de que los estudios de Marx giraran en torno a dos problemáticas distintas como fueron la de Morgan, orientada a los fenómenos del parentesco, y la de Kovalevski, interesada esencialmente en el análisis de la naturaleza de la comunidad primitiva y de sus restos en las sociedades actuales, permitió, a través de la recuperación engelsiana de sus apuntes sobre la obra de Morgan, que fuera considerado como esencial lo que en Marx tenía solamente una importancia accesoria. De sus estudios de la década del setenta y de los primeros años del ochenta, la tradición marxista solo incorporó los dedicados a Morgan, sepultando en el olvido los dedicados a Kovalevski y la comunidad rural. La interpretación de Morgan hecha por Engels (s.d.) con base en los cuadernos de apuntes de

Marx, y plasmada en su libro sobre los *Orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado*, tuvo el efecto negativo de empobrecer el desarrollo del estudio de la historia y de la teoría de la sociedad por parte de los marxistas y de los socialistas de la II y de la III Internacional, como señala Lawrence Krader (1978) en su interesante contribución en el tomo 1 de *Storia del marxismo* editada por Einaudi¹⁴.

Volviendo a lo señalado al comienzo de esta nota, podemos afirmar que el cambio de perspectiva marxiana operado en los años setenta estuvo motivado por la necesidad de resolver problemas teóricos surgidos en el proceso de elaboración definitiva de los tomos subsiguientes de *El Capital* (Marx, 1980a), pero además por razones más estrictamente políticas: las condiciones sociales de Rusia y los problemas que de ella derivaban para el triunfo de una revolución a la que consideraba inminente. A su vez, la lectura de Maurer, Kovalevski, Morgan, Tylor, Lubbock, Phear, Maine y de los economistas y sociólogos rusos le permitió abrirse, con la amplitud de criterio y la capacidad analítica que lo caracterizaba, a la ciencia de la época para encontrar en esta los elementos que permitieron la potenciación crítica de su teoría. Por esta misma época, además, anota cuidadosamente la obra de Bakunin *Estatismo y anarquía* (s.d.), que gira en torno a la problemática del Estado. Para Marx, la liberación de los siervos de la gleba en Rusia fue la señal indicativa de un proceso de disgregación de los cimientos de la autocracia zarista, que estaba destinado inexorablemente a agudizarse. Pero la expansión de las rebeliones campesinas y el crecimiento del movimiento populista, que colocaron a Rusia al borde de su "1789", hicieron emerger con fuerza inusitada un problema que había lacerado desde muchos años antes a la intelectualidad rusa, generando esos dos grandes movimientos ideológicos y políticos complementarios que fueron el occidentalismo y la eslavofilia. Occidentalistas y eslavófilos discutían, con la pasión romántica que caracterizó a los debates rusos, sobre el destino último de su país. ¿Estaría condenado a reproducir las formas bárbaras del atomismo

14. Véase "Evoluzione, rivoluzione e Stato: Marx e il pensiero etnológico" (Krader, 1978, pp. 211-244). En la versión española véase "Evolución, revolución y estado: Marx y el pensamiento etnológico" (Krader 1979, pp. 89-137).

y de la explotación burguesa que caracterizó a la Europa luego de la revolución de 1848, o el conocimiento de los males sociales de los países avanzados podía permitir a los atrasados evitarlos? La debilidad del capitalismo en Rusia ¿era un hecho positivo o negativo? La presencia de formas comunitarias profundamente arraigadas en el campo ¿favorecían o no un camino propio hacia el socialismo capaz de obviar las miserias del capitalismo? ¿Qué papel debía o podía cumplir la comuna rural en el tránsito a una sociedad igualitaria? En torno a estos problemas, que en la polémica de Marx y Engels con Herzen, Bakunin y Tkachov había sido resuelto hasta entonces en forma negativa, se opera en la década del setenta un cambio en el que se perfila una diferencia de criterios –disimulada o, mejor dicho, no explicitada– entre ambos teóricos del socialismo. Mientras Engels considera que la Comuna rural puede facilitar el paso al comunismo, evitando así para Rusia la fase capitalista, solo a condición de que la revolución campesina antifeudal en Rusia esté acompañada por una revolución proletaria en Europa occidental, Marx intenta en cambio dar una respuesta distinta, o por lo menos se advierte en él un acento distinto en el análisis del problema. En su artículo “Acerca de la cuestión social en Rusia” de la polémica contra Tkachov de 1875, Engels (Marx y Engels, 1980) tiende a ver fundamentalmente cómo el capitalismo se desarrolla cada vez más en ese país, desintegrando inexorablemente la propiedad comunal en el campo. El hecho de que Rusia pudiera llegar al socialismo a partir de la *obschina* era una mera posibilidad aleatoria y circunstancial, supeditada a una previa y triunfante revolución en Occidente. Todavía en vida de Marx, esta posición es reafirmada, aunque con mayor ambigüedad, en el prefacio de 1882 a la segunda edición rusa del *Manifiesto* (op. cit.), que aun cuando lleva la firma de ambos, es muy posible que haya sido redactado solo por Engels. Existen varias razones para defender esta hipótesis, aunque la más importante sigue siendo la evidente diferencia entre esta posición y las afirmaciones de Marx contenidas en el borrador de su proyectada respuesta a Vera Zasúlich, escrito un año antes. En la breve carta con que finalmente trató de satisfacer las cruciales demandas de su correspondiente, Marx admitía que la comuna rural podía convertirse, *bajo determinadas* condiciones, en el fundamento de la regeneración social de

Rusia, pero dichas condiciones parecían estar relacionadas directamente con la vida de la *propia* comuna rural, con la necesidad de “eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y a continuación asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo”. Es muy probable que Marx incluyera a la revolución en Occidente como uno de los factores que podía contribuir a dicha eliminación, pero el hecho es que en los borradores el énfasis está puesto en la revolución en el interior de Rusia, como el elemento decisivo y fundamental para aprovechar una ocasión histórica a la que considera en parte como excepcional.

Para salvar a la comuna rusa hace falta una revolución rusa. Por lo demás, los detentadores de las fuerzas políticas y sociales hacen cuanto pueden para preparar a las masas a semejante catástrofe. A la vez que desangran y torturan la comuna, esterilizan y agotan su tierra, los lacayos literarios de los “nuevos pilares de la sociedad” señalan irónicamente las heridas que estos le infligieron como otros tantos síntomas de su decrepitud espontánea e incontestable. Aseveran que se muere de muerte natural y que sería un bien el abreviar su agonía. No se trata ya de un problema que hay que resolver sino simplemente de un enemigo al que hay que arrollar. No es entonces un problema teórico. [...] Si la revolución se efectúa en el momento oportuno, si la inteligencia rusa concentra todas las fuerzas vivas del país en asegurar el libre desenvolvimiento de la comuna rural, esta se erigirá pronto en elemento regenerador de la sociedad rusa y en elemento de superioridad sobre los países sojuzgados por el régimen capitalista (véase parte del borrador en Marx y Engels, 1973, p. 170).

Pero entonces podemos preguntarnos: ¿Hasta qué punto Engels, en su polémica con Tkachov en 1875 (Marx y Engels, 1980), en el “*Postscriptum*” de 1894 (Marx y Engels, 1980) o en las cartas a Danielson (Marx, Danielson y Engels, 1981), no incurre precisamente en aquello que criticaba Marx? Cuando Engels escribe a Danielson, el 17 de octubre de 1893, que “ninguna gran calamidad histórica deja de tener por compensación

un progreso histórico. Lo único que varía es el *modus operandi*. *Que les destinées s'accomplissent!*" (Marx, Danielson y Engels, 1981), ¿no estaba considerando en forma positiva el hecho de que se abreviara la agonía de la comuna y de que acelerara el avance inevitable del desarrollo capitalista? Basta leer los borradores de Marx y compararlos con esos textos de Engels para advertir que estamos ante dos posiciones distintas. Vale la pena acotar, sin embargo, que estas diferencias no aparecían claramente delimitadas y que los populistas rusos consideraban tanto al uno como al otro sus soportes teóricos. Al publicar en su periódico *Narodnaia volia* el prefacio a la segunda edición rusa del *Manifiesto* (op. cit.), la redacción le añadió un comentario en el que sostenía que dicho texto confirmaba plenamente "una de las tesis fundamentales del *norodovolchestvo*, confirmación que se beneficia de las investigaciones de estudiosos de elevadísima estatura como Marx y Engels" (Tvardovskaia, 1978, p. 95).

Porque en el Engels de los años setenta y ochenta ya estaba firmemente arraigada la concepción del papel rector de la revolución en Occidente resulta explicable la facilidad con que se desvanecieron en él las esperanzas que albergó en ciertos momentos en la posibilidad de compatibilizar un proceso revolucionario de tipo plebeyo en Rusia con las necesidades de la revolución obrera y socialista en Europa occidental. El "Prólogo" de 1882 al *Manifiesto* (op. cit.) pareciera ser un texto de compromiso, el punto en el que se encontraron las posiciones diferenciadas de ambos pensadores. Pero ya en los inicios de los noventa, Engels vuelve a insistir sobre las mismas ideas explicitadas en la polémica con Tkachov y descubre en la realidad rusa lo que había sostenido como existente años antes: la plena afirmación del capitalismo y el inevitable proceso de disgregación de la propiedad comunitaria. Más allá de los matices que puedan encontrarse en ambos discursos, lo que realmente interesa destacar es la diferente concepción del nexo entre teoría y movimiento social que los inspira. En su análisis, Marx no excluye la posibilidad del desarrollo capitalista en Rusia; simplemente lo considera como un hecho históricamente negativo que los hombres –es decir, el movimiento social– deben por todos los medios evitar. Dando por descontado la inevitabilidad histórica del proceso capitalista ruso, Engels, en cambio, considera a este como una transformación históricamente progresiva. Aunque no está

dicho en forma explícita sino apenas sugerido, el análisis de Marx nos hace pensar en que, según él, el socialismo ruso depende en gran parte de la posibilidad de *evitar* el capitalismo. El de Engels, en cambio, parte de la convicción de que el socialismo solo es posible luego del capitalismo en Rusia. Para decirlo de un modo distinto, en los años noventa, el “voluntarista” Marx ha cedido su lugar al “objetivista” Engels y, a través de este, a la expansión en Rusia –pero no solo en ella– de un marxismo instalado ideológicamente en su forma “legal”. Y por eso durante los primeros años el joven marxismo ruso polemizó contra el populismo desde la perspectiva de Struve. Cuando sobreviene la diferenciación entre las dos alas del marxismo ruso, la ecuación leniniana de voluntarismo populista + objetivismo marxista está tan firmemente instalada en el interior de una teoría del partido y de la revolución que queda fuera del análisis la hipótesis subyacente en el pensamiento de Marx y que infructuosamente trató de explicitar en la respuesta a sus amigos y discípulos populistas. La abrumadora presencia de masas rurales vinculadas por lazos comunitarios no podía dejar de tener profundas implicancias sobre el modelo “occidental” de proceso de transición ensayado en Rusia.

Las limitaciones con que el bolchevismo encaró las agudas tensiones sociales generadas por la Revolución de Octubre fue, desde este punto de vista, una prueba práctica de las consecuencias peligrosas que tuvo para la teoría y para la práctica revolucionaria la oclusión de la hipótesis marxiana. Continuar el análisis de Marx, a partir del reconocimiento de la pertinencia de los términos en que él lo planteó, implicaba de hecho modificar la estrecha visión “obrerista” que el socialismo tenía de los fenómenos populares. Considerar a los campesinos como aliados de la clase obrera era un paso adelante en la definición del carácter de la transición en Rusia. Pero esto colocaba al movimiento apenas en los umbrales del verdadero problema, el cual era el de “unificar” realmente a ambas clases sociales en un nuevo bloque histórico, problema del que Lenin, al final de su vida, mostró tener una aguda conciencia. En este sentido valdría la pena indagar hasta qué punto se puede descubrir una línea que, no obstante las interrupciones, vincula la hipótesis de Marx, las trágicas comprobaciones de Lenin y los intentos de Bujarin de retomar, a fines de los años veinte, la perspectiva de una revolución basada

fundamentalmente en su capacidad de hegemonizar –con el mínimo de costos sociales que permitían las condiciones existentes– una transformación socialista de las estructuras agrarias y, a partir de estas, de toda la sociedad. Al intentar dar un fundamento teórico y social a sus posiciones gradualistas, como a su concepción de la revolución socialista en Rusia, Bujarin comenzó a considerar a los campesinos en forma positiva, abandonando las ambigüedades tácticas que caracterizaron la posición de Lenin y de otros bolcheviques. Bujarin defendió las potencialidades revolucionarias del campesino no solo en Rusia, donde apoyaban a una revolución proletaria, sino también a nivel mundial, por lo que preveía un período en el que el campesinado, bajo la dirección del proletariado, se habría de transformar en “la gran potencia liberadora de nuestros tiempos” (1925). De esta convicción parte la consigna defendida en el VI Congreso de la Internacional Comunista de una campaña mundial cercando a la ciudad capitalista. Véanse sobre este tema, Moshe Lewin (1977, p. 51); y la iluminadora biografía de Stephen F. Cohen (1976, pp. 227-299, especialmente).

Epílogo a la segunda edición

I.

Tal como se ha insistido reiteradas veces en el texto que hoy intenta una nueva edición, mi propósito al emprender lo que podría llamar una lectura “contextual”, no ya del marxismo, sino del propio Marx, era el de construir una perspectiva adecuada, o por lo menos crítica, para encarar de manera no ritual ni abstracta la *vexata quaestio* del lugar paradójico que ocupa América Latina en su pensamiento. Y digo así porque bien vale la pena recordar que ya en el debate que comprometió a apristas y marxistas desde fines de los años veinte emergió el problema de la necesidad de poner a prueba la validez de ese compacto cuerpo de doctrinas que era el “marxismo” –de la III Internacional, claro está– a partir de la *heterodoxia* de Europa representada por América. Fue precisamente por esos años cuando los trabajos de Marx sobre la India, o las irritantes expresiones de Engels sobre México, fueron exhumados por un movimiento que comenzaba a preguntarse por su identidad y su destino.

Muchos años transcurrieron desde entonces; años preñados de grandes convulsiones, de inauditas transformaciones que han dejado como saldo la pérdida del sentido de una historia en cuya prevista dirección ascendente se basó por largo tiempo la confianza en la futura liberación humana. Revestidas del aroma ideológico que les otorgó la vulgata marxista, en el interior de la cual adquirirían la robustez de tendencias cuyas dimensiones objetivas permitían analizarlas con el rigor de la ciencia, las antiguas seguridades y creencias se han desmoronado y de muy poco sirven hoy para analizar la complejidad de un mundo en el que los actores parecieran haber trastrocado sus papeles. Cuestionada la “razón histórica” que configuró al marxismo –a despecho de Marx, y permítaseme esta machacona insistencia– como un providencialismo ochocentista, se nos cuele por la ventana la realidad de un mundo que no veo por qué debemos justificar, y que por definición ideológica y por la simple condición de “humano” me inclino como muchos otros a reconocer en

términos de transformación y de interpretación. Y cambio de exprofeso el ordenamiento categorial porque creo encontrar en el *prius* acordado a la transformación la idea que inspiraba a Marx cuando en la onceava tesis sobre Feuerbach privilegiaba críticamente el devenir mundo de la filosofía como un punto de clausura de toda una prolongada historia del pensamiento occidental. No porque creyera que la transformación del mundo no requiriera del concepto, sino porque dicho concepto, para que la transformación fuera efectiva realización humana, debía fundarse según palabras de Ernst Bloch (1977) “en la inmensa conexión de lo que está haciéndose con lo que todavía no ha llegado a ser”. El concepto no debía por tanto preceder sus determinaciones, como en apariencia ocurría en Hegel, sino expresar un “movimiento real” cuya dirección proyectiva solo podía imponer su necesidad en la medida en que se constituía como crítica radical de lo existente, de lo que inmediatamente aparece y se reviste de una racionalidad legitimadora¹⁵.

Corroído por su tránsito mundano, doblegado bajo el peso asfixiante y exterior de la forma de valor sobre el trabajo concreto de los hombres, el marxismo se ha desdoblado en sus naturalezas sacra y terrenal al precio de aniquilar el poder eversivo que a sus principios asignaba Marx. Como interpretación de la historia y creador de ella muestra ser menos “subversión de la praxis” que ciencia de la legitimación, lógica del poder, ideología encubridora. La crisis del socialismo, que es también crisis de la idea y de la práctica del proyecto de transformación, arrastra como la piel al cuerpo el cuestionamiento de su perspectiva teórica, cual es el de un marxismo al que los avatares del movimiento de las clases subalternas sobre las que se fundó ha ido configurando como una doctrina completa, o por lo menos completable con sutiles procedimientos hermenéuticos. Convertido en religión de Estado, el marxismo parece reducirse a esa ideología autoritaria y represiva predominante en casi un tercio de nuestro planeta, o en un término genérico, pobre de teoría

15. Véase Bloch (1977, pp. 270-277). Cuando Marx afirma que los filósofos solo han interpretado al mundo y de lo que se trata es de transformarlo, nos está diciendo que toda interpretación es posible únicamente como transformación y que toda transformación es interpretación. Como podría decirse hoy, el territorio de la interpretación se extiende a todo el mundo ya que todo el mundo puede ser concebido como lenguaje.

pero formidable como mito político, con el que se afirma una posición frente al mundo, una voluntad de lucha por transformar una sociedad lacerada e injusta.

Pero esta realidad incontrovertible, ¿da cuenta plenamente de la complejidad del fenómeno “marxista”? Si desde que existe como edificio teórico y motor de la historia fueron constantes las tentativas de reinterpretarlo de acuerdo a las distintas experiencias y circunstancias, ¿hasta qué punto el objeto “marxismo” se deja aprisionar por un término sintético que expresa *ciertas* formas de su constitución –por más hegemónicas que estas sean– pero deja de lado *otras*, a las que la ortodoxia descalificó como “heréticas” y sin cuya determinación la historia del marxismo puede construirse como historia universal al precio de mutilar lo que le es verdaderamente propio, su sustancia práctico-política? Así como la historia de la Iglesia no es idéntica a la historia del cristianismo ni la contiene *in toto*, la historia del marxismo desborda las vicisitudes de la vulgata y de sus “desviaciones”. Además de una historia esotérica como institución y como dogma, como hecho de ideas y de figuras intelectuales, es innegable que hay otra historia suya discontinua y descentrada, plena de morfologías ocultas, de sendas perdidas y temporalidades diversas; una historia esotérica y pluralista en la que se expresa la multiplicidad de tentativas, de proyectos y de resultados de la lucha de las clases subalternas. Negada como reconstrucción ideal, cronológica y rectilínea de una ortodoxia –que no deja de ser tal por el hecho de instituirse a partir de ciertas corrientes o centros teóricos y políticos de coagulación–, la historia del marxismo reclama ser construida en su extrema diversidad *nacional*. Deja por tanto de ser una historia única, aunque con admitidas fracturas, para transformarse en una historia de la “pluralidad” de los marxismos. Y solo de esta manera podrá ser posible reconstruir cómo y en qué medida el trabajo teórico de Marx y de los que siguieron tales o cuales de sus ideas o en él se inspiraron pudo haber influido –para utilizar una expresión que reconozco ambigua e imprecisa– en un determinado país y en un preciso momento histórico; hasta dónde fue recuperado por las fuerzas y movimientos sociales en sus luchas y en la configuración de sus ideologías, programas y culturas; qué papel desempeñó en la constitución del socialismo como una corriente ideal y política.

Desde una perspectiva semejante, que al retener sus elementos esenciales¹⁶ privilegie siempre la diversidad de realidades, de ritmos y de temporalidades en que tales elementos debieron operar para ser formas teóricas y prácticas de fenómenos nacionales, el marxismo como hecho terrenal e histórico, y en tal sentido también como teoría “finita”¹⁷, deberá ser visto en la historia laica de sus “reconstrucciones” –¿y, por qué no, de sus “producciones”?–, que como tales fueron algo más que “interpretaciones” debidas al genio de sus mayores o menores exponentes intelectuales. Con una condición, sin embargo: la de que al convertirlo en objeto de la investigación se mantenga siempre firme ese principio hermenéutico radical establecido por Marx que nos recuerda que el *sujeto* de esta historia está siempre fuera, en ese “movimiento real” de cuyas vicisitudes el marxismo pretendió ser no mera visión especular sino construcción teórica. De ahí entonces que solo pueda construirse una cabal y no sacra historia del marxismo en la medida en que sea al mismo tiempo historia del movimiento obrero, del socialismo y de las luchas sociales que en él se inspiraron.

¿Qué sentido tiene entonces plantear la compleja contradictoriedad de este fenómeno en el término reductivo de “crisis”? Si con tal expresión se quiere hacer referencia a la presencia de una cisura radical en las conexiones existentes entre proceso de elaboración de la teórica y procesos reales, podría recordarse que entre teoría y movimiento nunca existió una relación lineal y que la reconversión de la teoría en política constituyó un campo problemático de contradictoria resolución. Si la teoría no puede ser supuesta como un dato de hecho, ni es tampoco un producto espontáneo del proceso histórico, su relación con el movimiento no puede ser sino problemática, conflictiva, ambigua, fragmentada por discontinuidades y rupturas. Y hasta podría afirmarse que son muy breves los momentos en los que teoría y movimiento mantienen

16. Cuando me refiero a los elementos esenciales del marxismo apunto a tres aspectos que en Marx constituían una unidad inescindible: la crítica de la economía política como ciencia del trabajo fetichizado de los hombres; una concepción de la historia y una metodología historiográfica por la cual el tiempo histórico se constituye como teoría de las formas a partir del carácter sistemático del presente; la coincidencia de filosofía y política, o dicho de otro modo, la “identidad” de teoría y práctica.

17. La expresión es de L. Althusser (1982, pp. 11-21).

una relación de plena expresividad o correspondencia. Hablar de crisis es, en tal sentido, una forma ideologizante, eufemística y restrictiva, de designar las dificultades con que se enfrenta el movimiento social, en su teoría y en su práctica, para relevar la absoluta novedad de nuestro tiempo y proyectar soluciones a la altura de los problemas del mundo contemporáneo. Si el marxismo –en el sentido fuerte de la expresión– no pretendió erigirse como un saber totalizante productor por sí mismo de conocimiento sino solo dar criterios cognoscitivos formales y orientaciones políticas para una lucha que emergía de conflictos objetivos; si primordialmente quiso ser organización crítica del saber y proyecto de transformación radical, ¿es posible reducirlo, sin desvirtuarlo, a mera “filosofía de la historia”, a un momento hoy perimido o por lo menos en irre recuperable crisis del *logos* en Occidente? En consecuencia, hablar de “crisis del marxismo” –y no con mayor propiedad, de marxistas en crisis¹⁸– tiene sentido si previamente hemos hecho de él lo que precisamente nunca pretendió ser: una visión del mundo capaz de englobar como método y como teoría la totalidad de lo diverso desde una sede privilegiada convertida en Absoluto.

Digo “nunca” sabiendo que cometo un abuso de lenguaje, porque si algo fue y es la vulgata marxista, ese tristemente célebre “*diamat*” de perniciosa y asfixiante presencia, es una filosofía del Absoluto. ¿Pero a título de qué confundir los términos del problema? ¿Una cosa es Marx y otra el movimiento marxista y de ningún modo es posible reducir a identidad la extrema complejidad de la historia de sus relaciones! No es necesario hacer una indagación demasiado sofisticada para mostrar una nítida línea de continuidad en el pensamiento de Marx que se expresa como crítica radical de la filosofía, de la economía política y de

18. Recordemos las sensatas palabras de Bobbio: “Para concluir, he comenzado a hablar de crisis del marxismo para adoptar el lenguaje corriente; en realidad para quien como yo no es marxista ni antimarxista, y considera a Marx como un clásico con quien es preciso ajustar cuentas como se hace con Hobbes o Hegel, no existe tanto una crisis del marxismo como marxistas en crisis. Solo un marxista, en cuanto considera que el marxismo es una doctrina universal, o un antimarxista, en cuanto considera que el marxismo debe ser rechazado del principio al fin, pueden correctamente decir, con dolor o placer, que el marxismo está en crisis. El primero, porque no encuentra allí lo que creía encontrar; el segundo, porque de la constatación de un error decreta su fracaso y su fin”. Véase ahora, en español, la intervención de N. Bobbio (1982, pp. 76-83) de donde tomamos la cita.

la política, y es incuestionable su rechazo a todo intento de convertir a sus ideas en un sistema, su negativa a admitir cualquier ideología estatalista que se postulara monopolizadora de la verdad. Puede decirse, sin embargo, que el vulgo marxismo –pero no solo él– no habría existido sin Marx; que ciertas visiones, análisis e ideas suyas contribuyeron a fundarlo; que contradiciéndolo el movimiento marxista avanzó a su amparo y en torno a los problemas que su crítica puso en el centro de la estructura de nuestro tiempo histórico. Es verdad también que el propio Marx tendió a ser muchas veces “marxista”. Pero no por esto debemos cambiar las cartas y aceptar análisis indiscriminados que acaban anulando la insuprimible dimensión histórica de estos problemas. El *diamat* o, más en general, el movimiento “marxista” debe ser explicado, y es necesario hacerlo porque solo de tal modo será quizás posible destruir o recomponer tradiciones ideológicas y culturales que, formadas en el terreno histórico-concreto de constitución del movimiento social, contribuyeron a darle a este una identidad sin la cual su autonomía política resultaba imposible, pero que hoy representan lastres poderosos para dar respuestas prácticas y teóricas a las grandes preguntas de nuestro tiempo.

Es posible pensar entonces que, del mismo modo que hace más de un siglo debió mediar la crítica de la “ideología alemana” para que el movimiento socialista se abriera paso como consciente alternativa social y política al desarrollo de la racionalidad y del dominio capitalista, hoy sea imprescindible otra labor de crítica semejante sobre la “ideología marxista” en una nueva época histórica signada por la crisis del Estado, de la política y de las formas generales del intelecto europeo –entendiendo este término en el sentido de “capitalístico-céntrico”. Pero hasta tanto aparezca otro Marx¹⁹, no encuentro razones que impidan poner en

19. Por el razonamiento que estoy haciendo es evidente que este condicional tiene para mí un valor meramente retórico. No creo en tal posibilidad porque me parece que con Marx se clausura la tentativa de la razón occidental de englobar como método y teoría la diversidad de lo real. Pero la consumación de las categorías definitivas de “totalidad”, “progreso” y “centralidad”, presupuestas en dicha razón y que Marx –aunque no solo él– arrastra a su punto de disolución, ¿lo instala *solo* en el pasado? Resultaría ilusorio negar que el debate actual sobre el problema del Estado y de lo político obliga a examinar críticamente toda la cultura de izquierda, ¿pero cómo abrirse a una renovada y más poderosa tensión proyectual sin medirse necesariamente con Marx? Si el pasado continúa operando sobre el presente cronológico y tien-

tensión las potencialidades críticas de su discurso para historizar el *iter* de un movimiento que forma parte inescindible del pensamiento y de la acción de las clases explotadas del mundo moderno en favor de un reordenamiento democrático de la organización del trabajo social y de toda la sociedad en su conjunto. Por lo que no se trataría ya de dar nihilistamente por concluido un saber al que previamente se ha congelado en una forma determinada, ni de iniciar un movimiento de “retorno” a un Marx “verdadero”, pero condenado siempre a la incomprensión, sino de analizar con los instrumentos analíticos de que disponemos –y pensar en excluir de estos al mundo categorial marxista es una mera puerilidad– esta confusa fase de traspaso a una nueva forma de la modernidad que involucra un cambio radical de las relaciones entre los procesos de recomposición de clase y las transformaciones políticas e institucionales en acto.

II.

Despojada de sus ribetes propagandísticos, o de la acrítica exaltación alternativa de un intuicionismo que se sustrae a toda crítica posible, y que en su pretensión de encerrar en un solo punto la extrema complejidad de la historia participa de la misma limitación de lo que critica, la polémica en torno a la llamada “crisis del marxismo” puede ser un camino para nuevos descubrimientos, para penetrar en terrenos apenas explorados, para delimitar con mayor claridad las nervaduras de un tejido social en el que la crisis del Estado se vincula a una crisis más general de racionalidad. Como metáfora para evocar la clausura de toda una época, la “crisis del marxismo” puede sí ser productiva.

Decir cómo ha nacido, a través de qué estaciones ha venido madurando, es ya un primer modo de sustraerla al morfinismo político de la vacía charlatanería ideológica, de colocarla útilmente dentro de un

de a proyectarse al futuro, ¿cómo pensar la transición sin todo aquello que nos dio Marx para entender el pasado y el presente?

proyecto de transformación. La puesta en fusión del marxismo con la enorme acumulación de pensamiento moderno puede indicar –para Oriente y para Occidente– una fase de desarrollo y de enriquecimiento de su autonomía teórica. No por el deseo de encontrar legitimidad en el diálogo con las demás culturas, ni para validar nuevas valencias totalizantes, sino para elevar su potencial crítico sobre el gran tema de la democracia moderna, para retomar el hábito de su elevado grado de construcción intelectual (Auciello, 1981, p. 9).

En la historia del pensamiento, el marxismo ocupa una posición excepcional porque es algo más que una teoría o un hecho de pensamiento; puede alcanzar esa “dimensión esencial en la historia” que le reconocía Heidegger porque es, ante todo, *crítica* del concepto de teoría como fundamento de proyectos enciclopédicos, como metalenguaje de las ciencias especializadas. Pero para alcanzar lo que jamás pudo lograr filosofía moderna alguna, debió fundar su saber “en otro elemento”²⁰, como en su habitual estilo alegórico evocaba Marx la necesidad de la filosofía de volver los ojos al mundo exterior, en el elemento de la actividad humana misma considerada como actividad objetiva. Solo allí, en la actividad crítico-práctica del hombre es posible dilucidar el problema de la verdad o, según sus palabras, de “la realidad y el poder, de la terrenalidad de su pensamiento”. El mundo sensible que aparece en la vida cotidiana de los hombres, en sus construcciones teóricas y científicas, no es un objeto, o una cosa que la conciencia simplemente refleja, sino siempre un producto de la práctica histórica global. Es a partir de este concepto clave de la vida social como vida esencialmente práctica que puede construirse una concepción *materialista* de la sociedad. Porque si la vida social es vida esencialmente práctica, todos los fenómenos de la sociedad deben

20. “El mundo es, pues, un mundo desgarrado, que se enfrenta a una filosofía de suyo total.” Si después de Hegel pudieron aparecer en escena “todos esos ensayos pobres y en su mayoría sin fundamento de los filósofos modernos” es porque “los espíritus mediocres conciben, en tales épocas, una idea inversa a la de los estrategas de cuerpo entero. Creen poder reparar el daño sufrido reduciendo las fuerzas combatientes, dispersándolas, concluyendo un tratado de paz con las necesidades reales, al revés de lo que hizo Temístocles cuando, amenazada Atenas por la destrucción, movió a los atenienses a abandonar la ciudad, para crear una nueva Atenas en el mar, en otro elemento” (Marx, 1982, p. 131).

ser remitidos a las relaciones sociales que los hombres establecen para vincularse consigo mismos y con la naturaleza. En adelante, todos los misterios que inducían a la teoría al misticismo “encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esta práctica”. Y en la idea de *sociabilidad*, o de *actividad crítico-práctica*, o de *praxis*, está el núcleo teórico de reunificación de todos los elementos de la vida social, elementos que, por lo demás, se encuentran en la base de toda forma de vida social históricamente determinada. Esta idea de Marx hoy aparece como tan obvia que ni valdría la pena mentarla. Sin embargo, la idea de que el conocer no es una simple actividad descriptiva de lo objetivamente existente sino la *construcción* de un mundo sensiblemente experimental y estructurado de relaciones constantes y de procesos regulares, implica el establecimiento de un principio que ya no puede ser contradicho desde el interior del discurso filosófico.

Que con esta idea que Marx comparte con Nietzsche se haya alcanzado, según palabras de Heidegger, la “posibilidad más extrema de la filosofía” (Heidegger, 1968, p. 133, 1969)²¹, sin lograr romper no obstante con las premisas metafísicas a las que se mantuvieron ligados, siendo un problema relevante no anula la radicalidad de sus propuestas. Después de Marx y Nietzsche, el pensamiento filosófico ya no puede ser proseguido libremente y debe limitarse a los sucesivos “renacimientos de los epígonos y de sus variantes”. Para una conciencia laica como la que me empeño en situarme interesa poco que ambos pensadores estén más acá o más allá de los umbrales de la nueva época que vislumbramos; o epígonos o heraldos marcan un insoslayable punto de flexión de la cultura moderna. Si tal como recordaba Marx todo gran pensador condena a las generaciones sucesivas a explicarlo, de un modo u otro, sacralizándolo a despecho de aquello que lo cuestiona o desdeñándolo como “perro

21. Tanto Marx como Nietzsche “permanecen, y no solo exteriormente, ligados a premisas metafísicas; ellos completan la metafísica y realizan de tal manera el fin de la filosofía en absoluto. En el ‘platonismo subvertido’ de Nietzsche y en el ‘trastrocamiento de la metafísica’ realizada por Marx, Heidegger destaca, ‘es alcanzada la posibilidad más extrema de la filosofía’” (Schmidt, 1977, p. 24). Como subversión de la “abstracta metafísica” concebida por el idealismo hegeliano, Marx expresaría el círculo de Hegel como tiempo histórico de la burguesía. Es por esto que resulta tan cierta la afirmación de Maximilien Rubel cuando recuerda que es Hegel –teórico sistemático del Estado y de la guerra– nuestro verdadero contemporáneo, el verdadero triunfador del siglo XX.

muerto”, seguimos girando en la órbita de Marx, es decir, en los temas que él colocó, resolviéndolo o no, en el centro de la estructura de toda una época histórica a cuya agonía estamos asistiendo sin que lo nuevo se descubra todavía en sus determinaciones conceptuales. Lo que enseña el concepto, ya lo muestra en su necesidad la historia, decía Hegel; “solo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real, y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual” (Hegel, 1975, p. 26)²². En definitiva, la verdad del marxismo no reside en que tales o cuales afirmaciones suyas no puedan aun ser refutadas –tarde o temprano lo serán, o ya lo están siendo–; la validez de la teoría marxista deriva del hecho de que es, con todo lo que esto implica, el juicio existencial sobre una época del mundo todavía no concluida²³. He aquí la razón de por qué en mi texto, aun considerando discutible e insuficiente la manera en que Rosa Luxemburg encara el problema del “estancamiento” y del “avance” del marxismo, traté de reconstruir su razonamiento admitiendo la presencia en él de un compartido criterio sobre la validez “epocal” del pensamiento de Marx. En su “Presentación”, Carlos Franco encuentra aquí una ambigüedad interpretativa de mi parte, cuya explicación remitiría –y no creo malinterpretarlo– al “conflicto entre un pensamiento teórico liberado y una resistencia efectiva a la ruptura” que descubre como recurrente en mi ensayo. Es posible que el texto sea en sí ambiguo, pero si suspendemos la presunción de que se trate de una reiterada tentativa de mantenerse adherido a una fe, es posible analizarlo como la tematización de un nudo teórico y práctico aún no desatado, cual es el de la vigencia de Marx. Cuestión esta que se plantea el mismo Franco cuando cree posible aun hoy “convertirlo en el activo fermento de nuevas y creativas construcciones teóricas”. En efecto, esta operación reconstructiva solo es posible si de algún modo se acepta

22. Como señala Tronti (1982, p. 52) “el umbral crítico está exactamente en el punto en el que la realidad no aparece según lo que es, pero deviene lo que es. Se puede aferrarla únicamente en ese punto: no con los ojos de una ciencia exacta sino con las manos de una práctica transformadora”.

23. “Lo que Marx –viniendo de Hegel– ha reconocido en un sentido esencial y significativo como alienación del hombre alcanza en sus raíces la apatricidad del hombre moderno. [...] Por cuanto Marx, al experimentar la alienación, alcanza a introducirse en una dimensión esencial de la historia, la visión marxista de la historia supera a toda la restante historiación”. Solo dentro de aquella dimensión, “y solo allí, se hará posible un diálogo fecundo con el marxismo” (Heidegger, op. cit., pp. 94-95).

en sus motivaciones más profundas la pregunta que intentaba contestar Rosa Luxemburg a comienzos del siglo XX, cuando otro debate sobre la disolución del marxismo comprometía al movimiento obrero y al pensamiento europeo. Solo porque la realidad no ha sido capaz todavía de agotar la potencialidad de un pensamiento *anticipado* a las necesidades de su época, Marx sigue hablando a nuestros contemporáneos.

Pensar el marxismo como una teoría “*fnita*”, y por tanto “limitada” –para usar la expresión de Althusser (1982)–, es ya un modo de desplazar el razonamiento del terreno de la fe al de la crítica, por la simple razón de que su validez deja de fundarse sobre una metafísica “filosofía de la historia” totalizadora del pasado, el presente y el futuro de la humanidad, para inscribirse –yo diría que *exclusivamente*– en su pretensión de dar cuenta de la realidad del modo capitalista de producción, de un movimiento dialéctico hacia la superposición cada vez más aplastante de la forma del valor de cambio sobre el valor de uso, de la subsunción dentro de sí, como mera fuerza de trabajo abstracta, a la clase obrera y a toda la sociedad. Aquí está quizás la esencia del paradigma marxiano, la identificación de los términos de la dialéctica social en el doble carácter de la mercancía y de la fuerza de trabajo, como valor de uso y valor de cambio; aquí encuentra fundamento científico la *crítica* de la economía política. Reconociendo esta dialéctica como fundante de las contradicciones de la sociedad moderna, y sin abrir juicio sobre la dimensión teórica que puede adquirir este descubrimiento cuando se vuelve hacia el pasado, Marx podía plantear la perspectiva histórico-epocal de la liberación del trabajo social de su condición de “mercancía”. La recuperación de viejas y la construcción de nuevas formas de sociabilidad, dicho de otro modo, la superación de la alienación, se volvía *posible* –hoy no diríamos como ayer *necesaria*– porque el desarrollo capitalista solo podía efectivizarse a través de una reproducción inaudita de sus propias contradicciones, liberando de tal modo una multiplicidad de sujetos y conflictos. La grandeza de Marx, entre las otras que podemos reconocerle, reside en haber podido establecer las determinaciones esenciales de toda una época histórica en la que el despliegue de la forma de valor llega hasta su propia consumación lógica. En los *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* o los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Marx,

1972), en momentos en que apenas se iniciaba la expansión del capitalismo en el mundo, previó que la automatización plenamente desarrollada convertiría a la ciencia en un poder productivo directo tornando a la expropiación del trabajo ajeno, sobre la base de la cual existe la sociedad moderna, en una condición demasiado estrecha de la producción. La producción de mercancías como soporte de la producción se volvería así superflua. Esta sorprendente previsión marxiana nos habla de su genio, de su excepcional capacidad analítica para ver en la realidad tal como es, en la realidad capitalista, lo que ya está en potencia en ese objeto que se llama “mercancía”. Pero de ninguna manera nos obliga a relegitimar siempre todo el aparato conceptual de la crítica de Marx frente a la complejidad de las sucesivas transformaciones operadas en la sociedad capitalista. La antítesis descubierta por él entre desarrollo de la productividad social general y reducción al tiempo de trabajo funda la posibilidad de pensar una forma *política* de la crisis, que en las condiciones de las sociedades actuales se expresa como una diseminación de las fuerzas productivas en su negativa a ser modeladas por el tiempo de trabajo. Su previsión histórica del agotamiento de un modelo clásico de reproducción del capital hoy aparece ante nuestros ojos como una realidad incontrovertible en la crisis del Estado “social”. Como bien se ha señalado recientemente,

[...] el análisis combinado de los fenómenos de superproducción y del carácter contradictorio del dominio del tiempo de trabajo; la imagen fundamental de la crisis como el “violento restablecimiento de la unidad entre momentos independientes y el violento volverse independientes de momentos que esencialmente son una sola cosa”; el esquema de una relación “deductiva” entre desarrollo y crisis y el consiguiente emerger de un “límite” en el mantenimiento constante de la formalización del trabajo delimitan en su conjunto el perímetro de las adquisiciones más duraderas de Marx.

Pero la imposibilidad de reducir a los términos de *El Capital* (Marx, 1980a) la diversidad de los elementos del análisis deriva precisamente del hecho de que la teoría de la crisis de Marx se evidencia, a un mismo

tiempo, como el anuncio del agotamiento de una forma “política” de la dominación capitalista y como apertura de un nuevo tiempo suyo, como clausura de un modelo lineal de las relaciones entre las clases y como individualización de una nueva perspectiva de desarrollo de lo político (Auciello, 1981, p. 47)²⁴. Considerada como momento de pasaje a la apertura de un nuevo continente estatal y teórico, o sea, como una fase nueva de las formas de la reproducción, la crítica de Marx se manifiesta en toda su *moderna* significación, a condición de que se admita las consecuencias que de aquí derivan sobre su propio sistema teórico, que grafican la presencia de fronteras que para ser atravesadas requieren de su reconstrucción. Porque ya no es posible restringir la historia del antagonismo político al desarrollo de su ciclo estatal-institucional, tratar de reducirlo en clave “económica” implicaría instaurar un verdadero axioma de clausura del marxismo teórico que acabaría vedándole toda capacidad de proyección de las formas moleculares de la transición. Sería una manera de resolver “en negativo” los objetivos elementos de crisis del sistema teórico de Marx abiertos por la crisis del Estado y de la política en la sociedad moderna.

Es preciso comprender que en las condiciones actuales la modificación radical de las formas de reproducción implica cambios en el propio estatuto político de las clases y que con estos toda una prolongada etapa de la política moderna entra en agonía. Lo que era patrimonio o monopolio de las grandes clases, en condiciones de aguda exasperación de los conflictos internacionales y sociales, pugna de confusa manera por diseminarse, por extenderse a una multiplicidad de sujetos sociales que se muestran irreductibles a las tradicionales formas de tutela ejercidas por los ordenamientos institucionales vigentes. Es esta extrema complejidad de la lucha social actual –que más sufrimos que comprendemos– la que reclama la perentoriedad de nuevas formas teóricas y prácticas de penetrar las estructuras del antagonismo. Dentro del espacio de las proyecciones morfológicas fundamentales de Marx, vale decir “dentro” suyo, hoy es preciso ir “más allá” de él. Quizás esta formulación suene

24. Véase también todo el apartado “Sviluppo, socializzazione e forma ‘politica’ della crisi in Marx” (Auciello, 1981, pp. 11-47), que desarrolla la línea argumental aquí presentada.

para muchos un tanto ambigua, es posible que intente disfrazar elegantemente esa “intolerancia a lo ambiguo” que Franco descubre en la mirada de Marx sobre América Latina, pero aun admitiendo la presencia en mi espíritu de un estado de ánimo semejante, me niego a pensar que la extrema fatiga con que la cultura de izquierda trata de alcanzar una visión de conjunto de la contradictoriedad de la sociedad actual se deba exclusivamente –o primordialmente– a su rechazo a lo nuevo, al horror hacia todo aquello que desafía las coordenadas a partir de las cuales comprendemos lo real. Creo firmemente que estamos atravesando por *algo más* que una crisis teórica, que la agonía de la sociedad “moderna” –y utilizo el adjetivo para colocarme por encima de la distinción en tres mundos– arrastra consigo la pretensión de la Teoría, de la Filosofía, de reducirlo a unidad y sistema, de englobar la totalidad de sus “juegos”. Instalados en la complejidad inédita de la modernidad, en las transformaciones que se suceden en la fisonomía históricamente adquirida por las fuerzas productivas en sus relaciones de implicancia orgánica con la “determinación formal” del capital, el pasaje del esquema dual de Marx al plural y complejo que se ha ido constituyendo ya no puede ser buscado en la existencia colateral y autónoma de formas y funciones sociales del proceso de valorización, sino fundado en la crisis y disolución de la ley misma del valor a partir de su despliegue totalizante en el entero cuerpo social. Las crisis, las catástrofes –para utilizar una expresión hoy en uso–, nacen precisamente de estas columnas de Hércules alcanzadas por el capital, y que Marx previó tan lúcidamente en su análisis de los “límites” y “barreras” del mismo²⁵. La mercancía, que era objetivación de una relación social, estalla, rompiéndose la naturalidad del cambio constitutivo-genético entre fuerza de trabajo y capital. La mercancía deja de ser síntesis real (la realidad tal cual es, la realidad del mundo capitalista, como sitúa Marx en el primer tomo de *El Capital* (Marx, 1980a) el punto de partida de su análisis) y la fuerza de trabajo deviene trabajo vivo autónomo. El dominio capitalista, en adelante, deberá refundarse en un posicionamiento de poder colocado *fuera* de la relación “económica” que

25. Véase Marx (1972, pp. 373-377, v. 1; pp. 227-230, v. 2). Véase también Rosdolsky (1978, p. 457-481, c. 28), dedicado específicamente al tratamiento del tema.

representaba el capital, pero la “crisis de gobernabilidad” que involucra una fase semejante muestra los obstáculos insorteables que plantea la no asimilabilidad de la subjetividad separada de lo social dentro de la síntesis sistémica. Y digo “insorteables” porque la ruptura del viejo contrato que esta dilatación irreductible de la subjetividad plantea –en términos de la crisis de la forma Estado y de la crisis de la forma partido²⁶ ya no puede ser suturada epocalmente en términos de una revitalización del Estado de derecho hoy en extinción. El hobbesiano “estado de guerra” que se instala en el escenario del mundo tiene como a uno de los actores la materialidad de un sujeto –diverso, múltiple, contradictorio en sí mismo, y como tal irreductible también al sueño utópico de una sede privilegiada desde la cual se dicte ley al mundo– para el cual el comunismo aparece no ya como un fin sino como una contingencia posible. Pero en la medida en que solo se trata de una posibilidad contingente, la existencia de otros actores nos enfrenta al espectro mortífero de la catástrofe.

La pobreza actual de la teoría no encuentra por esto su justificación en sí misma, o por lo menos *solo* en sí misma, sino primordialmente en la tenaz resistencia del mundo real, del diferenciado mundo del antagonismo social, a esa “aproximación al concepto” de la que Marx hablaba que pueda permitirnos hacer de su morfología concreta no ya algo de lo cual *sabemos* sino el reconocimiento de un campo de fuerzas *cognoscible*, aunque no *unificable*. Me pregunto, sin embargo, ¿hasta dónde una reformulación radical de las teorías y de las prácticas de la transformación puede efectuarse sin recurrir a los análisis, a las

26. Crisis de la forma Estado en el sentido de que la parte “Estado” de los sistemas políticos tiende a perder peso relativo respecto de las demás partes del mismo sistema. “El Estado, como máquina, aparato, no solo de dominio sino también de administración, no solo como estrato de gobernantes sino también como cuerpo de funcionarios, comando y ejecución, decisión más burocracia, Schmitt más Weber: esta forma de Estado está en crisis general” (Tronti, 1982, p. 54). Y esta crisis es acompañada de manera paralela y convergente por una crisis general del partido político. El punto crítico que atraviesa hoy el hecho histórico de la organización de las masas, señala Tronti (1982), deriva del hecho de que tanto el Estado como el partido “han perdido el monopolio de la política”. La notable dilatación de la subjetividad que tanto el capitalismo como el socialismo crearon en las últimas décadas –y que tuvieron en 1968 un agudísimo momento de manifestación– no pareciera ser integrable a través de los mecanismos de una sociedad altamente conflictuable en Occidente, o de un sistema fuertemente ideologizado como en los países de socialismo “real”. El hecho de que esta tendencia a la crisis del Estado en los actuales sistemas políticos se manifieste de las más variadas maneras no alcanza a velar la nitidez de un proceso para el que hoy se ha acuñado el término de “ingobernabilidad”.

tradiciones, a las conceptualizaciones teóricas de que disponemos? Es verdad, como evoca Béjar (s.d.), que “fuera de casa... hace frío”, o dicho de otro modo, que los marxistas –¿pero solo ellos?– se resisten a reconocer el viejo topo que fatigosamente y a la intemperie sigue excavando los cimientos del mundo y corroyendo la continuidad de la historia. Es inútil que desde nuestras ventanas intentemos percibir sus movimientos subterráneos, o queramos reproducir la laberíntica trama de sus desvelos. Se requiere *salir* de la casa para que la realidad de lo otro, de lo diverso, carcoma nuestras certezas. ¿Pero advenir a lo diverso implica necesariamente destruir el sitio del que se parte? ¿No se corre de tal modo el riesgo de pagar con un desarme de la organización y con un debilitamiento de la relación de fuerzas una fuga adelante tras la ilusión de que todo puede hacerse a condición de abandonar los grandes principios?²⁷ Se comprenderá entonces por qué el dilema de desterrar o no al marxismo es un dilema falso, una nueva trampa de la razón para eludir el verdadero debate sobre el carácter ambiguo de la subjetividad en la edad moderna.

La crisis de la “razón histórica” marxista, aunque no solo de esta puesto que, como ya vimos, también ella es heredera de toda una cultura que fijó sus presupuestos y determinó sus límites; la crisis de la idea mítica de un tiempo homogéneo y continuo que desemboca en el comunismo, nos devuelve a la laicidad de un mundo que no tiene “asegurado” un destino ni un futuro venturoso, excepto el que los hombres puedan conquistar para sí; que no tiene una dirección única, salvo la que impone la reproducción de un sistema que conlleva la destrucción del sentido mismo de lo humano. Sería una tarea vana negar la importancia, yo diría trascendental, del curso laicizador que la realidad y el intelecto moderno está imprimiendo al pensamiento de Marx y al marxismo. Solo un curso semejante permitirá, como ya lo está haciendo, que las líneas de demarcación entre el marxismo y las otras formas de indagación social y de emancipación política, provenientes de tradiciones distintas, pierdan

27. Véase Tronti (1982, p. 53). Es verdad que hay momentos de “clausura” de toda una época histórica en los que resulta inconducente mirar hacia atrás para encontrar en el pasado las respuestas a los desafíos del presente. Pero aunque, como alguien recordaba, sea particularmente difícil saber ser herederos de sí mismos, no nos queda otro camino que medirnos con el pasado y el presente para proyectar el futuro

la rigidez que el *Miserabilismus* de la vulgata marxista de la ortodoxia logró darle durante casi un siglo. 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. Este es el sentido que Marx daba a la *Selbsverständigung*, en cuanto inteligencia de sí y del mundo y al modo en que debía proceder la crítica.

La posibilidad de medirse con la gran cultura burguesa, con ese “pensamiento negativo” que a través de Nietzsche y Weber sometió a una crítica decisiva e irreversible la pretensión del Estado moderno de fundar instancias hegemónicas totalizantes, sin la cual le resultaría imposible aferrar los nudos centrales del debate en torno al significado actual de la crítica del Estado y de lo político, depende de la capacidad que muestre la cultura de izquierda de privilegiar el carácter *crítico* del pensamiento de Marx. Privilegiándolo, ya no tendrá sentido para el marxismo la obsesiva búsqueda de su identidad en la restauración de una visión del mundo concebida en términos de competencia-exclusión con respecto a la cultura moderna, o en una empirista admisión de la complejidad, o finalmente en una reconstrucción que lo convierta en una suerte de verdad inmanente de la multiplicidad de los “juegos”, tal como advierte agudamente Cacciari (1977, p. 25)²⁸. Pero negado como *sistema*, y por lo tanto como método y teoría totalizante de la realidad, el marxismo parece *disolverse*, lo que, desde la perspectiva en que estoy situado, no es en realidad otra cosa que la modalidad que adopta el proceso de su “devenir mundo”, según las palabras de Marx. Su “terrenalización” constituye de hecho la recuperación de los vínculos que lo unen a la cultura moderna y lo “delimitan” como la *perspectiva crítica* que esta incluye en tanto que dimensión insuprimible de

28. Me refiero a “juegos” en el sentido de multiplicidad de proyectos y funciones, de organismos que desarrollan y transforman los propios lenguajes para afirmar la propia voluntad de poder. Es este universo conflictual, por cuanto existe como espacio de confrontación entre los diversos proyectos que lo componen, lo que Cacciari denomina Técnica. Véase sobre el tema su libro *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein* (Cacciari, 1982).

la contradictoriedad del mundo. Todo lo cual da razones del por qué de la inacabada querrela en torno a la autonomía teórica de una obra que, hoy como ayer, sigue siendo para nosotros enigmática y fascinante²⁹.

III.

Son todas estas consideraciones, quizás hoy precisadas de manera más nítida que en el momento de redactar mi ensayo, las que me llevaron a pensar en la inoperancia de la noción de *eurocentrismo* para explicar el olvido, o el soslayamiento, o, si se quiere, el menosprecio por la realidad de América Latina en la obra de Marx. El problema presenta para mí un interés no situado en un plano filológico o histórico sino esencialmente teórico político, y ello porque parto de la fundada presunción de que tal hecho tuvo consecuencias gravosas sobre el destino teórico del continente en la tradición socialista. Se trata, por lo tanto, de arrancar de una dificultad ya presente en el propio Marx, no para confirmar una vez más, y con una de las expresiones más lúcidas y radicales, la absoluta ininteligibilidad de América por parte de Europa. Creo que este es, en el fondo, un falso problema, o por lo menos una forma inadecuada, ideologizante, de abordar las preguntas por la propia identidad que toda comunidad humana se plantea cuando los procesos históricos la arrancan de su vida natural. Si la identidad solo puede definirse como oposición a lo otro, a lo diverso y distinto, la pregunta por la naturaleza específica de cada pueblo remite siempre a una dimensión comparativa que por su propia naturaleza es de carácter hipotética. La dilucidación del carácter histórico de las sociedades latinoamericanas solo podía ser encarada convirtiendo a Europa en el punto desde el cual semejanzas y diferencias adquirirían contornos conceptualizables. Entre muchas otras razones, por el hecho de que el pensamiento europeo fue, entre nosotros,

29. Ya Marx (s.d.) advertía la necesidad de no ideologizar esta cuestión cuando recordaba que “la clase obrera no tiene ideales a realizar, sino elementos nuevos de la sociedad a liberar”, afirmación que, analizada a fondo, muestra hasta qué punto la “positividad” proletaria es definida por Marx como posibilidad suya de ser “negatividad”, “no capitalismo real” (“la clase obrera será revolucionaria o no será”). La crítica marxiana sitúa aquí su fundamento y su punto de partida.

un presupuesto universal nunca puesto en cuestión para sistematizar de una manera racional cualquier tipo de reflexión sobre la naturaleza y las características definitorias de la región y de cada una de sus formaciones nacionales. Y fue esta sin duda la causa que llevó a una de las inteligencias más advertidas del problema a enfatizar, en la advertencia de una obra excepcional, que “no hay salvación para Indo-América sin la ciencia y el pensamiento europeos y occidentales” (Mariátegui, 1977, p. 12). En el fondo, y no siempre claramente explicitado, la discusión sobre nuestra identidad no es sino el aspecto teórico y la transfiguración ideológica de un problema de naturaleza esencialmente política, donde lo que interesa en realidad no es lo que somos sino lo que deberemos ser.

No me propuse, por lo tanto, escribir un texto sobre un episodio puntual de historia de las ideas, sino efectuar una reconstrucción “problema” de la manera en que Marx se situó frente a realidades con las que tuvo que enfrentarse cuando encaró los grandes fenómenos de la política internacional. En otras palabras, intenté ver cómo funcionaron ciertos análisis, teorías y tradiciones en el propio Marx para tratar luego de ir más allá de él y encarar la cuestión de por qué el socialismo no pudo transformarse en América en una alternativa real de la morfología concreta que adquirieron los procesos de construcciones estatales y de nacionalización de las masas ocurridos en nuestra región. Como rechazo la idea de una ajenidad estructural del socialismo o del marxismo a un continente colocado no se sabe por cuáles razones al resguardo de los movimientos políticos y sociales que emergieron de la sociedad moderna, creo firmemente que los obstáculos que el socialismo no pudo sortear para convertirse en una significativa y perdurable corriente ideal son los mismos que impidieron la efectivización de procesos verdaderamente democráticos y la instauración y permanencia de democracias en América Latina. La pregunta finisecular acerca del “porvenir de las democracias latinoamericanas” hoy se ha transformado en la interrogación sobre las razones de su fracaso.

En un ensayo reciente, Octavio Paz (1982) subraya hasta qué punto recaen en el círculo fantasmal del eurocentrismo —él utiliza, en realidad, la palabra “etnocentrista”, pero ambos términos son equivalentes— quienes tratan de responder a este crucial interrogante apelando a conceptos

que, como el de continente subdesarrollado, antes que descripciones constituyen juicios. La insistencia en explicar los males de una parte del mundo condenada a vivir entre el desorden y la tiranía, la violencia anárquica y el despotismo, por la “ausencia” de aquellas estructuras económicas y de aquellas clases sociales que posibilitaron la democracia en Europa y Estados Unidos no es sino una forma subvertida, y por ello ideológica, de concebir a nuestras sociedades como formando parte de una realidad destinada inexorablemente a devenir Europa. Instaladas en el reconocimiento de la tensión permanente entre un ser y un deber ser o, dicho de otro modo, de la relación entre un pasado y un presente a rechazar y un futuro a realizar, tales interpretaciones constituyen un complejo ideológico y también mítico que, explícita o implícitamente, se propone ir al encuentro de fuerzas que se sienten desvalorizadas o por lo menos no utilizadas. En el centro de estas ideologías de las “ausencias” está la certeza de que el capitalismo, como forma de civilización, es siempre capaz de superar las manifestaciones históricamente dadas y se pone a sí mismo, de manera trascendente, como una totalidad que puede absorber gradualmente tensiones y conflictos, transformando en el camino de su realización a los antagonismos en elementos de su propio reforzamiento.

Nadie puede negar que las diferencias sobre las que se basaron y siguen basándose tales ideologías son notorias, evidentes y hasta mensurables, pero de aquí no puede derivarse la idea, “sórdidamente judaica” podríamos decir con Marx, de que la democracia es simplemente el resultado de las condiciones sociales y económicas propias del capitalismo y de la revolución industrial. Si como anota Paz, recordando a Castoriadis, “la democracia es una verdadera *creación* política, es decir, un conjunto de ideas, instituciones y prácticas que constituyen una invención colectiva”, si siendo el fundamento de la civilización moderna es esencialmente “una creación popular” (Paz, 1982, p. 41), la explicación de su agónico abrirse paso en la realidad latinoamericana requiere de mucho más que la disección de esta para aislar “causas” de no interesa qué índole. Pero aun aceptando una forma de razonar que presupone una noción del tiempo histórico hoy indefendible, si concebimos a la democracia no como una superestructura del capitalismo sino como

una creación popular, es evidente que el análisis debe orientarse hacia la reconstrucción –¿pero no es más correcto hablar de “construcción”?– morfológica de los diversos y entrecruzados niveles horizontales de estructuras, donde lo que realmente interesa es la forma en que estas intervienen en el tejido social y no el revelamiento de un atributo particular otorgado a tal o cual de ellas por una interpretación finalista de la historia. Y en este sentido resulta de fundamental importancia el énfasis que pone en su ensayo Paz sobre dos dimensiones de la realidad latinoamericana que el reduccionismo economicista ha tendido a soslayar: los insorteados obstáculos con que debió enfrentarse la conformación de una corriente intelectual crítica y moderna, por un lado, y por el otro “la inercia y la pasividad, esa inmensa masa de opiniones, hábitos, creencias, rutinas, convicciones, ideas heredadas y usos que forman la tradición de los pueblos” (Paz, 1982)³⁰.

Es evidente que una y otra dimensión guardan una estrecha relación mutua. Solo una profunda “reforma intelectual y moral” en el sentido gramsciano podía romper la inerte envoltura que mantenía a las masas populares en la pasividad, pero para ello se requería de la presencia de una élite transformadora cuya existencia estaba condicionada por la puesta en fusión de esas mismas masas. Roto o ausente este mecanismo de alimentación recíproca, la cultura, como resultado de las acciones humanas, reducíase a “ilustración” neutralizante y el espíritu público permanecía anclado en el tradicionalismo autoritario. En este irresuelto nudo gordiano se empantanó la democracia americana, pero la incapacidad de romperlo está también en el trasfondo de la bastardía e impotencia del socialismo. Porque estoy convencido que democracia y socialismo son en América Latina la doble dimensión de un mismo proceso insisto en pensar que una lectura contextual de

30. ¿Qué otra cosa es el movimiento socialista sino la conjunción de las dos dimensiones aquí señaladas? Recordemos las palabras de Gramsci cuando sintetizaba en dos puntos fundamentales la función del socialismo: “la formación de una voluntad colectiva nacional-popular de la cual el Príncipe moderno es al mismo tiempo organizador y expresión activa y operante”. El movimiento socialista debía ocupar en las conciencias de las masas populares el sitio ocupado por la divinidad o el imperativo categórico, y en tal sentido podía convertirse en la base de un laicismo moderno y de una completa laicización “de toda la vida y de todas las relaciones de costumbres”. Como fundamento de la civilización moderna, ¿qué es la democracia sino esta laicización del poder?

Marx –aunque no solo de este, claro está– puede ofrecernos elementos teóricos y políticos útiles para explicarnos el desarrollo histórico del marxismo, pero también para tematizar hasta qué punto la *forma teórica* que adoptó en nuestro continente vuelve nítida y perfila con mayor claridad una limitación más estructural del intelecto americano para reunificar conocimiento y vida o, para decirlo con las palabras de Simmel, para arraigar las ideas en la tierra. Si así fuera, el análisis de las vicisitudes soportadas por el marxismo en su tentativa de ser forma teórica del proceso de constitución de las masas como sujetos políticos nos ayudaría a comprender esos pliegues íntimos de las formaciones nacionales, esos fenómenos retorcidos, asincrónicos, oscuros, deformes, anómalos, siempre presentes en la trama de la sociedad, y a los que la persistencia del estado de convulsión y crisis de las endebles repúblicas latinoamericanas arrastran con fuerza inusitada a la superficie³¹.

IV.

Aclarar, como he tratado de hacer hasta ahora, la perspectiva del marxismo en que me coloco y las motivaciones más generales de mi *ensayo* –y subrayo la palabra por razones que explicitaré más adelante– tiene el único propósito de acotar con mayor nitidez el itinerario de una circunnavegación alrededor de ciertos núcleos problemáticos que el texto, y los análisis críticos que mereció, lejos de cancelar ubican en un suelo más fértil para su posterior dilucidación. Sin embargo, debo confesar que tales análisis³², no obstante encontrar en ellos objeciones válidas y sagaces y puntuales razonamientos que abren nuevas perspectivas de búsqueda, agudizan una sensación de la que nunca pude desprenderme

31. ¿No es hora ya que la cultura de izquierda tenga la misma sensibilidad por estos fenómenos supuestamente “anómalos” que la que siempre caracterizó a los intelectuales “reaccionarios”? Desde esta perspectiva resultaría de extrema importancia una relectura verdaderamente crítica de todo el pensamiento conservador latinoamericano, que, me atrevería a adelantar, supo ver con mayor lucidez que la izquierda los vastos conos de sombras de nuestras sociedades.

32. Franco, Terán y De Ípola (1981); Franco (1981); Filippi (1982).

mientras redactaba mi trabajo. Me preguntaba, y lo sigo haciendo, hasta qué punto la “oclusión” marxiana de nuestra realidad puede ser leída exclusiva o fundamentalmente en términos *teóricos*, es decir, en base a la contradicción que emerge entre un modelo teórico-abstracto y una situación irreductible a sus parámetros esenciales. Y la pregunta tiene importancia porque, si se contesta afirmativamente la conclusión de Franco –pero no solo de él–, resulta incontrovertible: “El hecho de que Marx no percibiera las ‘regularidades’ de la realidad latinoamericana no se explica por la inexistencia de estas, sino por la perspectiva desde la cual las analizaba”. Dicha perspectiva era un resultado de su adhesión “a la modalidad particular que tomó la relación nación-Estado en Europa” y teñía necesariamente “su concepción de la política, del Estado, de las clases, en realidad, del íntimo curso histórico de los procesos”. La visión “eurocéntrica” de Marx era, por tanto, consecuencia inevitable de su concepción, de su sistema de pensamiento.

Tiendo a pensar que un razonamiento estructurado de la manera en que lo hace Franco, siendo válido para explicar las nevaduras esenciales del discurso marxista sobre la realidad latinoamericana, acaba haciendo de Marx su prisionero. Y es esto lo que me parece discutible. No porque crea que exista un Marx “verdadero” que deba ser salvado a toda costa de las falsificaciones de sus discípulos, sino porque todo análisis fundado exclusivamente en la presencia constrictiva en su pensamiento de “redes categoriales” que predeterminan su mirada oscurece –aun sin proponérselo– un problema más relevante, cual es el de su *asistematicidad*³³,

33. Véase en la reciente “Introducción” de Oscar del Barco a las *Notas marginales al “Tratado de economía política” de Adolph Wagner*, de K. Marx (1982, p. 11-28), una densa y significativa exposición de los alcances que puede tener para la “reinterpretación” de Marx una lectura del carácter “fragmentario” de su discurso. Para Del Barco, el hecho de que siempre dejara inconclusos sus escritos no es producto de la impotencia creadora del autor ni de falta de tiempo debido a una sobrecarga de sus tareas políticas; “se trata, más bien, de una compleja mutación en el *objeto* de estudio de Marx y, consecuentemente, en la perspectiva del enfoque teórico. Por causas [...] que constituyen lo *diferente* del sistema capitalista y que descentran todo el aparato teórico explicativo, el *objeto* ha perdido su traslucidez y asibilidad, de manera tal que el discurso que pretende dar cuenta de ese objeto no puede presentarse como un todo teórico, sino que está constreñido a ser un discurso molecular, genealógico [...]; ese *saber*, en sentido propio, intenciona una realidad a la que solo es posible acercarse a través de los restos y las fracturas, los deslizamientos, las fallas y los desechos de lo que durante tanto tiempo, y al menos en el proscenio histórico, se creyó algo compacto y legal, una pura objetividad estructurada según los cánones de la Razón” (*ibíd.*, pp. 13-14).

con la entera exigencia que esta reclama de individualizar los puntos límites de su pensamiento; todas esas fisuras por donde se cuele un discurrir que en su pretensión de dar cuenta de la densidad refractaria –no solo a la teoría, por supuesto– de la trama social en su devenir histórico retorna pendularmente a sus propios parámetros para criticarlos y redefinirlos. Esta es la razón por la que creo que trabajar *en* Marx obliga siempre a criticar en él todo aquello que lo impulsaba muchas veces a ser “marxista”. No niego que tal observación recae también sobre mi texto: leído a dos años de distancia ofrece fundadas razones para esa inquietud –que en realidad es más bien insatisfacción– que siempre me inspiró. Pero como no se trata aquí de justificar lo hecho sino de examinar una forma de proceder de la crítica, poner el acento en el carácter asistemático del pensamiento de Marx obliga a no encerrar nuestro trabajo en la vivisección de sus limitaciones “teóricas” sino a proyectarlo hacia la plena admisión de su radical ambigüedad.

¿En torno a qué problemas creo que un razonamiento fundado en el privilegiamiento de limitaciones de *orden* teórico oscurece en vez de aclarar la cuestión? No pudiendo por ahora extenderme en la consideración de temas que todavía despiertan en mí más interrogantes que respuestas, me limitaré simplemente a plantear algunas observaciones sobre las que valdría la pena seguir debatiendo. Veamos las referidas a la utilidad de establecer rígidos criterios de periodización en la obra de Marx, a partir de los cuales pueda fundarse un análisis en términos de “ruptura de paradigma”, y la que versa sobre la naturaleza de su “eurocentrismo”.

Es indudable que mi texto comparte con los de Franco (1981; Franco, Terán y De Ípola, 1981)– y me refiero específicamente a los suyos porque son los que de manera más clara y tajante han llevado a sus consecuencias extremas algunos de mis análisis– un énfasis exagerado en ciertos cambios sucedidos en el pensamiento de Marx, luego del fracaso de la revolución europea de 1848. Para designar tales cambios hemos utilizado expresiones fuertes como las de viraje radical, mutación, quiebra, superación, cambio y hasta ruptura de “paradigma”, que prestaron la utilidad de agredir violentamente la convicción de una continuidad sin relieves del discurso marxiano. ¿Pero hasta qué punto es correcto concebir como

verdaderas “rupturas” estos cambios? Y si no lo es, ¿en qué medida afectaron las hipótesis fundamentales formuladas anteriormente? No creo que un concepto tan controvertido como el de paradigma pueda dar cuenta *per se* de la diversidad de planos, de discursos múltiples, que encierra un pensamiento fuertemente inervado por la política, o, dicho de otro modo, por posiciones y juicios de valor por lo general no fundados “teóricamente”. En definitiva, aceptar aun a título tentativo la validez de la noción de paradigma para aclarar el sentido y los límites del descenramiento de la visión marxiana del acontecer histórico, solo es posible a condición de convertir a su pensamiento en una *ciencia* (tal como esta es entendida comúnmente) y no en una *crítica* que, como tal, no necesita para desplegarse de una ontologización de lo social y de la naturaleza. *Pero efectuada una reducción semejante se evidencia fuertemente discutible la afirmación de que en algún momento hubo en Marx tal cambio de paradigma.*

Si el pensamiento de Marx es visto desde la perspectiva de su constitución sistemática, el paradigma que lo preside es un modelo teórico-abstracto construido en base a un esquema dualista de la sociedad, capaz de captar efectivamente el momento genético de la sociedad “cristiano-burguesa-capitalista” y la consiguiente identificación histórica de la producción con la clase obrera, por una parte, y la burguesía, por la otra. El análisis de Marx en sus obras teóricas fundamentales se coloca así en una perspectiva de unificación mundial como resultado de la tendencia a la universalización de las relaciones capitalistas. La potencia explicativa de *El Capital* (Marx, 1980a) tiende a hacer gravitar toda la historia en torno o como precedente de esta relación capitalista, con la finalidad de establecer su histórico e inevitable cumplimiento y superación. La centralidad de la clase obrera –momento a su vez central de ese paradigma marciano– deriva de su condición de portadora exclusiva del trabajo productivo, en la medida en que este se identifica y agota en la producción de mercancías. La perspectiva de la supresión del capitalismo, resultado de la capacidad organizativa y revolucionaria del proletariado como agente histórico de la transformación, es la matriz que determina en última instancia las opciones coyunturales en favor de tales o cuales procesos históricos. El hecho de que luego, para construir, completar y verificar tal modelo Marx haya

considerado útil, o en ciertos aspectos hasta imprescindible, ocuparse científica o políticamente de otras formaciones económico-sociales,

[...] no afecta la naturaleza, por así decir, autosuficiente, autocentrada, o 'céntrica' [...] de todo el proceso de configuración capitalista burgués que, en *este* sentido, no puede no decirse *europeo* y, sin embargo, también en este caso está referido (al menos hasta los tiempos de Marx) solo a aquellas zonas particulares de Europa en que la abstracción [...] se habría realizado o se encamina a completar su dominio (Filippi, 1982).

No creo que pueda discutirse esta correcta puntualización de Filippi, pero quizás valga la pena detenernos en ella para mostrar de qué modo nos sitúa frente a uno de esos nudos problemáticos a los que antes hice mención y sobre los que conviene reflexionar. Porque es precisamente en su exilio londinense, cuando inicia con los *Grundrisse* (Marx, 1972) el período más productivo dedicado a la crítica de la economía política, el momento en que Marx afronta con mayor pericia y dedicación los problemas de la política internacional y de la historia diplomática. Lo que quiero destacar es que, en la misma etapa de su vida en que redacta los textos que han sido tradicionalmente considerados como la manifestación del materialismo histórico, efectúa simultáneamente un análisis de los grandes temas de la política internacional en los que paradójicamente muestra *no seguir* los criterios interpretativos que de aquel se deducen. ¿En qué sentido los soslaya o los violenta? En el sentido de que lo "político" tiende a ser visto no como una expresión lineal de una relación de fuerzas instalada en lo "económico", en la esfera económico-productiva, sino como autónomo lugar de resistencia contra el dinamismo revolucionario de la sociedad civil. Si en su juventud su reflexión estuvo orientada a tratar de ofrecer una respuesta al problema de la autonomización de lo político como característica esencial del proceso de autoconstitución del Estado moderno centralizado; si concibió la continuidad de la revolución como la expulsión de la sociedad civil de la categoría de lo político, las vicisitudes de la revolución y su fracaso en 1849 han hecho emerger el peso de la política con toda su fuerza. El agotamiento de la

revolución muestra la solidez del bloque de fuerzas tendientes a la conservación, que mantendrán el sistema de equilibrio europeo impuesto desde antes de la Revolución Francesa. Colocado en la situación de observador tendencioso del desplegarse del capitalismo en el mundo, su análisis del proceso real de producción le permite analizar de manera crítica la naturaleza de las fuerzas sustentadoras de tal equilibrio, y de las que en su interior, y fuera de él, son los protagonistas del mundo moderno. Sin embargo, la *anomalía* marxiana resulta del hecho de que, una vez colocado en ese sitio excepcional que es la política internacional, la confianza indiscutible de Marx en el determinismo de las fuerzas productivas es contrastada en los hechos por la resistencia que le opone la trama “política” de las relaciones de fuerza entre los Estados. La energía disolvente de las fuerzas productivas encuentra formas de neutralización, o barreras que tornan exasperadamente lento su avance, en sólidos tejidos sociales que sustentan a poderes capaces de intervenir de manera catastrófica en el contexto mundial. El “tiempo del capital” evidencia ser distinto y no superponerse al “tiempo de las sociedades” concretas, por lo que la explicación de la lentitud y de la complejidad que adopta la difusión del modo capitalista de producción deberá ser buscado en el terreno de la política y de las relaciones internacionales.

Es verdad que Marx consideraba como un hecho negativo lo que se oponía a este desarrollo capitalista. Entre sus convicciones más íntimas está la idea de que el movimiento emancipatorio de los hombres surge desde el interior de la sociedad civil y que lo “político” y lo “estatal” representan obstáculos que imposibilitan o retrasan la irrupción en la escena histórica de las fuerzas del progreso. Para que la emancipación social y económica, y este es el sentido que da al concepto de “progreso”, pueda abrirse paso es preciso simplificar, “modernizar” o si se quiere racionalizar el contexto internacional. Tal es en síntesis la propuesta, el principio rector desde el cual analiza dicho contexto, intentando establecer pautas para un movimiento socialista más imaginario que real en aquellos momentos. Pero lo que quiero destacar es que, convirtiendo a lo político y a lo estatal en obstáculos, Marx subvierte la supuesta relación de determinación entre base y superestructura en el examen de ciertos casos “nacionales”: Irlanda, Polonia, España, Rusia, etc. Nos enfrentamos así a

una paradoja indescifrada: existe un Marx que en los años posteriores a la revolución de 1848 dedica sus afanes “teóricos” a la construcción de un modelo teórico-abstracto que fuera a la vez determinación de la ley de movimiento de la sociedad capitalista y crítica radical de su existencia. En este “modelo”, la crítica de la política emana directamente de la crítica de la economía política, por lo que no existe espacio alguno para una teoría y un análisis positivo de las formas institucionales y de las funciones de lo político. Podría decirse que, en última instancia, los temas de lo político habrán de ser exhibidos, a partir de este modelo o sistema, como simple escenario (superestructural), a cuyas espaldas se agita la realidad de las clases. Como señalo en mi texto, la negativa a dotar de eficacia propia a la esfera estatal era una consecuencia inevitable de las modalidades de constitución del sistema de Marx, expuesto en trabajos como los *Grundrisse* (Marx, 1972) el “Prólogo” de 1859 a la *Contribución a la crítica de la economía política* (Marx, 1980c) y *El Capital* (Marx, 1980a).

Pero, y aquí viene la paradoja, por esos mismos años, “en sus análisis concretos”, Marx privilegia la autonomía de la política hasta tal punto que puede analizar el asiaticismo ruso-mongol, por ejemplo, en sus solas componentes político expansionistas³⁴. Así como reconoce a la sociedad civil una fuerza disruptiva de propagación, asigna a lo político y a lo diplomático que se concentran en el Estado la tarea de bloquear

34. Véanse, por ejemplo, sus *Revelaciones sobre la historia diplomática secreta del siglo XVIII* (Marx, 1980b). Este texto casi desconocido de Marx evidencia por sí mismo hasta qué punto una lectura paralela relativiza, o por lo menos condiciona y delimita, el valor general de algunas afirmaciones por todos aceptadas, y de las que en mi libro me hice partícipe. Por ejemplo, en la página 130 sostengo que “la negación del Estado como centro productor de la sociedad civil es un principio constitutivo del pensamiento de Marx”. Cito allí el cuestionamiento que él hace de la concepción hegeliana de la productividad de la sociedad civil por el Estado, pero podría haber citado muchos otros textos orientados en el mismo sentido. Porque este principio de Marx es fundamental en su razonamiento, el marxismo tuvo siempre serias dificultades para explicar el poder dictatorial. Cuando, como en el caso de Napoleón III, el Estado no aparecía dominado por ninguna clase determinada, el hecho era presentado como la resultante de una situación “transitoria” de equilibrio de fuerza entre las clases, que permitía una “momentánea autonomización del Ejecutivo”. Es esta situación particular la que Marx describe en sus escritos histórico-políticos como *Las luchas de clases en Francia* (Marx, 1973a) y *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (Marx, 1973b). Pero lo que quedaba sin explicación era el hecho de que, una vez instaurado, el Estado dictatorial, estaba siempre en condiciones de perseguir una política independiente porque en realidad se había convertido en una potencia en sí mismo. Lo cual, y aquí vuelve a reaparecer la “paradoja” marxiana, es lo que muestra con lujo de detalles y hasta con exageración Marx en sus *Revelaciones*, redactadas, como se sabe, en la misma época de sus artículos sobre la revolución en España y sobre Bolívar.

la sociedad civil, de sofocar sus potencialidades revolucionarias, por lo que en su pensamiento gozan de un estatuto ampliamente autónomo. Lo político es frecuentemente visto por él como el autónomo lugar de resistencia contra el dinamismo de la sociedad civil³⁵. En mi ensayo aclaro que este privilegiamiento del carácter “político” de ciertas situaciones –siempre presente en Marx– pertenece más bien a los “puntos de fuga” del sistema, antes que ser deducibles del sistema mismo. Creo que hay suficientes razones para refrendar esa afirmación, pero me preocupa que el relegamiento de esta aceptación de la autonomía de lo político a la condición de “punto de fuga” del sistema le otorgue un carácter tan excepcional que acabe finalmente por arrinconar en una supuesta “anomalía” o “heterodoxia” del propio Marx todo aquello que en realidad muestre la diversidad de formas en que se explicita su crítica de la política. No pudiendo convertirse en ejemplificaciones de un método preconstituido (o deducido), los exámenes históricos y políticos de Marx son finalmente separados de aquellas obras suyas privilegiadas como “teóricas”, y reducidos a escritos “de ocasión”, *pane lucrando*, y por lo tanto “menores”. La división de sus obras o escritos en mayores y menores funda la posibilidad de una lectura donde las “anomalías” constituyen una forma indirecta de demostrar la existencia de una “norma”, o, dicho de otro modo, de una “ortodoxia”.

De ahí que me parezcan fuertemente cuestionables todas aquellas posiciones que, al enfatizar en Marx su construcción teórico-sistemática, descalifican el valor de escritos suyos que la contradicen, sin

35. Aunque existan diversas teorías “marxistas” de la política, no existe en cambio una teoría marxista de la política. Como subraya Bongiovanni, lo que existe, en realidad, es una *crítica* marxiana de la política. “Cuando Marx adopta *en positivo* categorías de la política no las reelabora (lo cual sería imposible), sino que toma en préstamo aquellas provenientes de la gran tradición democrática y revolucionaria precedente. [...] Pero en su análisis las categorías de lo ‘político’ y hasta de lo ‘diplomático’ gozan de amplia autonomía: gravitan sobre la realidad histórica, en sus escritos ‘periodísticos’, ‘políticos’ e ‘histórico-diplomáticos’, seguramente no menos y quizá más que la ‘economía’ y las ‘clases’ de sus epígonos marxistas.” En Marx, en cambio, “lo ‘político’ es con frecuencia visto (internacionalmente) como el autónomo lugar de resistencia contra el dinamismo revolucionario de la sociedad civil” (Bongiovanni, 1981, p. LI). Desde este punto de vista, creo que es cuestionable la observación de Franco de que la falta de elaboración en Marx de “un conjunto sistemático de categorías políticas *independientes*” le impidió “identificar los fenómenos reales en su propia esfera e identificar las determinaciones de la institucionalidad política”, puesto que tal ausencia no lo tornó desvalido ante el curso íntimo de otro proceso –el de Rusia– que también “descendía de las alturas”.

advertir que esta circunstancia suscita un problema a dilucidar. Si la masa de significantes y de enunciados cuyo conjunto constituye la obra marxiana no es un todo homogéneo sin diferencias ni jerarquías, ¿cómo pensar y establecer la relación que estos escritos guardan con la obra global? ¿Hasta qué punto su lectura estuvo o está condicionada desde un principio por la concepción global del sistema que la subtiende? Pero debemos preguntarnos también si ciertos escritos (los referidos a España, Rusia, Irlanda, Polonia o América) están o no en condiciones de inaugurar, a su vez, una definición o redefinición de la morfología del *corpus* teórico global, y bajo qué requisitos pueden aspirar a reformar, reconstruyéndolo, la identidad del sistema hasta ahora admitido.

Son estas las razones por las que descreo de la utilidad de extrapolar de los escritos de tal o cual época de Marx una serie de elementos o de creencias para ordenarlos y jerarquizarlos luego de modo tal que constituyan un “paradigma”, el que por supuesto no podría tener otro atributo que el de “eurocéntrico”. Pienso que la creencia en el progreso, en la necesidad del dominio del hombre sobre la naturaleza, en la revalorización de la tecnología productiva y en una laicización de la visión judeocristiana de la historia, subyacente en el pensamiento de Marx, jamás lo abandona. Por lo que si estos elementos constituyen el basamento valorativo y cultural de un “típico paradigma eurocéntrico”, como destaca Franco (Franco, Terán y De Ípola, 1981, p. 70), resultaría extremadamente difícil no encontrarlos en toda la obra de Marx desde sus primeros escritos hasta los últimos. Los nítidos y paradójicos “descenramientos” de la historia que advertimos en sus escritos tardíos sobre Rusia o las comunidades de aldea, además de remitirnos a tensiones de su pensamiento claramente distinguibles en sus trabajos juveniles, no requieren para ser explicados que se los conciba como abandono o modificación radical de ningún paradigma. El rechazo por parte suya de la tentativa de transformar su reconstrucción genético-estructural en una teoría histórico-filosófica, que para Franco implica el “pasaje de un sistema interpretativo a otro”, no requiere en realidad de la sustitución de un paradigma que, fundado como él lo hace, puede admitir “anomalías” que en definitiva no lo cuestionan como tal.

Franco advierte las dificultades que plantea una interpretación “teoricista” cuando aclara “que el pasaje de un sistema interpretativo a otro no es suficientemente claro, no solo en el plano del contenido sino también en el de los tiempos” (Franco, 1981, p. 21), hecho este que desde mi punto de vista tiene una importancia hermenéutica radical en la medida en que obliga a “contextualizar” o, dicho de otro modo, a “politizar” las lecturas de los inocultables cambios, desplazamientos, “alteraciones de los centros de referencia”, incorporación de nuevas temáticas, evidentes en el discurso marxiano. En definitiva, estoy firmemente convencido de que existen en Marx concepciones fuertemente arraigadas, elaboraciones teóricas “fuertes”, que fundan una lectura en clave de “sistema”, al cual, como bien distingue Filippi, deberíamos designar con mayor propiedad “capitalístico-céntrico”. Si queremos ser estrictos, no podemos hablar de “eurocentrismo” frente a una elaboración que reconoce explícitamente el desplazamiento del centro de gravedad capitalista –y por tanto el centro de la revolución– de Europa occidental a diversos otros lugares; a menos que otorguemos a dicha noción un significado más “filosófico”, y no referido por tanto a la “ideología” o al “gusto” de Marx, ni tampoco a su “modelo teórico-abstracto”. Desde esta perspectiva podemos preguntarnos hasta dónde ese sentido filosófico de eurocentrismo hace referencia más bien a la idea de una unificación ecuménica de los hombres, a una suerte de “*polis*” que permita pensar al género humano como una unidad, y si pensarlo de esa manera no establece por sí mismo ciertos criterios antropocéntricos en base a los cuales el “eurocentrismo” no es sino una forma bastarda, impura, de una idea que lo sustenta y trasciende y que designa realidades tan fuertes como la de “Occidente”, de “metafísica occidental”, etc. Si así fuera el caso, como creo que lo es, Marx es tan eurocéntrico como Bolívar, Martí, Sarmiento, Rosas o cualquier otro; toda América es eurocéntrica, y de un modo tal que la categoría deja de tener valor explicativo alguno para analizar el tema que nos preocupa.

Cuando Marx cuestiona de hecho el paradigma de una sucesión unilineal de transformaciones históricas –que emerge de sus textos y del cual es muchas veces prisionero–, sienta la posibilidad de pensar las diferencias, el paralelismo, la discontinuidad temporal de los procesos

de transformación. En esos momentos, que no están situados en una precisa etapa de su vida, o solamente en ella, que no son por tanto “periodizables” porque recorren transversalmente su pensamiento, manifiesta de manera incontrovertible que lo asedian otras visiones o ideas en las que las figuras dialécticas son continuamente forzadas, las contradicciones destrozadas en sus elementos constitutivos, el movimiento histórico permanentemente dislocado y proyectado hacia adelante sin dirección ni sentidos previos, o preconstituidos. No creo que este sea el “Marx verdadero” que deba sustituir a cualquier otro descalificado como “falso”, por la sencilla razón de que uno y otro están siempre presentes de alguna manera en una obra que, al rechazar aparatos conceptuales definitivos para analizar los problemas sobre los que versa, acaba siendo tan enigmática como fascinante. Es la plena aceptación del carácter no “unívoco” del pensamiento de Marx, recorrido como está por fuertes tensiones problemáticas, lo que me impulsa a enfatizar la impronta “ensayística” de mi trabajo. A los lectores les tocará juzgar hasta dónde mi propósito ha sido alcanzado, pero definir su intención es ya una forma de preconizar un estilo de trabajo capaz de sustraerse a toda aproximación totalizante, como una posibilidad concreta de encarar productivamente los diversos y contradictorios niveles de problemas que la realidad plantea; una realidad que, como la latinoamericana, aparece en Marx bajo la modalidad perturbadora de una no-presencia, un objeto que no es tal, un mundo que rehúsa tornarse “visible”.

América Latina no aparece como tal en Marx, no porque la modalidad particular de la relación nación-Estado en Europa obnuble su mirada, ni porque su concepción de la política y del Estado excluya la admisión de lo diverso, ni tampoco porque la perspectiva desde la cual analiza los procesos lo conduzca a no comprender sociedades ajenas a las virtualidades explicativas de su método. Ninguna de estas consideraciones, por más presentes que estén en Marx y que influyan sobre su manera de situarse frente a la realidad, me parecen suficientes por sí mismas para explicar el fenómeno. Todas ellas menosprecian, curiosamente, la *perspectiva política* desde la cual Marx analiza el contexto internacional, al mismo tiempo que señalan su falta como una consecuencia inevitable de la rigidez de su hipótesis interpretativa. No eran esquemas teóricos definidos, sino más

bien opciones estratégicas consideradas como favorables a la revolución, lo que llevaba a Marx a privilegiar campos o a jerarquizar fuerzas. La matriz de su pensamiento no era por tanto el conocimiento del carácter progresivo del capitalismo sino la posibilidad que esto abría de la revolución. Es la revolución el sitio –¿pero es en realidad un “sitio”?–, ¿no es más preciso, y a la vez ambiguo, decir el “punto” para eludir el riesgo de una connotación “geográfica” de la palabra?– desde el cual se caracteriza la “modernidad” o “atraso” de los movimientos de lo real. Y porque esto es así, la bendición o la maldición marxiana caen de manera aparentemente caprichosa sobre los hechos. Aceptando el carácter “progresista” del capitalismo, es la Inglaterra “moderna” la que resulta denostada por Marx debido a su colusión con el baluarte reaccionario del zarismo. El contexto internacional no puede ser analizado, en consecuencia, única y exclusivamente a partir de la confianza –innegable en Marx– del determinismo de las fuerzas productivas. Requiere de otras formas de aproximación que permitan visualizar aquellas fuerzas que, puestas en movimiento por la dinámica trastocadora del capital, tiendan a derruir todo lo que sofoca el libre desenvolvimiento de los impulsos de la sociedad civil. Porque el desarrollo del modo capitalista de producción sucede sobre un mundo profundamente diverso y diferenciado, tratar de mostrar y de mutar la proteiforme realidad de este obliga a dejar de lado cualquier pretensión de unificarlo de manera abstracta y formal y abrirse a una perspectiva micrológica y fragmentaria. En la enumeración material de lo que es verdaderamente, está encerrada la posibilidad de aferrar la realidad histórica concreta para potenciar una práctica transformadora. Es desde la política, desde la admisión de la diversidad de lo real, desde la presentación de los elementos contiguos de la historia social de su tiempo, como Marx intenta fundar una lectura que descubra en los intersticios de las sociedades los huecos por donde se filtre la dinámica revolucionaria de la sociedad civil. Tal es la razón de por qué sus análisis de “casos” nacionales no parecen obedecer a “procesos globales”, “mediaciones” o “totalizaciones” que den un sentido único, un orden de regularidad, a sus movimientos. Por cuanto no existe en él ninguna “teoría” de la cuestión nacional, los momentos nacionales son solo variables de una propuesta política de destrucción de todo aquello que bloquea el desarrollo del progreso, de

la democracia y de la revolución. En última instancia, las naciones que realmente interesan a Marx son las que, desde su perspectiva, pueden desempeñar tal función histórica.

Como América Latina era por él considerada desde la perspectiva de su supuesta o real función de freno de la revolución española, o como *Hinterland* de la expansión bonapartista, su mirada estuvo fuertemente refractada por un juicio político adverso; procedimiento este que se torna muy evidente en su escrito sobre Bolívar. El hecho de que a partir del reconocimiento de una perspectiva que se transformó en un verdadero *prejuicio político* podamos rastrear *luego* hasta qué punto tal prejuicio se alimentó de aromas ideológicos, de concepciones teóricas y de ideas originados en su formación ideológica y cultural no invalida la necesidad de privilegiar una *dirección de búsqueda* acorde con el sentido mismo de la obra de Marx. A partir de las conclusiones aquí expuestas, el lector podrá preguntarse si ellas no cuestionan en todo o en parte mi ensayo; si algunas de las reflexiones hechas dos años después de su elaboración inicial no obligan a someter a una crítica radical ciertas líneas de razonamiento hoy consideradas insatisfactorias. Si así fuera, me sentiría plenamente satisfecho, porque aun de esa manera habría alcanzado el objetivo que me propuse de privilegiar la sustantividad de un tema, no solo para poner de relieve lo que pueda ayudarnos a reconstruir las vicisitudes del socialismo en América, sino para ensayar una forma de *trabajar en Marx* que evidencie las razones de su incuestionable actualidad.

México, 12 de octubre de 1982.

Bibliografía

AA. VV. (1982). *Discutir el Estado*. México: Folios.

Alperovich, M. S. (1976). El estudio de la historia de los países de América Latina en la Unión Soviética. *Historia y sociedad*, 10, pp. 53-54, segunda época, (México).

Althusser, L. (1982). El marxismo como teoría 'finita'. En AA.VV. *Discutir el Estado*. México: Folios.

Aricó, J. y otros. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 60. [Publicado en *Socialismo y participación*, 5, pp. 13-42, (Lima), diciembre de 1978].

Auciello, N. (1981). *La ragione politica. Saggio sull'intelletto europeo*. Bari: De Donato.

Bloch, E. (1977). *El principio esperanza*, Tomo 1. Madrid: Aguilar.

Bloom, S. (1975). *El mundo de las naciones*. México: Siglo XXI.

Bongiovanni, B. (1981). Introduzione. En K. Marx, *Manoscritti sulla questione polacca (1863-1864)*. Florencia: La nuova Italia.

Cacciari, M. (1977, 5 de agosto). Ma io parto dalla tragedia di Weimar. *Rinascita*, 31, p. 25.

Cacciari, M. (1982). *Krisis. Ensayo sobre la crisis del pensamiento negativo de Nietzsche a Wittgenstein*. México: Siglo XXI.

Claudín, F. (1974). Presentación general. En V. I. Lenin, *Escritos económicos*, Vol. 1. Madrid: Siglo XXI.

Cohen, S. F. (1976). *Bujarin y la revolución bolchevique*. Madrid: Siglo XXI.

Danielson N. F. (1902). *Histoire du développement économique de la Russie depuis l'affranchissement des serfs*. París: Giard et Brière.

Del Barco, O. (1982). Introducción. En K. Marx, *Notas marginales al "Tratado de economía política" de Adolph Wagner*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 97.

Di Tella, T. S. (1968). El laberinto bolivariano. *Desarrollo económico*, 8, pp. 30-31, (Buenos Aires).

Drapper, H. (1968). Carlos Marx y Simón Bolívar. Apunte sobre el liderazgo autoritario en un movimiento de liberación nacional. *Desarrollo económico*, 8, (Buenos Aires).

Engels, F. (1894). *Postscriptum*. En K. Marx y F. Engels, *Acerca de la cuestión social en Rusia*. [Ediciones varias].

Engels, F. (1962). Georg Weerth, der erste und Bedeutendste Dichter des deutschen Proletariats. En K. Marx y F. Engels, *Werke*, Tomo 21. Leipzig: Dietz.

Filippi, A. (1982, octubre-diciembre). La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana. *Historias*, 2.

Foster, W. Z. (s.d.). *Outline Political History of the Americas*. s.d.

Franco, C. (1981). *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. Lima: CEDEP.

Franco, C.; Terán, O. y De Ípola, E. (1981, marzo). En torno a “Marx y América Latina”. En *Socialismo y Participación*, 13.

Halperin Donghi, T. (1969). *Historia contemporánea de América Latina*. Madrid: Alianza.

Hegel, G.W. F. (1974). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Casa Juan Pablos.

Hegel, G. W. F. (1975). *Principios de Filosofía del Derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.

Heidegger, M. (s.d.). *Carta sobre el humanismo*. [Ediciones varias].

Heidegger, M. (1968). El final de la filosofía y la tarea del pensar. En AA. VV. *Kierkegaard vivo*. Madrid: Alianza.

Heidegger, M. (1969). *Zur Sache des Denkens*. s.d.

Krader, L. (1978). Evoluzione, rivoluzione e Stato: Marx e il pensiero etnológico. En VV. AA. *Storia del marxismo*, Vol. 1 Il marxismo ai tempi di Marx. Turín: Einaudi.

Krader, L. (1979). Evolución, revolución y estado: Marx y el pensamiento etnológico. En VV. AA. *Historia del marxismo*, Vol. 2 El marxismo en tiempos de Marx. Barcelona: Bruguera.

Lenin, V. I. (1972). *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Santiago de Chile: Editora Nacional Quimantú.

Lenin, V. I. (1894/1973). Quiénes son los “amigos del pueblo” y cómo luchan contra los socialdemócratas. En V. I. Lenin, *Obras escogidas*, Tomo 1. Moscú: Progreso. [Edición de 3 Tomos].

Lenin, V. I. (1974). *Escritos económicos*. Madrid: Siglo XXI.

Lenin, V. I. (1980). *Contra la burocracia. Diario de las secretarías de Lenin*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 25.

Lewin, M. (1977). *Economía e política nella società soviética*. Roma: Editori Riuniti.

Mariátegui, J. C. (1977b). 7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana. En J. C. Mariátegui, *Obras Completas*, Vol. 2. Lima: Biblioteca Amauta.

Marramao, G. (1982). *Lo político y las transformaciones. Crítica del capitalismo e ideologías de la crisis entre los años veinte y treinta*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 95.

Marx, C. (1964). Marx a la redacción de la revista rusa *Otietschestwenie Sapiski* [*Hojas Patrióticas*]. en C. Marx, *El Capital*, Vol. 1. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, C. (1982). Cuadernos sobre la filosofía epicúrea, estoica y escéptica. En C. Marx, *Escritos de juventud. Obras fundamentales de Marx y Engels*, Tomo 1. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1875). *Acerca de la cuestión social en Rusia*. s.d.

Marx, K. (1972). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse 1857-58)*, 3 Tomos. México: Siglo XXI.

Marx, K. (1973a). La lucha de clases en Francia. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas* Moscú: El Progreso.

Marx, K. (1973b). El dieciocho brumario de Luis Bonaparte. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú: El Progreso.

Marx, K. (1975). Carta a Friedrich Engels del 14 de febrero de 1858. En K. Marx, *Materiales para la historia de América Latina*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 30.

Marx, K. (1980a). *El Capital*. México: Siglo XXI. [3 Tomos en 8 Volúmenes].

Marx, K. (1980b). *Revelaciones sobre la historia diplomática secreta del siglo XVIII*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 87.

Marx, K. (1980c). Prólogo. En K. Marx, *Contribución a la Crítica de la Economía Política*. México: Siglo XXI.

Marx, K. (2010). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Marx, K.; Danielson, N. y Engels, F. (1980/1981). *Correspondencia (1868-1895)*. México: Siglo XXI.

Marx, K. y Engels, F. (1962). *Werke*. Berlín: Instituto de Marxismo-Leninismo; CC-PCUS.

Marx, K. y Engels, F. (1848/1973). Manifiesto Comunista. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas* Moscú: El Progreso.

Marx, K. y Engels, F. (1975). *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente N° 30.

Marx, K. y Engels, F. (1980). *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 90.

Paz, O. (1982, junio). América Latina y la democracia. *Vuelta*, 67, p. 41, (Buenos Aires).

Ponce, A. (1936). *Dialéctica*, (Buenos Aires).

Rosdolsky, R. (1978). La barrera histórica de la ley del valor: manifestación de Marx acerca del orden social socialista. En *Génesis y estructura de "El Capital" de Marx*. México: Siglo XXI.

Rubel, M. (1960). *Karl Marx devant le bonapartisme*. París: Mouton.

Schmidt, A. (1977, 10 de junio). Dominio del Soggetto. *Rinascita*, 23, p. 24.

Tronti, M. (1982). Il partito dei soggetti. *Crítica marxista*, 1, p. 52.

Tvardovskaia, V. A. 1978 *El populismo ruso*. México: Siglo XXI.

Weil, E. (1970). *Hegel y el Estado*. Córdoba: Nagelkop.

Ni cinismo ni utopía*

1. Incursionar en el tema de la democracia, no meramente desde la perspectiva de la teoría política, o como un insoslayable emergente de ese otro debate epocal sobre la crisis de fe en la razón y el socialismo, abordarlo como una indagación lo más situada posible acerca de la posibilidad o imposibilidad del establecimiento de formas democráticas en un plazo tendencial o previsible en la Argentina de las próximas décadas –esta discusión así situada incurre en un doble riesgo. El de transformarse en un autocomplaciente viaje a un país de Jauja proyectado ilusoriamente a un futuro para el que no parecen evidenciarse sus fundamentos reales a corto o mediano plazo; o también –y esta es la sospecha que siempre despierta el tema en el suspicaz mundo del exilio político– la búsqueda de un pasaporte que nos permite incorporarnos a ese vaho pestilente que comienza a destilar el esperado desbloqueo político. Hablar de las condiciones de una democracia posible en la Argentina de las próximas dos décadas, nos tornaría así inmediatamente culpables de gestionar, por lo bajo, la recuperación de esa pequeñísima cuota de libertad que nuestra redescubierta fe democrática permita obtener del festín de los vencedores.

Discutir este problema implica un mínimo de buena fe, que descuenta en todas las colaboraciones incorporadas en este número de

* Extraído de Aricó, J. (1980, diciembre). Ni cinismo ni utopía. *Controversia*, 9, pp. 15-16, Suplemento La democracia como problema, (México).

Controversia. Pero requiere también de ciertas otras cosas que, como es lógico, varían conforme se modifique la perspectiva político-cultural desde la cual se analiza el problema. Para una persona formada en la cultura socialista de matriz marxista, como es mi caso, por ejemplo, lo obligatorio sería partir –como era usual en la Tercera Internacional desde su fundación hasta 1935– de la idea de la democracia como *disfraz* burgués, “superado” por el socialismo (“el socialismo supera la democracia”, dice Lenin). Aunque podría adoptar la fórmula que comenzó a imperar desde esa fecha en adelante: “el socialismo como plena realización de la democracia”, o directamente, de la identidad de ambas categorías. La ambigüedad de las relaciones categoriales muestra la presencia de una fuerte tensión irresuelta en el movimiento socialista. Tratando de no abandonar el campo de la democracia, los socialdemócratas olvidaron el socialismo. Aferrados al mito del socialismo como superador de la democracia, los comunistas acabaron instalando una autocracia. Lo que quedó es cualquier cosa, pero nunca socialismo.

Si así eran las cosas, hablar de democracia en el seno de la izquierda *no*-socialdemócrata (utilizó este término simplemente para comunicarme, no porque crea que tiene alguna denotación precisa) no era sino incurrir en una forma duplicidad. La famosa “*doppiezza*” a la que hacen mención crítica los comunistas italianos. Mientras hablamos públicamente democracia y sostenemos basarnos en sus métodos para construir nuestras propuestas, instituciones y estilos de acción política, en nuestro fuero íntimo, en los entresijos de nuestro pensamiento del mundo y de la sociedad, en el cuerpo de nuestra teoría, en nuestros objetivos finales, etc., etc., somos profundamente jerárquicos y autoritarios. La apelación a la democracia encubre una acción tendiente a anularla en el futuro. La lucha democrática y socialista por un “nuevo” tipo de democracia, no es sino un burdo disfraz de un astuto plan de captura del poder en lugares donde el partido comunista constituye una minoría incapaz por sí sola de arrastrar al conjunto de fuerzas democráticas detrás de consignas como las de “dictadura” del proletariado. Quizás debiera valerme de viejos recuerdos para ilustrar este hecho. Veamos el siguiente.

Resulta curioso que en toda esta discusión actual sobre democracia y socialismo mientras se habló de muchas cosas, otras pasaron bastante ignoradas. Una de ellas es que la discusión más tensa, pero con enormes posibilidades de resolución positiva en el plano de la política, fue la que comprometió a socialistas y comunistas europeos –y no solo a ellos, pues el “browderismo” debe ser también colocado en ese terreno– a finales de la Segunda Guerra Mundial. En los años 1945-1947, los procesos de transición encarados en los países de Europa Oriental partían de la unidad socialista y comunista (no organizativa, sino política y de objetivos) para proponerse la construcción de una democracia avanzada (“nueva democracia”) con base en las reformas de estructuras y el pluralismo político. La alianza del bloque obrero urbano (socialista y comunista) con los partidos campesinos que eran verdaderas expresiones de masa del mundo rural predominante en aquellas sociedades. Rechazado el modelo soviético como único y excluyente, el método democrático aparecía como connatural al proceso de transición a una forma social autorregulada. En la complejidad de la sociedad, en el reconocimiento de este hecho como un valor positivo y no negativo, residía la garantía del mantenimiento de un pluralismo cultural, ideológico y político, en el interior de cuya dialéctica se perfilaban los ineludibles puntos de ruptura. Las formas democráticas, antes negadas como “disfraces”, eran ahora valorizadas como expresivas de la morfología de la complejidad del movimiento social. La dictadura del proletariado, en la forma concreta que asumió en la revolución rusa, era archivada junto con el movimiento soviético que contribuyó a delinear.

En un ciclo de conferencias pronunciadas a mediados de 1948 con motivo del centenario del *Manifiesto comunista* (1958), Vittorio Codovilla nos explicaba, con su manera ramplona de atravesar los terrenos teóricos, cómo “la democracia popular aseguraba una transición al socialismo sin pasar por la dictadura del proletariado” (este era más o menos textual el título de una de las conferencias).

No creo que pueda a ustedes explicarles lo que pasaba por nuestras cabezas en esos años. Estaba la experiencia gloriosa hecha por la Unión Soviética en la guerra; pero había también muchas otras cosas que nos maravillaban: los comunistas chinos en Yenán, la resistencia yugoslava,

el reencuentro con su patria de Dimitrov, los triunfos comunistas y socialistas en Francia e Italia, etc., etc. Un mundo nuevo se abría ante nosotros. Era natural que las viejas fórmulas caducaran. A diferencia de lo ocurrido en el interior del comunismo francés hace dos o tres años, nadie por aquella época se rasgó las vestiduras, y es curioso que manteniendo mi mente el brumoso recuerdo de las conferencias de 1948, no haya registrado o conservado dato alguno de resistencias o perplejidades sobre esta reformulación estratégica, que parecía solo refrendar en la teoría, lo que la práctica de aquellas experiencias avanzadas estaba realizando. Por lo que diría que una nueva perspectiva de avance hacia el socialismo era, en esos momentos, parte importante del movimiento democrático y socialista mundial.

2. Sin embargo, el noviazgo entre democracia y socialismo duró muy poco tiempo. En realidad, ya estaba roto con los acontecimientos que condujeron en septiembre de 1947 a la constitución del Cominform, aunque el cambio de ruta apareciera públicamente por los mismos días de las conferencias codovillianas cuando la resolución condenatoria de Yugoslavia, lanzada por el Cominform el 28 de julio de 1948, frente al estupor y la incredulidad del movimiento comunista mundial, mostró que el período de las “vías nacionales” quedaba clausurado quizás para siempre.

No existen aun explicaciones suficientemente satisfactorias de las razones que motivaron estos hechos, pero lo que importa destacar es que es si los comunistas yugoslavos pudieron triunfar como fuerza de dirección ideológica y política de su pueblo es porque supieron incluir en su reformulación radical del proyecto socialista, como un principio esencial del nuevo Estado, del partido, de las empresas industriales y agrarias, de las administraciones nacionales, regionales y locales, la plena participación de los ciudadanos. Y no debe por ello sorprendernos que el primer serio cuestionamiento del monolitismo soviético aparezca en una línea de continuidad con esta experiencia de mediados de los cuarenta, y que a su vez haya pugnado por encontrar una forma de resolución de los grandes problemas suscitados por el proceso de transición avanzando audazmente en la instauración de un poder autogestionario de los trabajadores, o dicho más propiamente, de los productores.

He recordado este hecho solo con el afán “provocativo” de mostrar que todo el debate actual tiene una larga historia previa y que conviene siempre mantenerse aferrado a una perspectiva “terrenal”, no ideologizante ni puramente “especulativa” de los grandes problemas teóricos, si queremos realmente encontrar sus formas de resolución práctica.

Para nuestro caso, esto significa que, aunque lleguemos a la conclusión de que las razones determinantes de la ruptura entre democracia y socialismo (digámoslo así) en los primeros años de posguerra son otras, nadie puede desconocer las agudas tensiones que fueron emergiendo de la puesta en funcionamiento de democracias avanzadas en el este europeo. Surgieron gravísimos problemas teóricos y prácticos para la resolución de los cuales no había soluciones previas, ni podía haberlas, como es natural.

La admitida dialéctica entre democracia y socialismo fue rota no simplemente porque los comunistas eran y son autoritarios por su teoría y por su práctica política. Dejando de lado este problema que requiere de un discurso distinto, hay que reconocer que esa dialéctica se rompió porque toda propuesta de transición, en la medida en que está colocada *necesariamente* en un plano productivista, *es esencialmente autoritaria* y genera tensiones que acaban por apagar la democracia. No se puede reorientar en un sentido anticapitalista el funcionamiento de la vida económica de una sociedad sin una decisiva presencia del Estado. Pero un proceso de estatalización creciente de la sociedad provoca un sofocamiento cada vez mayor de los espacios democráticos. Este es el dilema que se planteó en aquel entonces y es el dilema en que están encerrados los procesos de cambio hoy. Para decirlo de un modo lapidario: pan y democracia parecen ser términos excluyentes; lo único que resta es optar por lo uno o por lo otro. Durante largos años la izquierda latinoamericana –y no solo esta, por supuesto– justificó el socialismo “real” sobre la base de la admisión de que había sido capaz de resolver los mismos problemas que afectaban sin solución a los pueblos latinoamericanos. Para ella, quienes desde la izquierda se empeñaban en hablar de democracia, lo hacían solo con el propósito mezquino de negar las conquistas del socialismo, porque, en última instancia, ¿qué importaban las miserables libertades burguesas, como las de disponer y poder leer el periódico que

cada uno prefiera, frente a los incontables beneficios que el socialismo dio al hombre! Este dilema aparentemente insuperable colocó a la izquierda en un plano de duplicidad, de laceración entre ética y política, de un cinismo generalizado que la llevaba a reclamar para su país cosas cuya inexistencia defendía en otros.

Es en este terrible *quid pro quo* el que hoy ha estallado 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. Hoy la crisis del socialismo nos está mostrando que entre pan y democracia no es posible trazar una línea divisoria pues si así se hace lo que también desaparece es el propio socialismo. En sociedades complejas como son cada vez más las modernas, el socialismo no pareciera poder abrirse paso con base en una confianza iluminista en la capacidad de la razón programadora, sino al revés, cuestionándola en todo lo que tiene de recuperación neocapitalista. Solo cuestionando el armonicismo de los modelos socialistas es posible admitir la *conflictualidad social* y la *interacción política* como un fenómeno e insuprimible de toda sociedad futura, y por tanto presente. El socialismo recompone la diallecticidad de su relación con la democracia al incorporar al pluralismo (político, organizativo, ideológico, cultural, etc., etc.) como un valor propio, insuprimible, pero al hacerlo cuestiona radicalmente todas las experiencias socialistas concretas.

Para todos estos problemas, los socialistas no tienen soluciones prácticas, ni el marxismo respuestas teóricas. Pero yo me pregunto: ¿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 comenzamos a aceptar la idea de la ingobernabilidad de tales sociedades? A su vez, ¿el hecho de que cuestionemos firmemente las experiencias socialistas existentes significa que neguemos los avances logrados en el crecimiento y redistribución de los recursos?, o dicho de otro modo, ¿significa que debemos renunciar a todo proyecto de reconstrucción programada y en un sentido societario de la sociedad? ¿Existe una tercera vía que nos permita escapar del capitalismo para construir una sociedad más igualitaria, pero a la vez más infinitamente democrática y libre? Creo que es aquí

donde el debate se muerde la cola y se muestra absolutamente incapaz de avanzar en propuestas inéditas. Y donde no parecemos ser capaces de eludir la corrida a la utopía, o la aceptación cínica de lo existente. Es aquí donde con toda buena fe, pero con el máximo de capacidad crítica debemos aprender a medirnos con los hechos.

3. Es por todo esto por lo que para quien, como uno, nunca pretendió ser otra cosa que un socialista a secas, y que durante muchos años pensó que era el movimiento y la teoría comunista los que expresaban más fielmente aquel ideal, el problema debe comenzar por la negativa a aceptar cualquier tipo de identificación entre socialismo y democracia, o cualquier tipo de supeditación de uno al otro término. Si a esta altura del mundo, de un mundo terrible colocado ante la alternativa de un irrefrenable proceso de autodestrucción, el ideal socialista tiene todavía sentido, es porque fuera de sus ideas esenciales, de sus grandes ideales de transformación social y de configuración de una nueva comunidad humana, solo entrevemos la barbarie y no una forma civil de relación del hombre con sus semejantes. Casi podríamos decir que lo que muestra hoy la realidad del mundo es que para poder ser tal requiere necesariamente del socialismo.

Pero siendo diverso, el ideal socialista se sostiene como tal solo a condición de admitir al método democrático como camino de su efectivización. Solo así el mundo incontenible de lo diverso y de lo complejo puede abrirse paso de una manera no negativa, sino positiva, como una nueva forma de vida moral y cultural de las masas. Si nos oponemos a la unidimensionalización capitalista, no podemos doblegarnos ante tendencias semejantes rotuladas de “socialistas”. La desaparición del capitalismo no significa, como creímos ingenuamente durante tantos años, el retorno de lo complejo a lo simple; por el contrario, supone una diversificación gigantesca de las formas sociales que maduran como formas de contestación en el seno de la sociedad burguesa. 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 así como los fundamentos sobre los cuales el socialismo puede abrirse paso.

Para mí, por lo tanto, discutir de democracia significa comenzar a preguntarme por muchas de las cosas que jamás me pregunté, pero no para descubrir las supuestas virtudes del capitalismo, o del populismo, o de cualquier otro ismo que se presente, ni para aceptar la separación un tanto falaz entre democracia formal y democracia sustantiva y demostrar los méritos de una en contra de los deméritos de la otra. Yo diría que esta sería una forma de ocultar la verdad o de “generar nuevos ideologismos sobre el tema”, como observa N. Casullo en este mismo número de *Controversia* (1980). ¿Y qué más da que a los nuevos ídolos los llamemos nacionales y populares o socialistas, peronistas o marxistas, si a todos los define su pobre y miserable condición de “ídolos”? Introducirse en el tema significa una actitud distinta, porque así como el debate sobre la democracia no es mero resultado de la crisis teórica del marxismo, sino el reconocimiento de una crisis radical de todo el mundo civilizado, por el momento, la discusión sobre la democracia en la Argentina no es una evaluación de los aciertos y los errores de los socialistas argentinos, sino de las debilidades de toda la sociedad en su conjunto y en primer lugar de su movimiento popular hegemónico: el peronismo. Discutir sobre la democracia en la Argentina es, por esto, abrirse a una actitud de modestia, comprensión y autocrítica que compromete, como es lógico, a todo el espectro de fuerzas de izquierda, pero también, y en primerísimo lugar, a la fuerza política, al movimiento popular que tuvo fundamentalmente en sus manos la posibilidad de asegurar, o por lo menos, defender de mejor manera el terreno democrático en el que debían mantenerse firmemente arraigadas todas las propuestas de avance social.

Desde esta perspectiva, introducirse en el tema de la democracia significa de un modo u otro receptar la crítica que el presente *ya hizo* del pasado, acoger plenamente esa crítica real que aunque se debata infructuosamente por alcanzar el nivel del concepto, está ya instalada en la política. Y el hecho de que por nuestra condición de *trasterrados* —permítaseme el término menos pretencioso aunque más cierto—, estemos objetivamente situados fuera del juego político argentino es una condición no negativa, como insistimos en pensar, sino positiva, pues lo que buscamos decir no son las verdades “oportunas” sino aquellas otras que son en el fondo las únicas ciertas, y valga la paradoja.

Me refiero a esas verdades que la sofocante atmósfera de una lucha política de bajos principios, sin grandes ideales ni fuertes personalidades, donde la mentira, la simulación y el ocultamiento se convierten en estilo y lenguaje “políticos”, impidió que emergieran y se abrieran paso en nuestra forma de razonar y pensar la realidad. Me refiero a esas verdades que solo decimos entre los amigos, y en la cocina, cuando pocos nos escuchan. Nosotros tenemos la posibilidad de hablar con desenfado de muchas cosas y el tema de la democracia quizá sea el que mejor lo permita, el que mejor pruebe hasta qué punto quienes tienen la obligación moral de tratar de ver claro, siguen mostrándose como hasta el presente prisioneros de un pasado que no les deja pensar ni actuar.

4. Todo nuestro empeño ha estado siempre orientado a mostrar la presencia en la Argentina de fuerzas poderosas que, coaligadas, se convirtieron en las barreras insuperables de toda democratización efectiva de la sociedad. No importa cómo hayamos denominado cada uno de nosotros a esas fuerzas; metafórica o científicamente, ética o políticamente, nosotros eran y son siempre las mismas: los dueños de la tierra, la gran burguesía, el imperialismo extranjero, la burocracia de Estado, etc. Pero si esto es así, ¿no es hora ya preguntarse por qué pueden vencer, dónde están las raíces de la profunda debilidad de la democracia argentina, el por qué de la falta de propuestas verdaderamente renovadoras, la perplejidad de las fuerzas populares frente al sentido de los cambios que se operan en la economía, en la sociedad y en la política? ¿Es posible pensar que el tiempo no ha permitido ya de modo suficiente que las fuerzas políticas y sociales se expresen, desplieguen sus propuestas y concepciones? Sabemos lo que ha dado y dio el peronismo, y del mismo modo podemos hablar de los radicales, comunistas y de las demás corrientes. Y si esto es así, ¿es posible pensar que lo ocurrido no es en buena parte también resultado de lo que se propusieron hacer o de lo que fueron incapaces de impedir, de lo que no supieron controlar o de lo que efectivamente deseaban, de lo que estalló así porque cada uno actuó buscando su propio beneficio sin colocar nunca a los intereses colectivos, en este caso el de los sectores populares, por encima de los intereses de su grupo, facción o cuerpo?

Si es verdad como afirma Portantiero (1980), y como creo a pie juntilla, que “fue mucho más la presión corporativa de los sindicatos sobre la tasa de ganancia que el desborde guerrillero lo que descalabró el proyecto [peronista]”, ¿no tendremos que contabilizar necesariamente a esa “presión corporativa” como uno de los elementos decisivos que operaron para que todo el sistema estallara? ¿No estaríamos aquí frente a la contradictoria evidencia de que aquello que fue siempre un poderoso elemento de democratización de las sociedades puede en determinadas circunstancias convertirse, más allá (o no) de los intereses del grupo dirigente de esa acción, en un factor de decisiva importancia para su caída? Pero entonces, si consideramos estos y mil otros elementos más, discutir sobre democracia no puede significar mostrar la responsabilidad de los militares, el imperialismo, la oligarquía y la gran burguesía, por su falencia, sino indagar en la propia realidad de las clases populares, en su propia interioridad, para encontrar allí las razones de *su debilidad: mostrar su presencia en su propia fuerza*, en las organizaciones sociales en que se organizan, en las fuerzas políticas en que se expresan, en las ideologías a partir de las cuales conciben a la sociedad y a sí mismas. Lo que se deberá analizar no serán tanto las coyunturas organizadas por clases y grupos estructuralmente enemigas de proyectos democráticos, sino más bien los fuertes condicionamientos que existieron históricamente y aún existen en la propia interioridad de las clases populares para poder convertirse realmente en las protagonistas de un movimiento social y político de democratización efectiva de la sociedad argentina. Se trataría, como dice Tomás Borge, de buscar el monstruo en nosotros mismos, y no ya fuera de nosotros.

Mi propósito inicial era el de comenzar mi artículo exactamente por donde termina, es decir por el reconocimiento de que, en mi opinión, la *debilidad fundamental* de la democracia argentina está en el *propio interior del movimiento* que constituye su nervio, es decir en el propio interior del movimiento obrero argentino, en su capacidad de reconocerse a sí mismo en el sector social decisivo, con todo lo que esto implica, para una recomposición democrática de la sociedad argentina.

Colocado, en virtud de la debilidad del sistema político argentino, en la situación de núcleo central de agregación de todo el mundo popular subalterno, el sindicalismo está colocado hoy ante la tarea de

recomponer la unidad política de los trabajadores frente a una nueva estrategia de dislocación social y hasta de supresión cada vez más profunda y contradictoria en sus consecuencias finales. Pero solo una estrategia de transformación puede hacer que el sacrificio económico-corporativo adquiera un sentido que no sea simplemente el de la frustración y el sacrificio para revitalizar el mecanismo capitalista.

Sin embargo, una estrategia de transformación supone una transformación de los objetivos, de la naturaleza, de los contenidos, de las organizaciones, del estilo de dirección y de la participación y movilización de las masas, del sindicalismo argentino.

Para plantearlo de otro modo, ¿es posible la conquista de la democracia en nuestro país sin una superación del rol fundamentalmente contractual en que está tradicionalmente anclado el sindicalismo argentino? El sindicalismo argentino, insistiendo de hecho en considerar al salario como una variable *independiente* del proceso de acumulación, ha entrado en un callejón sin salida caracterizado por la brutal pérdida del salario y de su propia capacidad de decisión autónoma. La reconquista de la unidad de la clase trabajadora y de la autonomía del movimiento sindical parece solo ser posible de lograr si el sindicato está en condiciones de fusionar la defensa efectiva de los intereses de los trabajadores que representa con la batalla por la renovación de la vida económica y democrática de la sociedad en su conjunto. Pero para esto, la renovación del sindicalismo aparece como una *conditio sine qua non*. La crisis argentina está contribuyendo a mostrar que ya no es suficiente enfatizar el contenido democrático objetivo del movimiento obrero y de las organizaciones políticas y sociales populares, que para salir de la crisis del propio movimiento obrero demuestra su capacidad de autodemocratizarse hasta dónde puede llegar a ser una prefiguración de la nueva Argentina.

Lo que hoy está en crisis no es solo la sociedad argentina y el movimiento obrero en su conjunto, sino también la idea de un sindicato único sobre el que se montó toda una estructura corresponsable también, y en medida fundamental, de la caída de la democracia argentina. Es hora ya de iniciar el análisis de lo que debe realmente cambiar para que lo nuevo se abra paso.

Bibliografía

Casullo, N. (1980, diciembre). Desde el movimiento de masas o desde los mitos. *Controversia* 9, pp. 25-26, Suplemento La democracia como problema, (México).

Marx, K. y Engels, F. (1957). *Obras Escogidas*. Moscú: El Progreso.

Portantiero, J. C. (1980, septiembre). Peronismo, clase obrera, socialismo. *Controversia*, 8, pp. 12, (México).

Otto Bauer y la cuestión nacional*

En una nota necrológica motivada por la muerte de su amigo y camarada de lucha, Max Adler, tres años después de la trágica derrota del movimiento obrero y socialista austríaco, Otto Bauer trazó un cuadro preciso de las condiciones históricas y sociales que permitieron la eclosión, en el centro de Europa, de un movimiento teórico y político que hoy se nos aparece como la tentativa más acabada de prosecución del discurso marxiano en las nuevas condiciones de la sociedad europea de inicios del siglo XX. Nos referimos al austromarxismo, un movimiento de tal envergadura teórica que después de tres décadas de ocultamiento reaparece vigorosamente en el actual debate sobre la naturaleza de la concepción marxiana del Estado y sobre la posibilidad de existencia de una teoría política *marxista*.

Según Bauer, a finales del siglo pasado se agudizó la crisis del viejo Estado habsburguiano, crisis que provocó la rápida decadencia de los dos partidos históricos que habían ocupado la escena política desde los años sesenta. Tanto el clericalismo feudal, como el liberalismo burgués, son sustituidos por el movimiento pequeñoburgués de los cristianos sociales y del nacionalismo, que expande progresivamente su influencia sobre todo entre los intelectuales. El ascenso nacionalista exasperó los conflictos entre las nacionalidades que formaban parte del Imperio

* Extraído de Aricó, J. (1981, octubre). Otto Bauer y la cuestión nacional. Icaria. *Revista de Crítica y Cultura*, 1(2), 15-20, (Buenos Aires).

austro-húngaro y cuestionó seriamente el ordenamiento plurinacional del Estado. Es en ese proceso de disgregación de la vieja forma estatal y de sus expresiones partidarias cuando se desarrolla la socialdemocracia. Ya en su Congreso de Haifeld, en 1889, el Partido Socialdemócrata austriaco apareció como una organización unitaria capaz de aglutinar en torno a un proyecto común a una diversidad de realidades culturales e instancias políticas hasta ese momento sujetas a la dispersión. El hecho de expresar los intereses emergentes de aquella sociedad industrial que –gracias a la revolución tecnológica de fines de siglo– crecía rápidamente en un contexto agrario y pequeñoburgués, y de tener que representarlos en una realidad económica y cultural bastante diversificada y multiforme, torna a la socialdemocracia austriaca sensible a las problemáticas de la *política* y de la *ideología*, que precisamente por aquellos años habían emergido en los debates del movimiento socialista europeo.

La cisura entre “teoría marxista” y “socialismo práctico”, entre doctrina y movimiento, que el debate en torno a las posiciones de Bernstein puso claramente de manifiesto, constituyó la materia fundamental de reflexión de la intelectualidad austriaca que el acelerado crecimiento socialdemócrata logró atraer. Es así como surgió en el interior del movimiento estudiantil socialista vienés una joven escuela marxista, cuyos representantes más prestigiosos eran Max Adler, Karl Renner y Rudolf Hilferding, a los que se les unieron un poco más tarde Gustav Eckstein, Friedrich Adler y el propio Bauer. “Crecida en el terreno académico, en confrontación con las corrientes culturales que atravesaban el mundo académico de aquellos años, esta joven escuela marxista se encontraba más próximas a los filones culturales de la época de cuanto lo había estado la precedente generación marxista de los Kautsky, los Mehring, los Lafargue y los Plejánov” (Bauer y Adler, 1937). Lo que unía a este grupo de jóvenes intelectuales que conformaban una comunidad espiritual a la que se comenzó a designar desde comienzos de siglo como *austromarxista* no era una particular orientación política, sino la naturaleza peculiar de su trabajo científico. Como relata el propio Bauer:

Todos crecieron en una época en la que hombres como Stammeler, Wildenband y Rickert combatían al marxismo con argumentos

filosóficos; así estos compañeros sintieron la necesidad de confrontarse con las modernas corrientes filosóficas. Si Marx y Engels habían partido de Hegel, y los marxistas que los sucedieron del materialismo, los más jóvenes ‘austromarxistas’ se basaron en parte en Kant y en parte en Mach. Por lo demás, en los ambientes universitarios austriacos ellos debían confrontarse con la llamada escuela austriaca de economía política; y también esta confrontación influyó sobre el método y la estructura de su pensamiento. Finalmente, en la vieja Austria sacudida por los conflictos de nacionalidades, todos debieron aprender a aplicar la concepción marxista de la historia a los fenómenos complejos que no toleraban un uso superficial y esquemático del método de Marx. Se formó así en el ámbito de la escuela marxiana una comunidad espiritual (*Geistesgemeinschaft*) a la cual, para distinguirla por un lado de la precedente generación marxista –representada sobre todo por Kautsky, Mehring y Cunow–, y por la otra de las contemporáneas escuelas marxistas de los demás países, y en especial de la rusa y de la holandesa, ambas desarrolladas bajo influjos culturales sustancialmente diversos, se le ha dado el nombre de austromarxismo (Bauer, 1927; AA. VV., 1970).

La socialdemocracia austriaca creció bajo la orientación doctrinaria del marxismo kautskiano aunque la vigorosa personalidad de Viktor Adler desde los inicios imprimió a su acción práctica un sello particular. Diferenciándose de esta tradición, el austromarxismo se constituyó en un centro de coordinación de una política cultural y de un estilo de trabajo nuevos, en torno al cual se operó la agregación de intelectuales provenientes de diversas orientaciones. Aparece como una tendencia relativamente autónoma en el interior del movimiento obrero austriaco cuando funda su organización propia y sus propios medios de expresión. En 1903 se constituyó la “Zukunft-Verein”, que un año después organizará una importante escuela obrera. En 1904 también se inicia la publicación de una de las más importantes iniciativas científicas de la cultura marxista de la época, los *Marx-Studien*, volúmenes de periodicidad irregular dirigidos por Max Adler y Rudolf Hilferding, en los que aparecen trabajos de fundamental importancia para el marxismo teórico, como

por ejemplo: *Die soziale Funktion der Rechtsinstitution* [La función social de las instituciones jurídicas] de Karl Renner, y *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft* [Casualidad y teología en la disputa sobre la ciencia] de Max Adler (1904, v. 1); *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie* [La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia] de Otto Bauer (1907, v. 2); *Das Finanzkapital* [El capital financiero] de Rudolf Hilferding (1910, v. 3); *Die Staatsauffassung des Marxismus* [La concepción marxista del Estado] de Max Adler (1922, v. 4). En octubre de 1907, año en que conquistado el sufragio universal tanto el Partido socialdemócrata como el Partido cristiano social obtuvieron una gran victoria electoral que los convirtió en las dos fuerzas principales del electorado austriaco, se inició la publicación de la revista teórico-política *Der Kampf* [La lucha], fundada por Otto Bauer junto con Karl Renner y Adolf Braun.

La necesidad de crear un ámbito propio de expresión surgió de la nueva perspectiva abierta por la escuela marxista de Viena en el interior de la socialdemocracia austriaca. Pero esto implicaba un distanciamiento cada vez mayor con la política cultural llevada a cabo por Kautsky desde *Die Neue Zeit*, el órgano científico de la socialdemocracia alemana que hasta ese momento había sido también el de la austriaca. De tal manera, y sirviéndose de sus propios instrumentos ideológicos, los austromarxistas pudieron realizar una confrontación productiva con esa cultura de la gran Viena de las primeras décadas del siglo que aun nos sigue asombrando por su carácter verdaderamente excepcional: Una cultura expresada en el campo del derecho por las teorías de Hans Kelsen, con el que no casualmente Bauer y Adler tendrán discusiones cruciales en los años veinte; en el campo de la economía con aquella *Wiener Schule* de Carl Menger, Böhm-Bawerk y Wieser que en la disputa sobre el método había desbaratado a la *Historia Schule* alemana, en el campo lógico-científico por Ludwig Wittgenstein, que estableció un puente entre la cultura vienesa y el mundo anglosajón, y por la *Wiener Kreis* de Carnap, Hahn, Neurath y Schlick, influida poderosamente por el pensamiento de Ernst Mach (autor que representó uno de los más importantes puntos de referencia del austromarxismo); en el campo literario por Hofmannsthal, Kraus, Musil, Roth, Zweig, Schnitzler, Bahr, Altenberg, etc.; en el campo de la música por Mahler, Schönberg y Richard Strauss; en el campo de

la arquitectura por Hoffmann, Loos, Wagner, etc.; y, finalmente, en el campo del psicoanálisis, por su fundador Sigmund Freud, del cual Bauer era amigo personal y admirador.

Resulta imposible pensar en la maduración de una escuela como la austromarxista sin este excepcional clima cultural que hizo de Viena el centro de la cultura mundial en las dos o tres primeras décadas del siglo. Porque únicamente en una relación productiva con la alta cultura contemporánea el marxismo podía dar respuestas a los interrogantes planteados por la crisis provocada por Bernstein. En el centro de la iniciativa de los *Marx-Studien*, como en el proyecto más vasto de *Der Kampf*, estaba en primer lugar el propósito de encontrar una salida al debate artificial entre ortodoxia y revisionismo, de establecer una confrontación política no solo con Bernstein, sino también con el propio Kautsky. Negándose a compartir las consecuencias radicales del revisionismo bernsteiniano, tanto Bauer como Adler acogieron la instancia crítica por él planteada en relación con el doctrinarismo ortodoxo de Kautsky: el señalamiento de la complejidad del proceso histórico de desarrollo del capitalismo, que no podía ser encerrado dentro de un esquema rígido y unilateral. Pero de aquí ambos pensadores extrajeron una consecuencia que se colocaba fuera de la perspectiva planteada por Bernstein: la necesidad de poner en el centro del debate del movimiento socialista el problema del estatuto de la teoría marxista, o sea de la adecuación de la forma teórica y de los instrumentos predicativos a las nuevas tendencias de desarrollo de la formación social, a los fines de penetrar, como escribía Bauer en el artículo de 1927, aquellos fenómenos complejos que no toleraban un uso superficial y esquemático del problema de Marx.

Pero esta reconsideración teórica, a la que se sumaba el énfasis puesto en la conquista de una nueva "orientación científica" en el examen de las cuestiones, no podía menos que implicar una nueva formulación del problema de la relación entre intelectuales y socialismo y, finalmente, de la cuestión del partido político del proletariado. Separándose de la formulación mecánica y naturalista hecha por Kautsky de la relación entre teoría y movimiento, el austromarxismo asumió como punto de partida de su reflexión la aceptación del postulado revisionista de la no identidad entre marxismo y socialismo. No ya para perpetuarlo, como

hizo Bernstein, sino para plantear de una manera más articulada el problema de su reunificación, en un nivel más elevado y complejo de la organización capitalista y de la lucha de clases. La formulación dada por los austromarxistas al problema de la relación entre intelectuales y clase obrera divergía por tanto radicalmente de la kautskiana y ponía el acento correctamente sobre los efectos de complejización de la estructura social producidos por las nuevas tendencias del capitalismo. De ahí entonces la necesidad de una nueva orientación científica que recalificara al marxismo como una sociología capaz de explicar la variedad de los procesos moleculares a los que daba [...] el desarrollo desigual de la formación social capitalista.

La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia (Bauer, 1907) expresa esa fuerte tensión hacia un nuevo examen de los problemas de la realidad que caracterizó al austromarxismo. Frente a la compleja realidad de la estructura plurinacional del Estado habsburguiano, hubo en el interior de la escuela “austromarxista” dos posiciones aparentemente afines que solo mostraron su antagonismo después de la Primera Guerra Mundial. Mientras que en Karl Renner la nación es vista como sujeto jurídico y momento de una unión pluralista que da lugar a la unidad del Estado, en Bauer es concebida como “comunidad de destino” como un complejo de elementos histórico-culturales en transformación que no puede por lo tanto establecer una línea de continuidad con el Estado, del mismo modo en que la voluntad colectiva no puede ser identificada con la voluntad abstracta del Estado. Esta concepción de Bauer lo lleva a reintroducir los fenómenos nacionales en los problemas complejos de las luchas de clases que se desenvuelven en el curso de desarrollo de una formación social. De aquí deriva su teoría del odio nacional como un odio de clase transformado y su análisis del “despertar de las naciones sin historia”. Sin embargo, su oposición al organicismo renneriano no lo condujo como muchos de sus contradictores pensaron a considerar a la nación como una categoría “natural”. Antes bien, se lo podría acusar –como hicieron Lenin y Stalin– de una reducción de la nación a un hecho meramente “cultural”.

Otro aspecto que distancia a Bauer de Renner es la relación que establece entre la época del capitalismo maduro, de los carteles, de los *trusts*, de los grandes bancos, es decir, del imperialismo, y el principio de

nacionalidad, que “traicionado por la burguesía, se transforma en una posesión segura de la clase obrera”. Es esta posición de Bauer lo que según Lenin lo hace defendible frente a las críticas de Rosa Luxemburgo. Por lo que entonces puede afirmarse que más allá de las deformaciones psicológicas contra las que polemizó Lenin (1914/1961) en su artículo *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación*, el análisis de Bauer expresaba ya antes de la guerra la exigencia de redefinir en términos antieconomicistas el carácter de la lucha de clases en la época del imperialismo. De ahí que aunque su propuesta de una federación de naciones autónomas en el interior del Estado austriaco pareciera semejante a la de Renner, en realidad lo distanciaba el hecho de que Bauer concibiera esa propuesta simplemente como una solución provisional y no como un “modelo” impermeable a la lucha de clases. Cuando en 1924 prologa una nueva edición de su libro, no obstante reconocer que su programa político de 1907 había quedado sepultado por la historia, recalca que su “exposición *histórica* de la génesis y del desarrollo de las naciones no había sido rectificadas sino confirmadas por los acontecimientos e investigaciones sucesivas” (Bauer, 1907/1924). Lo ocurrido en la Europa central y sudoriental luego de la guerra mostraba cuán acertado había estado Bauer al describir el despertar de las naciones sin historia como uno de los más importantes fenómenos concomitantes con el moderno desarrollo económico y social.

A más de setenta años de la aparición de esta obra maestra nadie puede negar su importancia trascendental en la historia del marxismo. A partir de ella la investigación de la cuestión nacional se apartó de los horizontes tradicionales, recurriendo para el examen del problema a los conocimientos aportados por la ciencia social de la época. Sin embargo, el aporte baueriano desencadenó en su momento ásperos debates en los que intervinieron Kautsky y Lenin. “Mi definición de la nación –recuerda Bauer– tropezó en el campo de la escuela marxista con una fuerte resistencia de la que Kautsky fue el principal portavoz”. En su respuesta a las críticas de este, Bauer destacó lo que constituye el fundamento de su investigación y que lamentablemente no pudo profundizar: la *doctrina de las formas sociales*, a partir de la distinción de Tönnies entre comunidad y sociedad, y del hecho de que la nación concebida por Kautsky como

una comunidad de lengua es, según este esquema, una sociedad (Bauer, 1978, p. 173). En su “Prefacio” de 1924, Bauer procederá a un análisis crítico de su enfoque metodológico, pero como ya dijimos no cuestionará la esencia de su teoría.

Los austromarxistas, y entre ellos Bauer en primer lugar, fueron los únicos en consagrarse a un verdadero estudio científico del problema y por lo tanto los únicos auténticamente, “marxistas” en el verdadero sentido de la palabra. Cualesquiera sean las críticas a que hoy podamos someter una obra teórica de la magnitud de la que estamos comentando, no podemos de ninguna manera desconocer su importancia. Por lo que no deja de sorprender –y esto constituye por sí mismo todo un campo de indagación sobre la forma en que el cuerpo teórico del marxismo penetró en el movimiento social– que a pesar de los años transcurridos *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia* (Bauer, 1907/1924) no haya sido aún editada en otros idiomas que el original y que en la propia área alemana, desde 1924 en adelante nadie pensara en la utilidad de reeditarlo¹. ¡Aunque resulte curioso, tampoco es casual que en estos días haya aparecido una edición en catalán y se anuncie otra en idioma... occitano! Si como acostumbraba recordar Bauer, cada época debe tener su propio Marx, en la nuestra, tan compleja y contradictoria, donde observamos el pronunciado *in crescendo* de luchas nacionales que corroen violentamente hasta el propio interior del bloque de los países llamados “socialistas”, ¿no habrá llegado la hora también de tener nuestro propio Bauer? Cuando trastabillan las viejas convicciones en una igualdad de destino que el análisis *económico* –o mejor dicho, *economicista*– atribuyó a todos los proletarios del mundo, releer los escritos de un teórico marxista que mantuvo imperturbable su fe en el triunfo del socialismo, pero que supo descubrir ya a principios de siglo la insoslayable presencia de una “comunidad de destino” resultante de la compleja e irreductible historia de cada nación y tanto o más importante que la primera, volver a las páginas del texto de Bauer es una forma de mantenerse firmemente

1. Según las referencias incluidas en el escrito de Stalin (1913/1977) la editorial Serp publicó en 1909 una edición en ruso del libro de Bauer. No sabemos si volvió a publicarse luego de la Revolución de Octubre. En cuanto a la edición catalana, que solo hemos visto anunciada, se titula *Sobre la qüestió nacional* (Bauer, 1979). No podemos precisar si se trata de una antología o de la obra completa.

adherido al mundo real. Lo cual, además de ser la única forma en que los marxistas pueden seguir siendo tales, es el pie en tierra desde donde puede pensarse la posibilidad actual de realizar la consigna de Bauer de una unidad internacional construida no sobre la nivelación de las particularidades nacionales, sino sobre el pleno despliegue de su variedad².

Bibliografía³

- AA. VV. (1970). *Austromarxismus*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt.
- Adler, M. (1904). *Kausalität und Teleologie im Streite um die Wissenschaft*, Vol. 1. Viena: Wiener Volksbuchhandlung Marx-Studien.
- Adler, M. (1922). *Die Staatsauffassung des Marxismus*, Vol. 4. Viena: Wiener Volksbuchhandlung Marx-Studien.
- Bauer, O. (1907). *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, Vol. 2. Viena: Wiener Volksbuchhandlung Marx-Studien.
- Bauer, O. (1927, 3 de noviembre). *Austromarxismus. Arbiter-Zeitung*, p. 1, (Viena).
- Bauer, O. (1978). Observaciones sobre la cuestión de las nacionalidades. En *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 74.
- Bauer, O. (1979a). *La cuestión de las nacionalidades y la socialdemocracia*. México: Siglo XXI.
- Bauer, O. (1979b). *Sobre la qüestió nacional*. Barcelona: Edicions La Magrana.
- Bauer, O. y Adler, M. (1937). Eim Beitrag zur Geschichte des 'Austromarxismus'. *Der Kampf*, 4, pp. 297-302, (Praga).
- Bourdet, I. (Comp.). (1968). Presentación. En *Otto Bauer et la révolution*. París: EDI.

2. Para la redacción de esta nota hemos consultado varias obras. Pero dejamos constancia de nuestro reconocimiento para con dos trabajos que ofrecen un muy buen cuadro de conjunto de la significación teórica y política del austromarxismo y de la figura de Bauer. Ellos son: (1) Marramao (1977); (2) Bourdet (1968). Nuestra advertencia solo se ha limitado a glosar las fuentes indicadas, y en especial, la Introducción de Marramao, extremadamente rica en ideas y sugerencias analíticas.

3. [Ampliada para la presente edición].

Hilferding, R. (1910). *Das Finanzkapital*, Vol. 3. Viena: Wiener Volksbuchhandlung Marx-Studien.

Hilferding, R. (1971). *El capital financiero*. La Habana: Ediciones de Ciencias Sociales, Instituto Cubano del Libro.

Lenin, V. I. (1914/1961). *Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación*. Moscú: El Progreso.

Marramao, G. (1977). Introduzione. En *Austromarxismo e socialismo di sinistra tra le due guerre*. Milán: La Pietra.

Renner, K. (1904). *Die soziale Funktion der Rechtsinstitution*, Vol. 1. Viena: Wiener Volksbuchhandlung Marx-Studien.

Stalin, J. (1913/1977). *El marxismo y la cuestión nacional*. Barcelona: Anagrama.

Marxismo latinoamericano*

I. Consideraciones generales

La inserción del marxismo en la cultura política latinoamericana plantea un conjunto de problemas de difícil dilucidación dado que el vocablo incluye una vasta constelación de perspectivas diferenciadas en términos doctrinarios y programáticos. Esta circunstancia se complica porque, en muchos casos, partidos políticos o movimientos nacionales que reclaman enfáticamente para sí la calificación de marxistas deberían con justa razón ser considerados expresiones más o menos modernizadas de antiguas corrientes democráticas latinoamericanas, antes que formaciones ideológicas adheridas estrictamente al pensamiento de Marx o a las corrientes que de él se desprendieron. La dificultad inicial, y no por esto la menos importante, reside en el escaso interés (para no hablar de soslayamiento prejuicioso) que los fundadores del marxismo prestaron a esa suerte de “confín” del mundo europeo que el colonialismo de ultramar hizo de América. Y este hecho acabó gravitando negativamente sobre el destino teórico del continente en la tradición socialista. En primer lugar, porque a diferencia de lo ocurrido con aquellos países donde el marxismo pudo ser de manera significativa la teoría y la práctica de un movimiento social de carácter

* Extraído de Aricó, J. M. (1982). *Marxismo latinoamericano*, pp. 942-957. En N. Bobbio; N. Matteucci y G. Pasquino, *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.

fundamentalmente obrero, entre nosotros sus intentos de traducción no pudieron medirse críticamente con una herencia teórica “fuerte” como la del propio Marx, ni con elaboraciones equivalentes por su importancia teórica y política a las que él hizo de las diversas realidades nacionales europeas. Ausente una relación original con la complejidad de las categorías analíticas del pensamiento marxiano, y con su potencial cognoscitivo aplicado a formaciones nacionales concretas, el marxismo en América Latina fue, salvo muy escasas excepciones, una réplica empobrecida de esa ideología del desarrollo y de la modernización canonizada como marxista por la II Internacional y su organización hegemónica, la socialdemocracia alemana.

Pero el “menosprecio” de Marx por la América hispana, o mejor dicho, su indiferencia frente al problema de la naturaleza específica de las sociedades latinoamericanas –en una etapa de su reflexión en la que, paradójicamente, abordó con mayor amplitud y apertura crítica el mundo no europeo–, tuvo también consecuencias negativas por razones de orden estrictamente teórico. Más que un prejuicio “europeísta”, el soslayamiento era un resultado hasta cierto punto inevitable de limitaciones subyacentes en la propia teoría por él elaborada. Forzado por el fuerte perfil antihegeliano que adoptó polémicamente su consideración del Estado moderno, Marx se sintió inclinado a negar *teóricamente* todo posible rol autónomo del Estado político. Al extender indebidamente al mundo no europeo la crítica del modelo hegeliano de un Estado político como forma suprema y fundante de la comunidad ética, Marx debía ser conducido, por la propia lógica de su análisis, a desconocer en el Estado toda capacidad de fundación o de “producción” de la sociedad civil y, por extensión y analogía, cualquier influencia sobre los procesos de constitución o fundación de la nación. A partir de estos presupuestos, que en el caso de sus trabajos sobre América Latina nunca estuvieron claramente explicitados, aunque pueden ser deducidos del análisis que hizo, por ejemplo, de la figura de Simón Bolívar (Marx y Engels, 1972), Marx se rehusó a conceder espesor histórico, alguna determinación real a los Estados-naciones latinoamericanos y al conjunto de los procesos ideológicos, culturales, políticos y militares que los generaban. Al privilegiar el carácter arbitrario, absurdo e irracional

de tales procesos en América Latina Marx concluye haciendo un razonamiento semejante al de Hegel y con consecuencia similares. Porque si este excluye a América de su *Filosofía de la historia* (Hegel, 1976), Marx simplemente la soslaya.

La idea de un continente “atrasado” que solo podía lograr la modernidad a través de un acelerado proceso de aproximación y de identificación con Europa –paradigma fundante de todo el pensamiento latinoamericano del siglo pasado y de las dos primeras décadas del presente– estaba instalada en la matriz misma del pensamiento de Marx. La exhumación de los trabajos sobre Rusia y otros países “anómalos” demuestran cómo esta idea ya había sido impugnada por el propio Marx, sin embargo su pensamiento siempre reacio a dejarse encerrar en la ortodoxia sistematizadora se cristalizó en la tradición marxista bajo la forma de una ideología fuertemente eurocéntrica. La inserción de esta tradición en la realidad latinoamericana no hizo sino acentuar, con el prestigio que le otorgaba su presunta “cientificidad”, la arraigada convicción de una identidad con Europa que permitía confiar en una evolución futura que suturase en un tiempo previsible los desniveles existentes. 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 las clases adoptado como modelo “clásico”. Pero en la medida en que un razonamiento analógico como el aquí planteado es, por su propia naturaleza, de carácter contrafáctico, las interpretaciones basadas en la identidad de América con Europa, o más ambiguamente con Occidente, de la que los marxistas latinoamericanos se convirtieron en los más fervientes portavoces, no representaban en realidad otra cosa que transfiguraciones ideológicas de propuestas políticas modernizantes. De ahí entonces que la dilucidación del carácter histórico de las sociedades latinoamericanas, elemento imprescindible para fundar desde una perspectiva marxista las propuestas de transformación, estuviera fuertemente teñida de esta perspectiva, eurocéntrica. A fin de cuentas, no era tanto la realidad efectiva, como la estrategia a implementar para modificarla en un sentido previamente establecido lo que tendió a predominar en el marxismo latinoamericano.

El perfil eurocéntrico de la “traducción” latinoamericana del marxismo, derivado de la forma teórica e ideológica adquirido por este al convertirse desde fines del siglo en la doctrina de una parte significativa del movimiento social europeo, encontró un terreno fértil de convalidación en las características singulares del proceso de formación de un proletariado moderno en las áreas de más temprano desarrollo capitalista. De orígenes abrumadoramente europeos, los trabajadores que dan vida a las primeras expresiones de un movimiento obrero estructurado encuentran en el pensamiento y en la acción de los partidos socialistas europeos las orientaciones fundamentales para su actividad. En países como Argentina, Chile, Uruguay y Brasil, el reconocimiento por los mismos trabajadores de una condición propia, la conquista de una identidad obrera, estuvo teñida de una voluntad de transformación social que se expresó inicialmente bajo las formas antagónicas de la contraposición de anarquistas y socialistas “marxistas”. Porque la aceptación por los segundos de una insuprimible dimensión política de la lucha obrera los llevaba necesariamente a privilegiar una exigencia heredada de la I Internacional y que constituyó el punto de ruptura entre bakuninistas y marxistas: la formación de un partido político autónomo con respecto a la democracia burguesa. De ahí entonces que todos aquellos que colocándose desde el punto de vista de la clase obrera expresaran la necesidad de constituir un partido político propio, se pensarán a sí mismos como marxistas, no importa qué conocimientos tuvieran de las ideas de Marx. El marxismo fue entonces en América Latina una determinación de fronteras precisas respecto de los anarquistas y de la democracia burguesa, antes que la introducción de una forma del saber, reconocida en sus categorías fundamentales. 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.

Los partidos socialistas que se forman ya a partir de fines de siglo en América Latina (v. socialismo latinoamericano) solo recogen del

marxismo –en forma abstracta y sin el necesario “reconocimiento nacional”– las tres orientaciones fundamentales recabadas de los programas de acción del socialismo europeo:

- a. la autonomía ideológica, política y organizativa del movimiento obrero y en consecuencia la necesidad de que el partido socialista se distinguiera nítidamente de los partidos democráticos o radicales burgueses;
- b. la exigencia de que el movimiento obrero autónomo no se aislara en la espera de una crisis revolucionaria, sino que se preparara para ella y para su resolución favorable cuando sobreviniera, mediante la participación en las luchas cotidianas de los trabajadores por la extensión de la democracia y por la satisfacción de sus propias reivindicaciones de clase;
- c. la convicción de que la crisis revolucionaria era el resultado de una necesidad histórica inmanente al propio desarrollo de la sociedad capitalista.

Sin embargo, a los núcleos dirigentes del socialismo latinoamericano les faltó –no importa fueran reformistas o revolucionarios, sindicalistas revolucionarios o sindicalistas reformistas– una comprensión más o menos adecuada de cómo estas tres orientaciones podían ser plasmadas en la realidad. Faltos de una sólida cultura marxista, adheridos a las corrientes más paternalistas de la II Internacional, imbuidos de una fe inmovible en la ciencia y el progreso de la humanidad, no pudieron elaborar una definición sobre las condiciones “nacionales” en las que su voluntad de transformación debía abrirse paso. Concibieron al movimiento obrero como la prolongación del movimiento radical-democrático, y el encargado por tanto de llevar a cabo las tareas históricas que la burguesía no había sabido o podido resolver. El socialismo marxista significaba para ellos una acción doctrinaria y política tendiente a lograr la progresiva democratización de la sociedad y del Estado mediante los instrumentos democrático-burgueses de la concientización del pueblo y de la conquista de mayorías parlamentarias. Dentro de esta concepción el marxismo no era sino una vertiente más que contribuyó a la formación del pensamiento socialista, y sus hipótesis fundamentales no desempeñaron ningún papel determinante en su práctica política.

Solamente desde los años veinte del nuevo siglo, y con la formación del movimiento comunista, se inició en América Latina una actividad sistemática de edición y difusión de la literatura marxista. Sin embargo, desde mucho tiempo antes, más precisamente con la repercusión que tuvieron en las corrientes democráticas latinoamericanas los fulgurantes acontecimientos de la Comuna de París, en 1871, se despertó el interés por la figura de Karl Marx y por su pensamiento. Debe recordarse que en América Latina la Comuna fue unánimemente considerada como la obra exclusiva de la Asociación Internacional de los Trabajadores y todo el espectro de las tendencias ideológicas en ella presentes, desde el jacobinismo y la democracia social hasta el socialismo revolucionario y el anarquismo, fueron remitidos por la opinión pública a una matriz: la Internacional. Es así como ya en 1870 un periódico obrero mexicano publica el *Manifiesto Comunista* (Marx, 1970) por primera vez en América Latina. Pero durante estos años iniciales y hasta la constitución del Partido Socialista en la Argentina, en 1896, el conocimiento de las obras más importantes de Marx estaba en manos de los pequeños núcleos de la emigración política alemana —que leía tales obras en su idioma original— o francesa e italiana. Pablo Zierold, desde México, o el ingeniero socialista alemán Germán Avé-Lallemant (1903), desde Argentina, mantuvieron un estrecho contacto con los socialdemócratas alemanes, y en especial con Kautsky (1890) y su revista *Die Neue Zeit*, de la que eran corresponsales. Sin embargo excepto en el pequeño núcleo de emigrantes alemanes que protagonizó con Avé-Lallemant la experiencia de un periódico declaradamente marxista como *El Obrero* (Avé-Lallemant, 1890), publicado en Buenos Aires, el conocimiento del marxismo no pudo expandirse en los medios obreros e intelectuales latinoamericanos, aunque el nombre de Marx comenzara a ser reiteradamente mentado por pensadores como José Martí, Tobías Barreto, Euclides da Cunha y otros. Fue sin duda desde la creación por militantes socialistas argentinos del periódico obrero *La Vanguardia* (AA. VV., 1894), y dos años después, del Partido Socialista, que la teoría marxista comienza a difundirse en forma orgánica, y en torno a la experiencia ideológica y política de un organismo obrero que sustenta tal filiación. En 1898, y como resultado del

memorable esfuerzo intelectual del socialista Juan B. Justo, se publica en Madrid la primera traducción directa y completa del primer tomo de *El Capital* al español (Marx, 1898). Desde 1909, y durante varios años, comienza a editarse en Buenos Aires, y bajo la dirección del socialista Enrique del Valle Iberlucea, la *Revista Socialista Internacional*, colocada, según su presentación, “en el dominio teórico de la concepción marxista”. Desde ese momento, y hasta la formación de los partidos comunistas, el marxismo teórico en América Latina fue patrimonio casi exclusivo del núcleo generado en Argentina en torno a la figura de Juan B. Justo y de sus otras áreas continentales de expansión (Uruguay, Chile, Bolivia, Brasil).

II. Juan B. Justo y su reinterpretación del marxismo

El fundador y dirigente más respetado del socialismo argentino durante las tres primeras décadas del siglo, Juan B. Justo, representa indiscutiblemente un caso particular en el marxismo latinoamericano, no solo, por su excepcional nivel intelectual, sino porque en ningún otro país logró coagularse en torno a una personalidad equiparable un núcleo dirigente como el que dirigió por muchos años al Partido Socialista de su país. Vinculado estrechamente al movimiento socialista internacional, lector asiduo de las principales publicaciones sociales europeas y americanas, estudioso de la problemática teórica y política de los movimientos sociales, traductor de *El Capital* (Marx, 1946) ya a fines de siglo, Justo fue una de las grandes figuras de la II Internacional injustamente soslayada. Como otros pensadores (Pablo Iglesias, Jean Jaurès, Émile Vandervelde) trató de mantener una relación crítica con la doctrina de Marx, definiéndose a sí mismo y al propio partido como socialista que encontraba en él, pero también en otros hombres de doctrina y de acción, un conjunto de ideas y de propuestas útiles para realizar el propósito al que dedicó toda su capacidad crítica 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 derivados de la experiencia del

propio movimiento, se constituyera en una guía certera para alcanzar el objetivo final de una sociedad democrática y socialista. En tal sentido, su experiencia representa la primera tentativa, teóricamente elaborada, de utilizar la doctrina de Marx para formular una propuesta que basada en el análisis de las condiciones sociales de su país permitiera la constitución de un movimiento capaz de conducir a las clases trabajadoras a una activa participación en la vida política argentina. El marxismo deja de ser así una mitología de redención social para convertirse en un instrumento a partir de cuya reinterpretación puede ser pensada y transformada una realidad inédita.

Concibiendo al socialismo como el resultado necesario del progreso político y del desarrollo democrático de las instituciones, Justo supo valorar el significado civil de las tradiciones liberales que tuvieron en Domingo F. Sarmiento (1811-1888) el exponente más iluminado de la sociedad argentina. Por esto, a diferencia de lo que era una actitud generalizada en el pensamiento social de su época, desde el inicio de sus reflexiones intentó encontrar las raíces del socialismo en una revalorización crítica de toda la historia nacional, repensada desde el punto de vista de la lucha de clases. En realidad su “teoría científica de la historia y de la política argentina” no fue sino la reiteración del papel relevante desempeñado por el “factor económico” durante la revolución de Mayo de 1810 y la guerra civil que le siguió, sobre el cual había insistido la historiografía liberal. A diferencia de esta, sin embargo, su análisis concluía en una condena radical de las clases dirigentes argentinas y una revalorización positiva de las clases populares. El Partido Socialista era, en su pensamiento, el único capaz de fusionar los esfuerzos históricamente “ciegos” de aquellas clases subalternas con el movimiento obrero moderno en gestación, porque constituía el único partido político dotado de un programa y de un objetivo histórico compatibles con la evolución de la sociedad.

La concepción del socialismo como un incontenible movimiento emergente de la modernidad de la sociedad argentina, pero con capacidad de recuperación de las tradiciones de lucha de las clases explotadas del país, contribuyó a que el Partido Socialista lograra echar sólidas raíces en la vida política, social y cultural argentina. Sin embargo, los éxitos alcanzados en la construcción del nuevo partido no lograron

superar los límites existentes en la propia hipótesis estratégica de Justo, límites que condicionaron decisivamente su acción política y su capacidad de conquista de las masas trabajadoras argentinas para su proyecto estratégico.

Del marxismo Justo adoptó sobre todo la concepción de la lucha de clases. En un país en el que, no obstante la estructura institucional republicana, se excluía de hecho a las clases populares del sistema y de la vida política, la lucha de clases debía ser utilizada no solo para imponer, a través de la organización sindical y política, las exigencias corporativas de los trabajadores, sino también –y fundamentalmente– para la conquista del sufragio universal, como forma capaz de ampliar la acción clasista posibilitada por la democratización del Estado. Antes que un mero acto de conquista del poder por parte de los socialistas, la emancipación del proletariado debía ser el resultado de un proceso de lucha social en el que la clase obrera aprende a organizarse y a gobernar una sociedad nueva. Más que una creación *ex novo* es la culminación de un proceso en el que los elementos fundantes de su solución positiva han madurado en la sociedad burguesa. “La madurez política de la clase trabajadora –decía Justo (1947)– consiste en poder modificar las relaciones de propiedad, por vía legislativa o gubernativa elevando al mismo tiempo el nivel técnico-económico del país, o al menos sin deprimirlo”, pero esta madurez debe expresarse en la construcción de un movimiento surgido desde el interior de la sociedad, que por disciplina y capacidad política se presente ante las clases populares como una alternativa social al sistema. La revolución, con toda la carga de ambigüedad que el término posee en Justo, debía ser un hecho social antes que político. Al negarse a creer en la existencia en el sistema capitalista de contradicciones económicas que condujeran inevitablemente a su derrumbe, Justo era llevado por su privilegiamiento de la revolución como hecho social a indicar diversos caminos para el avance organizativo y político de la clase obrera, sin renunciar por esto a la propuesta de transformación social. Y precisamente en la resolución de este nudo de problemas Justo demuestra una autonomía de pensamiento que lo distancia de las corrientes kautskiana y bernsteiniana en la que se había lacerado ideológicamente la socialdemocracia alemana, y por extensión europea, desde fines del siglo.

El objetivo esencial planteado por la propuesta de Justo era el de encontrar una fórmula política capaz de destruir la corteza resistente de la estructura económica general, de controlar la tendencia subversiva de las masas, y de impulsarlas hacia la consolidación de una organización civil democrática. La unidad entre desarrollo económico y proceso de democratización era para él un objetivo alcanzable mediante el desplazamiento del antagonismo del sector moderno hacia aquel campo de la conflictualidad instalado en la vieja sociedad, para lo cual el socialismo debía tensionar al máximo su proyecto de democratización de la vida política y de las instituciones o, para decirlo de otro modo, de integración de las masas populares en el Estado. Así la lucha por la democratización radical de la sociedad aparece como el nudo estratégico esencial, el polo central de agregación de un nuevo bloque social del que la clase obrera es su fuerza decisiva. La modernización del conflicto implicaba, por tanto, una reconstitución de la clase política, de la que el partido socialista era de hecho el motor impulsor.

¿Pero cuál fue el límite nunca superado de esta hipótesis y que al mantenerse inalterada comprometió la suerte futura y hasta la propia existencia del Partido Socialista argentino? Hoy resulta fácil demostrar cómo dicho límite estaba subyacente en una estrategia que, al exagerar las posibilidades de modernización del conflicto social, no dejaba espacios para el reconocimiento de aquellas fuerzas que, como el radicalismo y el anarquismo, al ser vinculadas por la concepción de Justo al atraso *político* del país, eran descalificadas a nivel de supervivencias culturales de un pasado destinado inexorablemente a desaparecer. Privilegiando la dimensión formal-institucional en la percepción del movimiento de las clases subalternas, los socialistas tendieron a dejar de lado todas aquellas corrientes programáticamente indefinidas, vinculadas a tradiciones políticas pasadas, o que expresaban el larvado malestar social, y que de un modo u otro se mostraban renuentes frente al organicismo socialista. Al aceptar de hecho al parlamento como sede privilegiada para la manifestación del conflicto subestimaron y hasta ridiculizaron el espontaneísmo subversivista de los anarquistas y la contradictoria búsqueda de un punto de encuentro con el movimiento obrero del irigoyenismo. Si el socialismo era un resultado directo de la democracia,

y este solo era posible como superación del atraso político de las masas y como conquista de su propia autonomía política y organizativa, todos aquellos movimientos vinculados de algún modo a este atraso debían ser combatidos a fin de que el progreso pudiera abrirse paso.

La transformación de la doctrina de Marx en un canon interpretativo basado en la unidad tendencial de evolución técnico-económica y evolución política le impedía a Justo advertir que no era el atraso sino precisamente la *modernidad* capitalista el trasfondo de la morfología concreta adoptada por el proceso de constitución de las masas populares. La visión de una transparencia de las relaciones entre esfera económica y esfera política en la sociedad argentina concluía en el fácil sociologismo de privilegiar una institucionalidad perfecta que solo existía en el papel y que condujo al partido socialista a estrellarse infructuosamente con la opacidad de un mundo irreductible a la transformación proyectada. Justo (1947) advirtió como pocos –y aquí reside el valor de su hipótesis– que el socialismo podía ser una fuerza “nacional” en la Argentina finisecular si mostraba ser capaz de luchar por la nacionalización de las masas trabajadoras extranjeras y por la acción política de la clase obrera. En la lucha por la imposición del sufragio universal, de la libertad política sin restricciones, por el gobierno de las mayorías y el respeto de las minorías habría de operarse la fusión de masas “extranjeras” y “nacionales” requerida para la formación de un movimiento de masas moderno, que como tal era compatible con la modernidad alcanzada por el desarrollo de las fuerzas productivas en Argentina. Pero el problema no residía en la perspectiva en sí, sino en los procesos que debía protagonizar el movimiento obrero argentino para que pudiera movilizarse en torno a dicha propuesta estratégica. Y es aquí donde se evidencia una distancia profunda entre su pensamiento y el marxismo. Porque si para Marx la autoemancipación de los trabajadores suponía siempre una compleja dialéctica entre movimientos históricos de la clase y capacidad develadora de la teoría, para Justo en cambio se reduce a una simple explotación directa claramente visualizable por un movimiento al que la lucha política, la lucha sindical y la asociación cooperativa permite rápidamente alcanzar los conocimientos y la disciplina necesarios para la conquista de la emancipación social. Desaparecido o mutilado el marxismo reaparece

esa vieja idea que permea todo el movimiento socialista y que Lassalle llevó a su más clara expresión: la del encuentro y fusión del proletariado con la ciencia como presupuesto para realización del socialismo.

III. El leninismo en América Latina

Fue sin duda la introducción de la perspectiva leninista la que contribuyó a modificar radicalmente los términos en que se había planteado hasta entonces la posibilidad del socialismo en Latinoamérica. Por primera vez el tema de la conquista del poder como supuesto indelegable de un proyecto de transformación revolucionaria de la sociedad era colocado en el centro del debate y defendido como la divisoria de aguas cuya aceptación o rechazo determinaba la condición o no de *marxistas* de las fuerzas que se proclamaban socialistas. El leninismo (v.) se convirtió en la ideología no solo de quienes lo recuperaron desde el interior de un movimiento socialista escindido en adelante en las corrientes revolucionarias y reformistas, sino también de todas aquellas fuerzas que emergieron de la crisis de posguerra con objetivos de transformación política y social. Contra el orden natural de las cosas, el leninismo apostaba fuertemente a la subjetividad de la lucha de clases, a la energía y creatividad de las masas, a la voluntad de poder de un grupo sólidamente estructurado y de cuya energía, audacia y organización dependía fundamentalmente su posibilidad de transformarse en Estado. En un continente instalado en la desarticulación y la dependencia, una ideología que tendía a colocar todo en el terreno de la política y que inspiraba una experiencia social de la magnitud de la soviética, no podía dejar de convertirse en una componente muy fuerte –aunque no siempre reconocida como tal– de todas las agregaciones políticas de tipo socialista o nacionalistas revolucionarias y populistas que proliferaban en la América Latina de los años veinte y treinta. Por lo que si puede hablarse en esos años de una creciente difusión del marxismo, solo lo es a condición de aclarar que el conocimiento de las obras de Marx y de Engels estuvo teñido de las lecturas leninista y tercerainternacionalista que de ellas se hicieron.

Si bien el leninismo arrastraba consigo una absolutización de la forma partido, que acabaría por desvirtuar y anular el marxismo en cuanto que forma teórica del movimiento de autoemancipación humana, encerraba también, virtualmente, la posibilidad de pensar los procesos de transformación de las sociedades no europeas según una nueva perspectiva. Independientemente de las formas teóricas y políticas que adoptó en el pensamiento de la III Internacional y de los comunistas el reconocimiento de la especificidad de la naturaleza de los procesos revolucionarios en los países llamados “dependientes y coloniales”, el leninismo hizo emerger toda una nueva y compleja temática ignorada o subestimada por la II Internacional. Si el debate sobre estos problemas se había quizás ya iniciado en algunas áreas más o menos excéntricas del socialismo europeo, la posibilidad de analizar según una perspectiva socialista la revolución colonial solo emergió como resultado de la fractura provocada por el leninismo en el marxismo segundointernacionalista. Sin abandonar la óptica eurocéntrica implícita en el pensamiento marxista, las tesis sobre la cuestión colonial—redactadas por Lenin y el hindú M. N. Roy (1920)—aprobadas por el II Congreso de la III Internacional asignaban a la lucha emancipadora de los pueblos coloniales y no europeos un papel de primer orden en el proceso revolucionario mundial, sin subordinarlas a la victoria del proletariado metropolitano. El carácter autónomo de los movimientos de liberación nacional y su función antiimperialista y anticapitalista estaba implícito en la concepción de Lenin, que lo reafirma un año después, cuando en el III Congreso de la Comintern enfatiza el papel *activo y autónomo* de tales movimientos.

Sin embargo, esta intuición de Lenin, que lo llevaba a admitir la potencialidad revolucionaria de movimientos no subordinados a la hegemonía de la clase obrera, o que lo hacía reflexionar sobre la necesidad de adecuar la composición social y los objetivos propios de los partidos comunistas de los países no europeos al abrumador predominio en estos del mundo rural, quedó finalmente aplastada por una tradición obrerista que el leninismo contribuyó paradójicamente a consolidar. De ahí que la contradicción de fondo de las elaboraciones estratégicas de la III Internacional sobre el problema colonial—categoría en la que estaba también incluida la realidad latinoamericana—residía en que,

mientras reclamaba de los comunistas un apoyo a los movimientos nacionales revolucionarios opuestos al imperialismo, pretendía que estos intentaran crear partidos comunistas de composición esencialmente proletaria, como condición inexcusable para el triunfo de la revolución colonial.

En la incapacidad del leninismo de extraer todas las consecuencias derivadas de la admisión de la autonomía de la revolución colonial residía, en consecuencia, su límite mayor, lo que le impidió una “traducción” adecuada o políticamente productiva a las realidades específicas del mundo no europeo. Una apertura como la vislumbrada por Lenin requería necesariamente de una búsqueda autónoma de los distintos niveles histórico-sociales, de las diversas configuraciones políticas y culturales de los países donde operaban, pero una búsqueda tal no podía dejar de modificar el marco estratégico general dentro del que se intentaban subsumir aquellas. Privilegiar una estrategia general conducía inevitablemente a desdibujar y hasta menospreciar las realidades nacionales. Mientras esa estrategia general se desplazaba hacia los supuestos centros de la revolución mundial, el sectarismo era en parte atenuado por la autonomía relativa de que gozaban las secciones nacionales de la Comintern, especialmente las del mundo latinoamericano. Cuando ancló definitivamente en la realidad soviética, y se constituyó en una prolongación de los requerimientos propios de esta, el campo teórico del *reconocimiento nacional* y del *análisis diferenciado* como sede privilegiada para una traducción latinoamericana del marxismo, virtualmente abierto por el pensamiento de Lenin, quedó clausurado. En adelante, la posibilidad de una recomposición crítica del marxismo, sin la cual las realidades nacionales no podían ser pensadas, solo era factible *fuera* de los marcos de la III Internacional, o por lo menos fuera del peso opresivo de su pensamiento y de su maquinaria organizativa. Y si en Europa será entre los reducidos grupos de exiliados alemanes y austriacos, o en las reflexiones desde la cárcel de Gramsci (1981), donde se extraerán las lecciones de la derrota del movimiento obrero y se analizarán las nuevas formas de la reestructuración capitalista; y si en China la excentricidad incontrolable del núcleo de comunistas chinos dirigidos por Mao Zedong y enclaustrados en las montañas de Yenán le permitirá

reconocer las potencialidades revolucionarias inéditas de sus áreas rurales, en América Latina le corresponderá a José Carlos Mariátegui (1894-1930) recrear el marxismo en oposición a la corriente populista y a la teoría y la práctica de los partidos comunistas.

IV. Mariátegui y la formulación de un marxismo latinoamericano

La intuición leniniana de la autonomía de la situación colonial y de la necesidad de su descentralización encontrará en América Latina únicamente en el movimiento intelectual y social peruano –vertebrado en torno a la revista *Amauta*– una tentativa relativamente elaborada de dilucidación. Y no porque este movimiento dispusiera, en virtud de circunstancias excepcionales, de un conocimiento vedado para los demás de las elaboraciones fundamentales de Lenin –y por lo tanto de las razones de esta preocupación suya por la autonomía colonial–, sino por el hecho de que tal grupo comprendió como ningún otro en América Latina que para dar una respuesta a las demandas de una realidad irreductible a la visión marxista tradicional se debía necesariamente cuestionar los supuestos sobre los que este se fundaba. Si se trataba, por lo tanto, de la reconstitución de un *corpus* teórico que como tal no admitía directamente una traducción valedera, más que de la adquisición de una perspectiva marxista o leninista por el movimiento peruano debería hablarse, con mayor propiedad, de una verdadera *refundación* del marxismo. Lo que se estaba operando en el Perú de mediados de los años veinte era la “producción” de un marxismo al que por primera vez le cabía enteramente el término de “latinoamericano”. Nuevamente el marxismo como tal era puesto en cuestión, pero a diferencia de la reconstrucción planteada y resuelta por Juan B. Justo a expensas del achatamiento de la teoría a mera explicación económica de la historia, de la explotación del trabajo humano y del papel de la lucha de clases, ahora el debate se desplazaba hacia los temas fundamentales del carácter del desarrollo económico en los países dependientes de América Latina, sobre la posibilidad de su constitución como verdaderas naciones y sobre las relaciones entre estos procesos de democratización radical y la revolución socialista.

La idea de una revolución socialista que solo podía ser el producto de una maduración de la sociedad capitalista había sido quebrantada por la hipótesis leninista de una maduración a nivel histórico-mundial del capitalismo. Pero si la estrategia de la Comintern sustituía en los hechos y en la teoría las transformaciones en América Latina por la revolución en Europa, ¿hasta qué punto ambas estrategias, la de la II y la de III Internacional, no conducían finalmente a una análoga actitud quietista? Y poco cambiaba esta situación el hecho de que los partidos comunistas latinoamericanos durante los años veinte proyectaran su impotencia real, como les reprochaba la Internacional, sobre el “espejismo de la revolución mundial”.

En realidad en aquellos años, y en un país completamente excéntrico a las áreas tradicionales de desarrollo teórico y práctico de la experiencia social, se perfila una tentativa de respuesta al dilema ante el cual se había detenido el pensamiento revolucionario. La paradoja de las virtudes productivas del *atraso* se presenta en América Latina con la misma fascinación que condujo a Marx a poner en discusión la idea de un modelo unilineal de sucesión de los modos de producción. El conocimiento de la particular situación de Rusia llevó a Marx a descubrir la potencialidad de una vía de desarrollo distinta de la europeo-occidental, en la cual el atraso aparecía como una virtud antes que como un límite insuperable. El hecho curioso es que en América Latina, y en un país distinto de Rusia, pero lacerado por una idéntica crisis ideal y de conciencia, se opera un mismo proceso de reapropiación crítica del marxismo, que conduce a cuestionar el paradigma eurocéntrico del que padecía gravemente el socialismo latinoamericano. El Perú podía ser la Rusia de América Latina porque no existía quizás otro país en el que más abiertamente contradictoria se mostrara la experiencia histórica del socialismo con las condiciones de atraso económico y social, de crisis intelectual y moral que soportaba la nación. La fractura profunda que conmueve a la sociedad peruana a partir de su derrota frente a Chile en la Guerra del Pacífico (1879-1894) hace aflorar desde su interior una corriente intelectual favorable al mundo de las clases subalternas y que se pregunta con inquietud por la identidad de una nación que tradicionalmente se creía tal y que la guerra ha mostrado como un país invertebrado, como un mero

“proyecto a realizar”. De tal modo la “cuestión nacional” se reveló como el punto de partida obligado para cualquier reflexión sobre la posibilidad de un proyecto de transformación de la sociedad peruana. Pero para que este proceso de refundación pudiese alcanzar elementos reales de novedad, fue necesaria una concentración igualmente excepcional de capacidad teórica, de conocimiento de la realidad nacional y mundial, de actitud crítica frente al propio marxismo.

La matriz del pensamiento de aquellos intelectuales que encontraron en la revista *Amauta* y en la personalidad de José Carlos Mariátegui un núcleo privilegiado de agregación, se nutre de la diversidad de filones liberados en la cultura europea por la crisis del positivismo. Las corrientes vitalistas, antiintelectualistas, antipositivistas, anticientistas, antieconomistas, en relación con las cuales se estructura la recuperación mariateguiana del marxismo, habían sido denunciadas por el marxismo oficial como expresiones de la decadencia burguesa. A su vez, la política cultural de fusión de las vanguardias estéticas con las vanguardias políticas propugnada por *Amauta*, ya había conocido en Europa una decisiva fractura. Estos dos hechos muestran hasta dónde la experiencia de la revista peruana estaba colocada en las antípodas de la concepción ideológica y cultural de la III Internacional. Es por esto posible afirmar que si Mariátegui logró dar de la doctrina de Marx una interpretación tendencialmente antieconomista y antidogmática –en una época en que intentarla desde las filas comunistas era teóricamente inconcebible y políticamente peligroso– solo pudo ser posible por una doble situación que ayuda en parte a explicar cómo surgió en el Perú un marxismo renovado. En primer lugar, porque la formación marxista de Mariátegui se produce fuera del movimiento comunista y de la III Internacional; en segundo lugar, porque el movimiento socialista peruano se estructura en el interior de un amplio movimiento intelectual y político, no sujeto a la presencia constrictiva del Partido Comunista, y sin la herencia de un Partido Socialista que hubiera fijado en el movimiento social la fuerte impronta positivista que modificó al propio marxismo. Mariátegui leyó a Marx y a Lenin con el filtro del historicismo italiano y de su polémica contra toda visión positivista y fatalista del desarrollo de las relaciones sociales.

El destino reservó al joven Mariátegui la posibilidad, única para un latinoamericano, de llegar a Marx a través de esa auténtica refundación de la dimensión crítica y activista de su pensamiento que se operaba en el socialismo italiano. Pero esa revisión de fuentes tan diversas –que van del historicismo crociano hasta Marx, pasando por Sorel, Bergson, Gobetti y la presencia catártica de Lenin– fue posible solo porque la realidad nacional sobre la cual operaba, ese Perú de los años veinte, se presentaba como un laboratorio político indicativo también de un conjunto de problemas que caracterizaban y comprometían a toda América Latina. En el crisol de la realidad peruana y de sus complejas exigencias, la estación italiana de Mariátegui logró amalgamarse con experiencias tan diversas como las del grupo de intelectuales “indigenistas”, los movimientos obreros de tendencia anárquica y sindicalista, las corrientes radicalizadas de los estudiantes, las vanguardias artísticas; así su conocimiento excepcional de los sucesos de la historia mundial le permitió absorber las contradictorias vicisitudes de la revolución mexicana en vías de transformarse en Estado, la experiencia de la revolución china y las elaboraciones estratégicas de la III Internacional. De esta confluencia de historias de vida y de tradiciones culturales tan diversas emerge un bloque intelectual y político unificado en torno a dos ideas-fuerza, sobre las cuales se basó la posibilidad de constitución de un marxismo latinoamericano: 1) una aguda conciencia del carácter original, específico y unitario de la realidad latinoamericana; 2) la aceptación del marxismo, pero de este marxismo heterodoxo, como el universo teórico común, según el cual las sociedades latinoamericanas, como cualquier otra realidad, podían ser discretas y analizadas determinando sus posibilidades de transformación.

Admitir como un principio indiscutible el reconocimiento del carácter original, específico y unitario de la realidad peruana y latinoamericana significaba de hecho el cuestionamiento del paradigma eurocéntrico que había acompañado la constitución del marxismo como tal. Sin embargo, aunque la admisión de la originalidad de la región ya estaba presente en la discusión de los comunistas latinoamericanos y se evidenció en los debates del VI Congreso de la IC, solo fueron los peruanos y en particular Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, los que

extrañaron las consecuencias más radicales que de aquella se derivaban. Y sus conclusiones, aunque no idénticas y con diferencias que luego se convertirán en oposiciones, se aproximaron curiosamente a las del Marx estudioso de la comuna rural rusa. El desarrollo económico y social latinoamericano se apartaba del europeo occidental, por lo que de ninguna manera podía ser admitido este como prefiguración y modelo universal. Era necesario reconocer la presencia de una nueva tipología histórica que admitiese cuanto aparecía como anomalía en su auténtico carácter de tipicidad. Entre Europa occidental y la región latinoamericana no existía un *continuum* definido en términos de modernidad y atraso, sino una conflictiva interdependencia que debía ser definida en su especificidad. Una redefinición de la naturaleza de las formaciones económico-sociales americanas implicaba necesariamente un cambio en la caracterización de las clases de los sujetos sociales sobre los que podía basarse un proyecto de transformación, pero además en la forma de organización política capaz de estructurarlos. Y es quizás en la discusión de este último problema donde las diferencias iniciales entre Mariátegui y Haya de la Torre se mutaron en contraposiciones radicales, que acabaron por fragmentar la unidad de un movimiento ideológico sobre el que tantas esperanzas se cifraban. De esa ruptura emerge el aprismo (v.) como una de las grandes corrientes ideológicas del pensamiento radical de izquierda latinoamericano.

Una lectura cuidadosa y desprejuiciada de las dos obras teóricas más significativas del pensamiento social latinoamericano: los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de Mariátegui (1928/1984) y *El anti-imperialismo y el Apra*, de Haya de la Torre (1936/1985), precedido este por otro libro de gran significado como *Por la emancipación de América Latina* (Haya de la Torre, 1927), muestra que utilizando ambas al marxismo como un instrumento de análisis antes que como una teoría prescriptiva, llegan a un idéntico reconocimiento nacional, más allá del cual aparecen sin embargo las diferencias que habrán de convertirse luego en rupturas. Y tales diferencias versan precisamente sobre la organización política del bloque de clases y de fuerzas sociales revolucionarias y el papel que en dicho bloque se asigna a cada una de ellas, y sobre la relación entre el proceso nacional peruano y la revolución socialista. Mientras

Haya de la Torre duda sistemáticamente de la capacidad del proletariado y de los campesinos de construirse autónomamente como sujetos políticos y concibe al Estado como la sede natural de una articulación que necesariamente debe descender del poder; Mariátegui piensa en cambio en un laborioso proceso de construcción de una voluntad nacional popular que se despliega desde las bases de la sociedad, como una suerte de réplica de ese movimiento cristiano primitivo que su maestro Sorel había tomado como ejemplo para mostrar “el valor perenne del mito en la formación de los grandes movimientos populares” (Mariátegui, 1976). En consecuencia, es verdad que tanto Haya de la Torre como Mariátegui sostuvieron que el sujeto histórico de la transformación revolucionaria del Perú debía ser un bloque de las fuerzas populares. Pero a partir de un análisis en el que se esboza con elevada coherencia una primera teoría marxista de la dependencia, Haya deduce de la incipiencia y atraso de las clases sociales en el Perú una concepción de ese bloque social que acaba degradando los sujetos históricos al nivel de grupos económico-corporativos articulados desde el Estado. Aparece así claramente evidenciada la poderosa influencia que ejerció sobre Haya la teoría leninista del partido político revolucionario, que es leída por este desde la perspectiva mesiánica que acompañó siempre su visión de los procesos sociales. El rechazo mariateguiano del proyecto de Haya se fundaba en una concepción democrática, popular y laica del socialismo y de la propia teoría marxista, que lo conducirá luego a rechazar también la presión de la Internacional Comunista para la formación de un partido comunista, a su parecer similar al de Haya. La veta antiestatalista que permea todo su pensamiento se manifiesta en su manera de ver los procesos históricos “desde abajo”, desde los procesos de constitución y de fragmentación de las masas populares, desde sus formas expresivas, sus mitos y sus valores, para determinar y potenciar sus tendencias hacia la construcción de una propia autonomía. Es sin duda posible rastrear en José Carlos Mariátegui la presencia de este filón de pensamiento ya en sus primeros escritos de los años precedentes a su viaje a Europa. Su particular formación intelectual durante la estación italiana lo preparó de algún modo para el cambio de perspectivas que se produce en su vida poco tiempo después de su regreso al Perú. El descubrimiento del mundo

fascinante de las clases subalternas aparece claramente evidenciado en su artículo sobre “El problema primario del Perú” (Mariátegui, 1924/1971) dedicado a analizar el problema indígena. Y este *descubrimiento* el que señalará el punto de partida de una nacionalización de su discurso y de una refundación de su marxismo, concebido no ya como una teoría exterior, sino como una traducción productiva para el propio reconocimiento nacional de la realidad peruana y para el análisis diferenciado de sus procesos. La hipótesis leninista de un bloque social construido sobre la alianza entre la clase obrera y los campesinos podía encontrar en el Perú una forma de traducción que la hiciese emerger como expresión propia y original de la realidad. Mariátegui –a diferencia de Haya de la Torre y del pensamiento de la III Internacional– logró analizar el problema indígena desde una perspectiva de clase que tornaba posible su introducción en una propuesta socialista y revolucionaria. Y no simplemente por el hecho de que comprendió que el problema indígena era el problema de la tierra y no el de nacionalidades oprimidas, sino por que operó una transformación de todo el discurso marxista oficial que lo condujo a basar sobre el indio la fuerza social estratégica de todo proyecto socialista de transformación. Iluminando de tal modo la centralidad del problema indígena para una solución socialista de la transformación peruana, Mariátegui debió necesariamente fundar una lectura antieconomista de la clase, destinada a tener consecuencias importantes sobre todo, su discurso socialista.

No solo porque contrastaba radicalmente con la visión “clasista” del marxismo oficial, sino porque lo diferenciaba del jacobinismo estatista de Haya de la Torre. Colocando como eje teórico y político de su análisis socialista un universo que se definía más en término de cultura que en los estrictamente de clase, un objeto nacional y popular antes que “obrero”, Mariátegui hacía aflorar de una manera inédita el problema de la nación peruana. Porque ya no se tratará de la liberación de una nación irredenta, ni de la autodeterminación de una nacionalidad oprimida, tal como se entendía la “cuestión nacional” en el discurso de la III Internacional, sino de la incorporación democrática de las masas antes marginadas a un proceso constitutivo de la nacionalidad, que debía necesariamente fusionarse con un proyecto socialista.

Amenazado por la Internacional Comunista, que en la conferencia de Buenos Aires de los partidos comunistas había criticado violentamente sus posiciones y los presupuestos ideológicos y políticos sobre los que se fundaban, aislado de los grupos socialistas que en el interior del Perú se inclinaban por las posiciones de la Internacional, obligado a sostener una amarga polémica con los antiguos compañeros apristas, alineados ahora con Haya de la Torre, cada vez más debilitado por una enfermedad que algunos años antes lo había obligado a la inmovilidad, Mariátegui vivió una larga agonía que concluyó el 16 de abril de 1930. Con él se clausuró la breve estación del marxismo teórico latinoamericano, y debió esperarse más de treinta años para que el sacudimiento provocado por la revolución cubana liberara de su explícito o velado ostracismo la figura excepcional de un pensador convertido hoy en el punto de referencia obligado de todo pensamiento crítico y revolucionario.

V. EL marxismo latinoamericano desde los años treinta hasta la Revolución Cubana

Desde la clausura de la tentativa mariáteguiana de recomposición teórica y política del marxismo, hasta fines de los años cincuenta, el pensamiento de Marx sufre un singular proceso de neutralización. La dilatación creciente de su conocimiento en los medios intelectuales y académicos se produjo a expensas de la capacidad de penetración de sus estructuras analíticas y metodológicas en el campo de las elaboraciones políticas, operándose una profunda fractura entre cultura y política.

En cuanto fenómeno ideológico el marxismo acompañado de sus sucesivas adjetivaciones –primero leninismo, pero desde los años cuarenta también estalinismo– no era sino un referente genérico, y por tanto neutro, de las propuestas programáticas de los partidos comunistas, en cuanto que fuerzas hegemónicas del discurso socialista marxista. Pero estas propuestas eran fieles traslaciones a contextos diferenciados de las elaboraciones teóricas y políticas efectuadas por la III Internacional –hasta su disolución en 1943– y por el Partido Comunista de la Unión Soviética. Sin embargo, es por esos años que comienza una constante

actividad de difusión del pensamiento de Marx y de sus seguidores más relevantes. Es un hecho conocido, pero aun no estudiado en toda su real envergadura, el papel desempeñado por la emigración política europea en un mayor conocimiento del marxismo en América Latina. El ascenso del fascismo y del nazismo en Europa, y la consiguiente destrucción de áreas importantísimas de la elaboración teórica marxista como Alemania, Austria, Europa central y la propia Italia, obligó a buena parte de la intelectualidad socialista a emigrar finalmente a América. En algunos casos fueron grupos enteros los que debieron reconstituir su actividad en ambientes no siempre favorables como fueron los de Estados Unidos para la Escuela de Frankfurt (Adorno, Horkheimer, Pollock, Marcuse, Kirchheimer, Lazarsfeld, Grossmann), o para el grupo de consejistas alemanes y holandeses (Mattick, Korsch, Pannekoek); en otros fueron intelectuales aislados los que intentaron continuar desde la cátedra universitaria, el periodismo o la actividad editorial, una difícil labor de difusión del marxismo y de las corrientes más importantes del pensamiento moderno, mencionaremos casos como los de R. Mondolfo y E. Suda, en Argentina, o de Kozlik, en México, La masiva inmigración intelectual y política española provocada por la caída de la República española, estimuló también poderosamente la expansión de iniciativas editoriales que comenzaron a realizar por esos años una sistemática labor de publicación de las principales obras del marxismo. Los esfuerzos de la Editorial Europa-América o de la "Biblioteca Carlos Marx", dirigida por Wenceslao Roces para la Editorial Cenit, de Madrid, fueron proseguidas por editoriales americanas que, como Fondo de Cultura Económica de México y merced al trabajo pionero del mismo W. Roces, pusieron al alcance de los estudiosos latinoamericanos la traducción íntegra de *El Capital* (Marx, 1946) y de otros escritos fundamentales de Marx.

Sin embargo, esta significativa y aun no suficientemente valorada actividad de difusión del pensamiento de Marx, por importantes que hayan sido sus efectos en los planos ideológico y cultural, no logró suturar la fractura entre cultura marxista y política socialista emergente en Europa de la derrota del movimiento obrero y de la involución estalinista, y agudizada en América desde la condena de Mariátegui. Es así como se irá produciendo una escisión siempre mayor entre una izquierda

socialista en buena parte marginada del movimiento obrero y cuya adscripción marxista es meramente ritual, y un campo intelectual y académico cada vez más interesado en estudiar el marxismo como estructura de pensamiento y como *corpus* teórico cuya significación se muestra cada vez más relevante en las ciencias sociales contemporáneas y en la cultura en general. La potencialidad teórica y política del marxismo es así desmembrada en dos esferas separadas y prácticamente incomunicables. Ni los estudios sobre las realidades nacionales o continental, hechos desde una perspectiva marxista, fundamentan las propuestas programáticas de las fuerzas de izquierda, ni tales propuestas reclaman esos estudios para construirse. El marxismo se bifurca en una ciencia académica aparentemente neutra como las demás y en una ideología legitimadora de programas de acción contruidos con base en modelos aceptados *a priori*.

Quizás ningún otro caso como el del pensador marxista Aníbal Ponce (1898-1938) exprese esta fractura entre cultura y política que en la América Latina de los años treinta a los cincuenta alcanza una magnitud significativa. Discípulo de J. Ingenieros, al que se mantuvo fiel casi hasta el final de sus días, Ponce unió a su vasta cultura humanista un conocimiento profundo de la publicística marxista. Como lo prueba la experiencia de la revista *Dialéctica* (Ponce, 1936) publicada en Buenos Aires, Ponce muestra una versatilidad sorprendente en los comentarios marginales de los textos marxistas que por primera vez hace conocer a sus desinformados lectores. Sin embargo, en sus ensayos sociológicos y filosóficos, o aun en las obras consagradas a estudiar ciertos aspectos de la vida nacional, nunca aparece claramente puesta de manifiesto la intención de utilizar al marxismo como una clave interpretativa de la sociedad argentina. A diferencia de un pensador como Mariátegui, Ponce no pareciera interesarse por encarar un análisis sistemático del desarrollo histórico del Estado y de la sociedad argentina. Su marxismo opera en el plano de la crítica cultural, y en tanto que tal permanece inmodificado, como un cuerpo teórico concluido que no necesita medirse con una realidad histórica concreta para validar su potencialidad cognoscitiva. Sin embargo, y para hacer justicia a un ensayista desaparecido trágicamente en un momento de profunda mutación de su pensamiento,

debe recordarse cómo desde el exilio mexicano al que lo empujó a fines de 1936 la reacción conservadora argentina, Ponce corta amarras con el pensamiento de Ingenieros y modifica, no sabemos hasta qué punto radicalmente, su visión antes negativa de las clases subalternes argentinas. Poco tiempo antes de su muerte, en los trabajos sobre “La cuestión indígena y la cuestión nacional” (Ponce, 1937), da fe de su voluntad de encarar una perspectiva de análisis que implicaba necesariamente una ruptura con su pensamiento anterior.

El caso de Ponce es paradigmático de la tendencia del marxismo latinoamericano a convertirse en un saber neutro, por lo menos en el plano de la acción política, y cuya gravitación es preciso rastrearla en los efectos que indudablemente produjo en los medios culturales e intelectuales. Su penetración en el mundo académico lo convierte en una dimensión insuprimible del pensamiento contemporáneo, destinado luego a fijar una impronta significativa en las ciencias sociales latinoamericanas. Pero el hecho es que durante todo este periodo el marxismo ha perdido en la utilización que de él hace el movimiento comunista toda la originalidad que evidenció tener en los años veinte, cuando se desató la polémica entre apristas y marxistas. Será preciso buscar fuera de los marcos estrechos del “marxismo soviético” –aceptando la designación de Marcuse (s.d.)– los intentos de aplicar un instrumental marxista renovado para el análisis de realidades reconocidas como anómalas. Y en tal sentido, deben mencionarse los trabajos de estudiosos como Sergio Bagú, Oscar Waiss, Julio César Jobet, o las reflexiones de un Alejandro Korn, no olvidando tampoco las tentativas de aquellos intelectuales que influidos por el trotskismo pretendieron analizar la realidad latinoamericana a través de una síntesis original entre el marxismo y las ideologías democráticas latinoamericanas. Es precisamente en estos últimos grupos donde el término de marxismo latinoamericano se acuña como referente teórico de lo que dio en llamarse “socialismo nacional”, o también “izquierda nacional”.

Dentro de una perspectiva marxista, aunque fuertemente adherido a las elaboraciones frentistas del VI Congreso de la Comintern y a la doctrina “marxista-leninista”, el intelectual mexicano Vicente Lombardo Toledano (1894-1968) intentó formular una propuesta ideológica, cultural y política desde el propio interior de la revolución mexicana.

Definiéndose a sí mismo como un “marxista radical, aunque no comunista” (Lombardo Toledano, s.d.), criticó a estos por su falta de preparación ideológica, por su sectarismo y por “su olvido de los grandes problemas nacionales y el estudio de la concreta recuperación de los derechos de la clase trabajadora” (Lombardo Toledano, s.d.). Lombardo Toledano presentó a su propuesta programática como el resultado de la aplicación de una nunca cuestionada verdad universal del marxismo-leninismo al análisis y la construcción de una perspectiva radical y de izquierda de la revolución mexicana, basada en la fortaleza ideológica, social y política del movimiento obrero organizado. Su visión del pensamiento de Marx, leído en clave “marxista-leninista”, estaba absolutamente fijada en torno a la experiencia cardenista y al papel excepcional que le tocó desempeñar como dirigente máximo de la Confederación de Trabajadores de México (CTM). En tal sentido, sus concepciones se aproximan de manera significativa a las elaboraciones hechas por los soviéticos desde el XX Congreso del PCUS sobre la “democracia nacional” como forma de transición al socialismo en los países dependientes y coloniales. Pero es útil recordar que tales formulaciones constituyeron el núcleo mismo de las ideas expresadas en los años veinte y treinta por Haya de la Torre y el aprismo. Consolidado el bloque de poder que aun hoy dirige el proceso mexicano, y marginado totalmente de la central sindical que había contribuido a formar, Lombardo Toledano se transformó en un mero portavoz de las corrientes de izquierda interiores al *establishment* y su marxismo, en una pedestre ideología legitimizadora.

VI. El marxismo latinoamericano a partir de la Revolución Cubana

El triunfo de la revolución castrista en Cuba inaugura una nueva estación del marxismo latinoamericano, caracterizada por una extrema variedad de posiciones y de perspectivas ajenas en su mayoría a las clásicas delimitaciones de tendencias establecidas por la experiencia de la II y de la III Internacional. Su extraordinaria capacidad expansiva en la joven *intelligentsia* radicalizada –proveniente de sectores que como los católicos o los de partidos políticos tradicionales no habían

mostrado antes excesiva proclividad al discurso marxista— abre un inmenso campo de acción para las ideas de Marx, que son ahora recuperadas en claves esencialmente voluntaristas. Vuelven así a aflorar los temas del humanismo marxiano, de su ética revolucionaria, de la función del mito en la construcción de una voluntad nacional, del hombre como productor de la historia, que recorren el joven Marx y que reaparecen siempre en los momentos de accesos revolucionarios. El ejemplo cubano, la imposibilidad de reducirlo a los modelos clásicos, su profunda heterodoxia teórica, su adopción del marxismo como orientación ideológica pero a través de una lectura que enfatizaba sus supuestos o reales elementos de continuidad con la tradición martiana, posibilitaba una ruptura con el determinismo cientificista al que había sido reducido el pensamiento de Marx en los años del reflujo obrero europeo. Se liberan así las potencialidades críticas y revolucionarias de una teoría que requiere para su recomposición de una nueva sutura entre cultura y política. Desde una perspectiva política, los escritos fundamentales a través de los cuales la revolución cubana pretende constituirse en un cuerpo de doctrina, y que hará emerger al castrismo (v.) como una corriente nueva en el interior del marxismo, se constituirán en adelante en los ejes vertebradores de un debate que corroerá las elaboraciones teóricas y políticas de la izquierda tradicional. Y a partir de este debate habrá de producirse una profunda recomposición de todas las estructuras partidarias. Las fuerzas ideológicas y políticas emergentes de esta etapa de restructuración del campo de la izquierda latinoamericana —excepto los partidos comunistas, que en general mantendrán inmodificadas sus tradiciones teóricas, aunque a costa de fracturas internas y desprendimientos de sus corrientes más renovadoras— ya no se reconocerán en las viejas tradiciones de la II y la III Internacional y tratarán de establecer nuevas formas de recomposición entre la teoría marxista y las configuraciones inéditas de la política. El marxismo dejará así de presentarse como una estructura de pensamiento y un *corpus* teórico unívoco para convertirse en lo que Braudel (s.d.) llama “un pueblo de modelos”, una diversidad de perspectivas girando en torno al denominador común de una perspectiva de transformación social.

A partir de una situación semejante deja de tener sentido plantearse la pregunta de la existencia o no de un marxismo *latinoamericano*, porque es hoy una convicción generalizada que la posibilidad de la reconstrucción de su historia en nuestro continente solo se torna factible si la atención está puesta en sus áreas *nacionales* y no globales de expansión. Motivada históricamente por la necesidad de probar sus condiciones de validez en un terreno ajeno y diverso de aquel en que se constituyó, no es necesario ya plantearse esa pregunta porque la disgregación de sus centros constitutivos reintegra el marxismo a su campo real de validación, cual es el de la reconstrucción de las conexiones existentes entre el proceso de elaboración de la teoría y los procesos reales de constitución de una fuerza social y de una voluntad transformadora. Pues en última instancia, y parafraseando a Marx, ¿en qué otra cosa que en su “devenir mundo” consiste la “realización de la filosofía” y, por tanto, del marxismo?

Bibliografía¹

AA. VV. (1894). *La Vanguardia*, (Buenos Aires).

Avé-Lallemant, G. (1890). *El Obrero*, (Buenos Aires).

Bauer, A. (2008). *La Asociación Vorwärts y la lucha democrática en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional.

Del Valle Iberlucea, E. (1909). *Revista Socialista Internacional*, (Buenos Aires).

Gramsci, A. (1981). *Cuadernos de la cárcel*. México: Era.

Haya de la Torre, V. (1927). *Por la emancipación de América Latina*. Buenos Aires: M. Gleizer.

Haya de la Torre, V. (1936/1985). *El antimperialismo y el Apra*, Tomo 4. En V. Haya de la Torre, *Obra completa*. Lima: J. M. Baca.

Hegel, G. F. W. (1976). *Filosofía de la historia*. Buenos Aires: Claridad, E. Suda.

Justo, J. B. (1947). *Obras*. Buenos Aires: La Vanguardia.

1. [Elaborada para la presente edición].

Justo, J. B. (1894/1947). Primer editorial de *La Vanguardia*, Tomo 6. En J. B. Justo, *Obras*. Buenos Aires: La Vanguardia.

Kautsky, K. (1890). *Die Neue Zeit*, (Stuttgart).

Lenin, V. I. y Roy, M. N. (1920, 7 de agosto). Informe de la Comisión para las cuestiones nacional y colonial. *Boletín del II Congreso de la III Internacional Comunista*, 6, (Moscú).

Mariátegui, J. C. (1924/1971). El problema primario del Perú. En J. C. Mariátegui, *Obras completas*. Lima: Amauta.

Mariátegui, J. C. (1976). Prólogo a *Tempestad en los Andes*. En J. C. Mariátegui, *La polémica del indigenismo*. Lima: Mosca Azul.

Mariátegui, J. C. (1928/1984). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta. Col. Ediciones populares.

Marx, C. (1946). *El Capital*. México: Fondo de Cultura Económica. [Trad. W. Roces].

Marx, K. (1870). Manifiesto Comunista. [*Periódico obrero* s.d.], (México).

Marx, K. (1898). *El Capital*, Tomo 1. Madrid: F. Cao y D. de Val. [Trad. J. B. Justo].

Marx, K. (1946). *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: La Vanguardia. [Trad. J. B. Justo].

Marx, K. y Engels, F. (1972). *Materiales para la historia de América Latina*. Córdoba: Cuadernos de Pasado y Presente N° 30.

Ponce, A. (1936). *Dialéctica*, (Buenos Aires).

Ponce, A. (1937/1974). La cuestión indígena y la cuestión nacional, Tomo 4. En A. Ponce, *Obras Completas*. Buenos Aires: Cartago.

Socialismo latinoamericano*

I. Consideraciones generales

El socialismo de raíz marxista fue en América Latina, a diferencia del anarquismo (v.) y en parte quizás del socialismo chileno, la expresión ideológica y política de las clases obreras urbanas de origen migratorio. Sus áreas de difusión corresponden exactamente a aquellas en las que se concentraron los flujos de mano de obra provenientes de Europa y debieron crecer en disputa permanente con las corrientes democráticas, radicales y anarquistas. En algunos países como México, Brasil o Perú, el predominio de estas ideologías alternativas llegó a bloquear casi por completo el desarrollo de formaciones políticas socialistas. Pero en aquellos países donde el fenómeno de la inmigración masiva coincidía con un desarrollo temprano de la institucionalidad burguesa y una relativa liberalización del sistema político, como el caso de Argentina y Uruguay, anarquismo y socialismo de filiación marxista coincidieron durante largo tiempo, alimentándose mutuamente. Las limitaciones de uno facilitaban las condiciones para la expansión del otro. Y si en un comienzo la intransigencia principista de las ideologías libertarias contribuía a acentuar el *moderatismo* y reformismo de los socialistas el que empujara a las corrientes más contestatarias de la clase obrera hacia el

* Extraído de Aricó, J. M. (1982). Socialismo latinoamericano, pp. 1.507-1.514. En N. Bobbio; N. Matteucci y G. Pasquino, *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.

sindicalismo revolucionario, que constituyó la ideología predominante en el movimiento obrero latinoamericano de las dos primeras décadas del siglo.

El peso de las emigraciones alemana e italiana en la constitución del socialismo latinoamericano creó condiciones más favorables para que la hegemonía conquistada por la socialdemocracia en la II Internacional fuera reconocida como un ejemplo a seguir por las organizaciones socialistas formadas desde fines del siglo pasado en Argentina, Uruguay, Brasil, Chile y México. Ante socialistas como Germán Avé-Lallemant, que entre 1894 y 1909 fue corresponsal en Argentina de *Die Neue Zeit*, o Juan B. Justo, que seguía asiduamente las publicaciones alemanas, o ante los socialistas paulistas, que en lo concerniente a sus ideas “se ubican total y absolutamente en el terreno de los postulados establecidos por sus compañeros alemanes” –como la misma *Die Neue Zeit*–, la socialdemocracia alemana aparecía como una gran fuerza política iniciadora de una nueva época en la historia de los movimientos sociales, expresión de una nueva cultura laica y democrática, y forjadora consciente de la revolución social.

Sin embargo, el ejemplo de la socialdemocracia alemana, aureolada del apoyo que le había prodigado Engels, considerándola como un modelo internacional de partido socialista, llegó a nuestras tierras cuando comenzaba a fracturarse el difícil equilibrio alcanzado entre la perspectiva palingenética en la que se inspiraba y su naturaleza de partido de masa, vinculado por miles de hilos visibles e invisibles a la acción integradora del Estado germano. Lo que de este partido venía trasplantado a América fue su visión del marxismo como ideología del desarrollo y de la modernización, en el interior de una insuprimible lucha de clases en la que el socialismo expresaba el “partido del progreso”. El divorcio siempre mayor entre principios teóricos proclamados y la actividad práctica revertíase en América en forma agravada, acentuando una ignorancia de la teoría que los socialistas europeizantes se empeñaban en considerar como propia no solo del atraso, sino también de la condición “latina” de los trabajadores. La exigencia, derivada de la doctrina de Marx, de la autonomía ideológica, política y organizativa del movimiento obrero y la necesidad de una nítida distinción del partido socialista u obrero

respecto de los partidos democráticos burgueses era traducida en clave corporativa, aislando la acción reivindicativa de los trabajadores y colocando barreras insalvables para una política de bloque con las corrientes radicales, democráticas y anarquistas del movimiento social de las clases explotadas.

La paradoja del socialismo latinoamericano consistía, por lo tanto, en el hecho de que actuando sobre una realidad distinta de la europea, sus esfuerzos por aplicar a nuestro ambiente las orientaciones fundamentales del marxismo canonizado de la II Internacional tenían sin embargo plena conciencia. Aun permitiéndoles obtener éxitos relativos en la organización de las clases trabajadoras, los colocaba objetivamente en una posición subalterna en el interior del bloque de fuerzas orientadas hacia la modernización capitalista. La ignorancia casi total de la teoría revolucionaria de Marx, la aceptación indiscutida del paradigma socialdemócrata, que condicionaba la posibilidad del socialismo al crecimiento de las fuerzas productivas y, por lo tanto, al consiguiente aumento cuantitativo de una clase obrera moderna, la subordinación a las difíciles condiciones ideológicas y políticas en las que se desenvolvía su labor, tendía a limitar la acción socialista a una mera batalla cotidiana por las reivindicaciones más inmediatas de los trabajadores y por la legalidad del movimiento. La doctrina estaba de hecho escindida de esta acción y relegada a la condición de una filosofía de la historia sobre la que se fundaba la propaganda abstracta de una sociedad alternativa.

Hasta en quienes defendían con mayor firmeza el contenido doctrinario socialista de los nuevos organismos políticos, la doctrina, en realidad, era considerada como una suma de principios abstractos, válidos de una vez para siempre y en cualquier circunstancia; principios que debían ser difundidos como prerrequisito para que un movimiento obrero, aún no desprendido por completo del mundo burgués del que surgió, pudiera conquistar una identidad propia. A ese mundo lo separaba del proletariado una cisura radical y la función de la doctrina y de la acción socialista era transformar dicha cisura en una grieta profunda y consciente. Teoría y movimiento real no eran, por lo tanto, los dos términos de una relación que solo podía fundarse en la determinación precisa de la especificidad histórica del proceso, sino entes abstractos y siempre

idénticos a sí mismos en el que únicamente la ignorancia e incultura transitoria del segundo creaba las dificultades de inserción del primero. La tarea de los socialistas quedaba reducida, en última instancia, a una empeñosa e inteligente labor de organización y de educación del proletariado. El peso aplastante que este debía necesariamente adquirir en la sociedad capitalísticamente desarrollada, según la visión reformista, o los hipotéticos cataclismos históricos a que estaba condenada, según la visión revolucionaria, habría de conducir a ese proletariado a la conquista del poder y a la construcción del socialismo.

Debido a su incansable actividad cotidiana, los socialistas lograron formar un conjunto de instrumentos de vida democrática colectiva tales como gremios obreros, sociedades de socorros mutuos, cooperativas de consumo y de viviendas, círculos socialistas, bibliotecas y universidades populares, editoriales y periódicos. Supieron vincular la propaganda y la agitación a la acción inmediata orientada a satisfacer las necesidades más apremiantes de los trabajadores, fundamentalmente de los urbanos, movilizados en buena medida gracias a esta labor, pero no pudieron o supieron darle una organización verdaderamente transformadora a una clase a la que contribuyeron decididamente a constituir. No disponían de una teoría revolucionaria, ni creían verdaderamente en la posibilidad de lograr transformaciones de tipo socialista en un futuro más o menos previsible. En el fondo eran radicales de izquierda y como tales debieron soportar de ese selecto núcleo de socialdemócratas emigrados a América, que medían con el rasero de la teoría y de la práctica de la socialdemocracia europea, el contradictorio proceso de constitución del movimiento obrero y de los partidos socialistas en América Latina.

En aquellos lugares donde pudieron constituir organismos políticos “modernos”, por el ligamen doctrinario sobre el que fundaron sus propuestas organizativas, los socialistas lucharon por el ejercicio de la democracia política, por la implantación de sistemas electorales que respetaran la voluntad popular y por regímenes republicanos que impidieran el gobierno de la sociedad a través de la violencia militar o el cesarismo. Privilegiaron la constitución de partidos políticos basados en una clara definición programática y respetuosos de la autonomía de las instituciones de la sociedad civil. Defendieron los derechos de las

minorías políticas y bregaron por una legislación social que protegiera los derechos de los trabajadores. Postularon medidas económicas que, no obstante rechazar la dilatación excesiva del poder del Estado y de la burocracia, se dirigían a incrementar la independencia del país con respecto al capital extranjero y a modificar su estructura económica y de clases. De ahí que propugnaran el impuesto a la renta y a la herencia y también un impuesto territorial destinado a combatir el latifundismo, que consideraban como el obstáculo esencial para una efectiva democratización de la sociedad y del Estado.

II. Relaciones continentales e internacionales

Apenas constituidos, los grupos o partidos socialistas latinoamericanos trataron de relacionarse entre sí y con la Internacional Obrera y Socialista de la que, formalmente o no, se sentían miembros plenos. Desde fines de siglo el Partido Socialista Argentino mantuvo una relación sistemática y permanente con la II Internacional. Participó con delegaciones propias o haciéndose representar por otros partidos en casi todos los congresos de la II Internacional, ocupando un puesto permanente en las sesiones del Buró Socialista Internacional, desde 1901 hasta los umbrales de la Primera Guerra Mundial. Aunque de manera más discontinua participaron de este organismo internacional las agrupaciones socialistas chilena, brasileña, uruguaya, boliviana y hasta mexicana. Después de la Primera Guerra Mundial siguieron siendo miembros del nuevo organismo reconstituido los partidos de Argentina, Uruguay y Chile, fundado en 1933 a partir de una diversidad de grupos preexistentes. Cuando en 1951 se reconstituye en Fráncfort la Internacional Socialista, solo contará con la adhesión de los socialistas argentinos, y hasta los años sesenta de los uruguayos. La reactivación de la vida de la Internacional y su interés creciente por América Latina en los años setenta dará como resultado una etapa nueva en la relación de tal organismo con una multiplicidad de formaciones socialistas y populares latinoamericanas de antigua o reciente data y cuyas definiciones ideológicas son genéricamente socialdemócratas (v. socialdemocracia latinoamericana).

En el plano continental existieron varias tentativas infructuosas por establecer un organismo coordinador de los partidos socialistas latinoamericanos. En 1919, y con la asistencia de delegados de Paraguay, Bolivia, Perú, Chile y Uruguay, fue convocada a iniciativa del Partido Socialista de Argentina la Primera Conferencia Socialista y Obrera Panamericana que sesionó en Buenos Aires. Sin embargo, la crisis abierta en el movimiento obrero y socialista a partir de la Revolución de Octubre y la creación de los partidos comunistas y de la III Internacional impidió que se realizara la nueva conferencia programada para dos años después. En 1946 se realiza en Santiago de Chile un Congreso de partidos socialistas y populares cuyos resultados quedan invalidados debido a la ilegalización de dos de sus organismos más importantes: el Partido Acción Democrática, en Venezuela, y el APRA, en Perú. Desde 1955 existió un Secretariado Latinoamericano de la Internacional Socialista que se extinguió pocos años después, cuando la expansión continental de la experiencia de la Revolución Cubana provocó un trastrocamiento ideológico y organizativo de todas las formaciones de izquierda.

III. El socialismo argentino

Es esta la experiencia más temprana y prolongada en el tiempo de formación de un partido socialista basado en las experiencias alemana, italiana y belga. En 1894, y bajo la dirección del médico Juan B. Justo (1865-1928), se fundó el periódico socialista *La Vanguardia*, en torno al cual, y como resultado de la integración de una serie de agrupaciones de trabajadores argentinos y extranjeros, se constituyó en 1895 el llamado Partido Socialista Obrero Argentino, título del que luego se eliminaron los dos últimos aditamentos. Un año después, en su primer congreso, establece su declaración de principios, estatutos y programa, que aunque modificados varias veces en los años sucesivos se mantienen en su esencia hasta el presente. En dicho congreso se define como el partido de los trabajadores organizados para la conquista del poder político y la socialización de los medios de producción.

En 1904, cuando era todavía una pequeña organización política, logra imponer como diputado, por la circunscripción obrera de la Boca, al doctor Alfredo L. Palacios, que fue en tal sentido el primer representante socialista a un parlamento latinoamericano. La excepcional labor desplegada por Palacios, que mediante una estrecha vinculación con sus representados hizo aprobar disposiciones legislativas fundamentales como el descanso dominical y la protección al trabajo femenino e infantil, además de proyectarlo al plano nacional como una de las más destacadas figuras de la democracia argentina, mostró a su partido como una fuerza disciplinada, democrática y consecuente defensora de los intereses de los trabajadores. Años después, cuando la presión de un movimiento obrero en ascenso y la oposición del Partido Radical (v. radicalismo latinoamericano) al desconocimiento de la voluntad popular, ejercida por un régimen que usufructuaba un ordenamiento electoral viciado, impongan el voto universal, secreto y obligatorio, el Partido Socialista surgirá de las elecciones parlamentarias de 1912 como la tercera fuerza política del país, luego de los radicales y conservadores, mayoritaria por muchos años en la ciudad capital de la República. Por esa misma época, el Partido contaba con más de 4 mil miembros, un periódico (*La Vanguardia*) de gran difusión nacional, una revista bimensual y varios semanarios en diversos lugares del país. Por su neto perfil programático, por la elevada disciplina de sus militantes y por la permanente labor de educación ideológica y política que desplegaban sus organismos en el seno de la sociedad civil, el Partido Socialista fue, con plenos derechos, el primer partido político moderno de su país y del continente.

Su fundador y dirigente más respetado durante las tres primeras décadas del siglo, Juan B. Justo, representa indiscutiblemente un caso particular en el socialismo latinoamericano no solo por la excepcionalidad de su nivel intelectual, sino porque en ningún otro país logró coagularse en torno a una personalidad equiparable un núcleo dirigente como el que lideró por muchos años al Partido Socialista Argentino. Vinculado estrechamente al movimiento socialista internacional, lector asiduo de las principales publicaciones sociales europeas y americanas, estudioso de la problemática teórica y política de los movimientos sociales, traductor de *El Capital* (Marx y Engels, 1946) ya a fines de siglo, Justo fue una de

las grandes figuras de la II Internacional. Como otros pensadores, trató de mantener una relación crítica con la doctrina de Marx, definiéndose a sí mismo y al propio partido como socialistas que encontraban en Marx, pero también en otros pensadores, un conjunto de ideas y de propuestas útiles para realizar el propósito al que dedicó toda su capacidad crítica 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 derivados de la experiencia del propio movimiento, se constituyera en una guía certera para alcanzar el objetivo final de una sociedad socialista.

Hasta el advenimiento del peronismo (v.), en 1945, el socialismo argentino fue la principal fuerza de izquierda compitiendo con los comunistas por la dirección del movimiento obrero y popular. Luchando en un principio contra los anarquistas en los medios obreros y contra los radicales en el terreno político, el Partido Socialista se transformó en una gran corriente democrática en cuyo seno se formaron intelectuales que contribuyeron decisivamente a la formación de un pensamiento de transformación social en Argentina y en todo el continente. A los nombres ya citados de Juan B. Justo y Alfredo L. Palacios debemos agregar los de Enrique del Valle Iberlucea y José Ingenieros, autor este último de ensayos importantes sobre el desarrollo político y social de su país, como *La evolución de las ideas argentinas* (1946) y *Sociología argentina* (1913/1961), que despertaron en los medios intelectuales el interés por el conocimiento del marxismo y de la doctrina socialista.

Desde su nacimiento el socialismo argentino sufrió una interminable serie de cismas y divisiones que lo condujeron prácticamente a su disgregación en los años sesenta, situación de la que aún no ha logrado escapar no obstante las tentativas presentes de reunificación. En 1918 las corrientes de izquierda que desde 1912 se fueron perfilando en su interior rompieron con la dirección partidaria que rehusaba el apoyo a la Revolución de Octubre y la participación en la III Internacional y formaron un nuevo partido que, denominado inicialmente Partido Socialista Internacional, adoptó en 1920 el nombre, que aún conserva, de Partido Comunista.

IV. Otras organizaciones socialistas

Es en Uruguay donde desde inicios del siglo existe un partido socialista que, sin la gravitación del argentino, reproduce significativamente la experiencia de este. Desde 1896 existían ya en Montevideo algunos grupos socialistas cuya labor permitió que en diciembre de 1904, y bajo el liderazgo de un intelectual prestigioso como Emilio Frugoni (1880-1969), se constituyera el Centro Carlos Marx y en 1910 el Partido Socialista Uruguayo, que ese mismo año concurre a las elecciones conquistando una banca parlamentaria. Apoyando críticamente las reformas económicas, sociales e institucionales impulsadas por el Gobierno democrático de José Batlle y Ordóñez, el socialismo luchó por la extensión de estas a la clase trabajadora y por mantener una autonomía política y organizativa de los sindicatos obreros y del propio partido. En su declaración de principios el socialismo colocó en un primer plano la necesidad de transformar la estructura agraria y de impulsar la creación de una clase de pequeños propietarios rurales. Para los socialistas uruguayos el destino de la democracia social y política reposaba en la capacidad de la joven república de provocar una transformación que permitiera fundarla sobre otros cimientos que los del latifundio. La construcción democrática debía encontrar una “nueva sustancia en la vida de la nación”, en “las masas proletarias urbanas y en la clase media, especialmente del sector intelectual”, las fuerzas sociales que permitieran convertirla en un proceso constante e irreversible. En caso contrario, la democracia uruguaya, solo sería “una construcción en la arena” (Frugoni, 1934, p. 143). En tal sentido, el socialismo uruguayo fue la primera y por largos años la única organización política que hizo de este tema un elemento central de su pensamiento y de su acción. Sin embargo, nunca pudo escapar de su fuerte y constrictiva envoltura urbana para expandir su acción a un mundo rural caracterizado por la ausencia de un campesinado sediento de tierra, es decir, por la inexistencia de la única fuerza social intrínsecamente interesada en un proyecto de transformación agraria tan radical como la que propugnaban.

El Partido Socialista nunca pudo ser en la realidad uruguaya de su tiempo una fuerza política con tal gravitación teórica y política como

para transformarse en la columna vertebral de un fuerte movimiento obrero y popular en favor de la transformación agraria. Ni las corrientes que sustentaban el batllismo (v. radicalismo latinoamericano), ni el anarcosindicalismo (v. anarquismo latinoamericano) entre los trabajadores pugnaban por una solución semejante. Frente a estas dos grandes fuerzas que hegemonizaban el mundo de las clases subalternas, el socialismo solo pudo ser una formación política pequeña, pero influyente; débil, pero respetado, clamando por un proyecto de nación cuya perentoriedad nadie, salvo ellos, alcanzaba a vislumbrar. Su programa de acción práctica fue, en esencia, la lucha constante porque se respetaran plenamente los intereses de las clases populares y en primer lugar de los trabajadores. En hechos, el socialismo no pudo apartarse demasiado de esa función que lo convirtió más en un círculo de doctos influyentes que en los representantes políticos de los obreros uruguayos.

Partido de cuadros o más bien de elementos intelectuales sin soportes significativos de masa, el Partido Socialista valía por su prestigio en el campo de las ideas y por la doctrina que sustentaba. Su crecimiento en la sociedad uruguaya fue excesivamente lento. Pacifista durante la Primera Guerra Mundial, resuelve mayoritariamente ingresar a la II Internacional en 1920 y un año después convertirse en Partido Comunista. La minoría, encabezada por Frugoni, resuelve permanecer fiel a los principios y al programa del viejo partido y reconstituirlo con el mismo nombre. En la década de los treinta ha concluido su etapa de reorganización aumentando sus efectivos y su peso político a un punto tal que puede transformar a su semanario *El Sol* en un cotidiano. En los años sesenta, la expansión de la experiencia revolucionaria cubana y del castrismo (v.) provoca una nueva división en el viejo tronco partidario del que acaban marginándose los sectores más tradicionales y el propio Frugoni. El Partido Socialista será en adelante una fuerza política de orientación antimperialista, nacionalista y revolucionaria, estrechamente vinculada a las experiencias de la nueva izquierda latinoamericana.

En Chile, y como resultado de una persistente labor de agitación en los medios obreros realizada por el tipógrafo Luis Emilio Recabarren (1876-1924) se fundó en 1912 el Partido Socialista Obrero, al que se adhirieron los sectores más radicalizados del Partido Democrático y grupos

dispersos que ya a fines del siglo pasado habían intentado dar forma orgánica a la tendencia socialista. Habiendo logrado cierta implantación entre los obreros del salitre, en el norte del país, en 1921 se transformó en Partido Comunista. La fundación de un nuevo partido socialista fue una resultante de la experiencia, excesivamente breve pero ilustrativa del estado de ánimo de las clases populares, de la “república socialista” surgida de una revuelta militar el 4 de junio de 1932. En 1933 se constituye el Partido Socialista sobre la base de la fusión de grupos provenientes de la izquierda radical y de divisiones producidas en el interior del Partido Comunista. El nuevo organismo protagonizará, pocos años después, junto con los comunistas y los radicales, la primera experiencia latinoamericana de Frente Popular. Desde 1957 en adelante, y luego de haber superado divisiones internas que esterilizaron en buena parte su acción política, el partido reunificado establecerá con los comunistas una alianza que, bajo distintas formas, se mantendrá aun hasta el presente.

El Partido Socialista ha mantenido siempre una actitud crítica frente a las experiencias de la II y III Internacional, manteniéndose al margen de ellas y con una política continental e internacional propia. Así su Declaración de Principios señala que “[...] la doctrina socialista es de carácter internacional y exige una acción solidaria y coordinada de los trabajadores del mundo. Para iniciar la realización de estos postulados, el Partido Socialista propugnará la unidad económica y política de los pueblos del continente para llegar a la Federación de Repúblicas Socialistas del Continente y a la creación de una economía antimperialista” (Partido Socialista Chileno, s.d.).

Afirma además en lo nacional que “durante el proceso de transformación total del sistema es necesaria una dictadura de trabajadores organizados”. En 1970, una coalición de cinco partidos vertebrada en torno a la alianza socialista-comunista y denominada Unidad Popular, impone como nuevo presidente de la República al socialista Salvador Allende, que intenta instrumentar un programa de profundas reformas de estructura abortado por el golpe militar de 1973.

Otras experiencias de formación de partidos socialistas en los marcos de la II Internacional, casi todas infructuosas o de muy breve duración, se produjeron en Brasil, Cuba y México. En los años veinte, y

vinculados a la III Internacional, se constituyen partidos socialistas en Ecuador, Colombia y Perú. En los años sesenta, a partir de las profundas recomposiciones que genera en las izquierdas latinoamericanas la expansión del castrismo, surgen prácticamente en todos los países del continente nuevas formaciones socialistas que, no obstante mantener muchas de ellas vinculaciones ideológicas o políticas con los distintos bloques ideológicos emergentes de la fragmentación del movimiento comunista internacional, no se reconocen enteramente como herederas de las tradiciones de la II o de la III Internacional.

Bibliografía

Frugoni, E. (1934). *La revolución del machete*. Buenos Aires: Claridad.

Marx, K. y Engels F. (1946). *El Capital. Crítica de la Economía Política*. Buenos Aires: La Vanguardia. [Trad. J. B. Justo].

Ingenieros, J. (1946). *La evolución de las ideas argentinas*. Buenos Aires: Problemas.

Ingenieros, J. (1913/1961). Sociología argentina. En J. Ingenieros, *Obras Completas*, Tomo 6. Buenos Aires: Mar Océano.

Partido Socialista Chileno. (s.d.). Declaración de Principios. S.d.

Marx y América Latina*

América Latina: El confín del mundo de Marx

La inserción del marxismo en la cultura política latinoamericana es un tema aún insuficientemente explorado y que suscita problemas de compleja resolución. Obligado como está a incluir una extensa constelación de perspectivas diferentes en términos de teorías, doctrinas y programas de acción, situación que, por lo demás, lo aproxima en parte a lo que ocurre en otras áreas culturales, en Hispanoamérica el tema se complica porque, en muchos casos, partidos políticos o movimientos nacionales que reservan enfáticamente para sí el calificativo de “marxistas” deberían con mayor razón ser considerados expresiones más o menos modernizadas de antiguas corrientes democráticas, antes que formaciones ideológicas adheridas estrictamente al pensamiento de Marx o a las corrientes que de él se desprendieron. Si hoy, por ejemplo, no podríamos reducir el fenómeno aprista a una variante autóctona de movimientos inspirados en el marxismo, no debe olvidarse que en los años treinta, sin embargo, se presentó como una genuina interpretación indoamericanista de la doctrina de Marx.

* Extraído de Aricó, J. (1983, mayo-junio). Marx y América Latina. *Nueva Sociedad*, 66, pp. 47-58. Este trabajo, con algunas correcciones y agregados, reproduce la ponencia presentada en el Congreso Internacional sobre *Karl Marx en África, Asia y América Latina*, organizado por la Fundación F. Ebert en colaboración con la Comisión Alemana de la UNESCO en Tréveris, Alemania Federal, del 14 al 16 de marzo de 1983. [Nota de la primera edición].

Una dificultad inicial, y no por ello la menos importante, para encarar esta problemática reside en el escaso interés (aunque en realidad, y como veremos, debería hablarse con mayor precisión de soslayamiento prejuicioso) que los fundadores del marxismo, y más en particular el propio Marx, prestaron a esa suerte de “confín” del mundo europeo que el colonialismo de ultramar hizo de América. Este hecho, como es lógico, acabó gravitando negativamente sobre el estatuto teórico del subcontinente en la tradición socialista. En primer lugar, porque a diferencia de lo ocurrido en aquellos países donde el marxismo pudo ser de manera significativa la teoría y la práctica de un movimiento social de carácter fundamentalmente obrero, entre nosotros sus intentos de “traducción” no pudieron medirse críticamente con una herencia teórica “fuerte” como la del mismo Marx, ni con elaboraciones equivalentes por su importancia teórica y política a las que él hizo de las diversas realidades nacionales europeas. Ausente una relación original con la complejidad de las categorías analíticas del pensamiento marxiano, y con su potencial cognoscitivo aplicado a formaciones nacionales concretas, el marxismo fue en América Latina, salvo muy escasas excepciones, una réplica empobrecida de esa ideología del desarrollo y de la modernización canonizada como marxista por la Segunda y la Tercera Internacional.

Pero el “menosprecio” de Marx por la América hispana, o mejor dicho, su indiferencia frente al problema de la naturaleza específica de las sociedades nacionales constituidas a partir del derrumbe del colonialismo español y portugués –en una etapa de su reflexión en la que paradójicamente abordó con mayor amplitud y apertura crítica el mundo no europeo– tuvo también consecuencias negativas por razones de orden más estrictamente teórico. Forzado por el perfil fuertemente antihegeliano que adoptó polémicamente su consideración del Estado Moderno, Marx se sintió inclinado a negar *teóricamente* todo posible rol autónomo del Estado político, idea esta que sin embargo constituía el eje en torno al cual se estructuró su proyecto inicial de crítica de la política y del Estado. Al extender indebidamente al mundo no europeo la crítica del modelo hegeliano de un Estado político como forma suprema y fundante de la comunidad ética, Marx debía ser conducido, por la propia lógica de su análisis, a desconocer en el Estado toda capacidad de fundación o de

“producción” de la sociedad civil y, por extensión y analogía, cualquier influencia decisoria sobre los procesos de constitución o fundación de una nación.

A partir de estos supuestos, que en el caso de sus trabajos sobre América Latina nunca estuvieron claramente explicitados, aunque pueden ser deducidos del análisis que hizo, por ejemplo, de la figura de Simón Bolívar, Marx se rehusó a conceder espesor histórico, alguna determinación real, a los Estados naciones latinoamericanos y al conjunto de los procesos ideológicos, culturales, políticos y militares que los generaban. Al privilegiar el carácter arbitrario, absurdo e irracional de tales procesos en la América hispana, Marx concluyó haciendo un razonamiento semejante al de Hegel y con consecuencias similares. Porque si este excluyó a América de su filosofía de la historia al transferirla al futuro, Marx simplemente la soslayó.

La idea de un continente “atrasado” que solo podía lograr la modernidad a través de un proceso acelerado de aproximación y de identificación con Europa –paradigma fundante de todo el pensamiento latinoamericano del siglo pasado y aún del presente– estaba instalada en la matriz misma del pensamiento de Marx a partir de la lectura que de él hizo la conciencia europea. Pero la exhumación de sus escritos sobre Rusia y otros países “anómalos” con respecto a las formas occidentales de constitución del mundo burgués muestra que esa idea era impugnada por el propio Marx, quien comprometió buena parte de sus esfuerzos en la dilucidación de los caminos que pudieran evitar a determinados países los horrores del capitalismo (Marx y Engels, 1980). Su pensamiento, cada vez más renuente a dejarse encerrar en ortodoxias sistematizadoras, sus deslizamientos y descentramientos ajenos a cualquier manía teoricista, cristalizaron en una tradición que se consolidó bajo la forma de una ideología fuertemente eurocéntrica, legataria de la idea de progreso y de continuidad histórica. La inserción de esta tradición en la realidad latinoamericana no hizo sino acentuar, con el prestigio que le acordaba su presunta “cientificidad”, la arraigada convicción de una identidad con Europa que permitía confiar en una evolución futura destinada a suturar en un tiempo previsible los desniveles existentes. 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 las clases adoptado como modelo “clásico”. Pero en la medida en que un razonamiento analógico como el aquí esbozado es, por su propia naturaleza, de carácter contrafáctico, las interpretaciones basadas en la identidad de América con Europa, o más ambiguamente con Occidente, de la que los marxistas latinoamericanos –excepto el caso atípico del peruano Mariátegui– se convirtieron en los más fervientes portavoces, no representaban en realidad otra cosa que transfiguraciones ideológicas de propuestas políticas modernizantes. De ahí entonces que la dilucidación del carácter histórico de las sociedades latinoamericanas, elemento imprescindible para fundar desde una perspectiva marxista las propuestas de transformación, estuviera fuertemente teñida de esta perspectiva *eurocéntrica*. A fin de cuentas, no era tanto la realidad efectiva, como la estrategia a implementar para modificarla en un sentido previamente establecido, lo que tendió a predominar en la forma teórica, ideológica y política adoptada por el marxismo en Hispanoamérica.

Contextualizar a Marx

Sin embargo, creo que no sería de mucha utilidad contentarnos con el reconocimiento de la existencia de un menosprecio, indiferencia o soslayamiento de la especificidad americana en el pensamiento de Marx, y aceptar este hecho como una evidencia más de las limitaciones de la conciencia europea para comprender y admitir la insuprimible heterogeneidad del mundo. Pienso por el contrario que reflexionar sobre esta admitida “laguna” de Marx, y sobre las razones que pudieron motivarla, puede ser un modo teóricamente relevante y políticamente productivo de contrastar una vez más la validez del *corpus* teórico marxiano en su examen de las sociedades periféricas y no típicamente burguesas. Lo cual, como se comprende, es también una forma indirecta de poner a prueba su vigencia actual como teoría y práctica de la transformación histórica.

Si hoy sabemos que los textos de Marx y de Engels referidos en forma directa o indirecta a la América hispana son más abundantes de lo

que se creyó, y que la actitud que adoptaron frente a nuestra realidad de ningún modo puede ser identificada por completo con la benevolencia y hasta la aceptación con que enjuiciaron, en una primera etapa de sus reflexiones, la invasión y despojo de México por los Estados Unidos¹, cuando hablamos de indiferencia evidentemente nos queremos referir a algo más que a un simple *vacío* de pensamiento. Lo que intentamos sostener no es que Marx –para referirnos solo a él– dejara de percibir la existencia de una parte del mundo ya en gran medida incorporada al mercado mundial capitalista en la época histórica que le tocó vivir. Más aún, el papel que desempeñaron y seguían desempeñando las regiones americanas en la génesis y reproducción del capital aparece nítidamente señalado en sus elaboraciones esenciales. Pero lo que nos interesa indagar es *desde qué perspectiva* estos territorios periféricos, estas “fronteras” del cosmos burgués, fueron o no considerados en su discurso teórico y político. Pero una vez admitido el hecho indiscutible² de que la América hispana emerge de los textos de Marx solamente como frontera, es decir como territorios sin personalidad ni autonomía propias, el nudo problemático se desplaza hacia la pregunta por las razones que pudieron conducirlo a hacer de América una realidad en cierto modo soslayada, o sea, “ocultada” en el mismo acto de referirse a ella.

A partir de lo hasta aquí afirmado pienso que para avanzar en la dilucidación del problema lo que corresponde es analizar la forma en que América Latina aparece en Marx –por ejemplo, en el panfleto desmedidamente negativo sobre la figura de Bolívar–, forma que, en mi opinión, exige para su develamiento ir más allá de los contenidos explícitos de los textos directamente referidos al tema. Se trata, por lo tanto, de construir una trama más vasta que permita *contextualizar* a Marx confrontando sus textos “americanos” con los que paralelamente dedicó al análisis del

1 ¿No es sorprendente la abusiva reiteración con que siempre se recuerdan estos juicios tempranos (1847) de Engels y de Marx como si fueran los únicos que hubieran emitido sobre las conflictivas relaciones entre México y los Estados Unidos? Véanse al respecto las siempre útiles reflexiones de García Cantú (1969, pp. 186-198, 464-469) y, en este número de *Nueva Sociedad*, el trabajo “Marx y México” de Monjarás Ruiz (1983), como texto preliminar de su estimulante estudio sobre los textos éditos e inéditos de Marx y Engels referidos a América Latina.

2 Tal como he mostrado en mi libro “Marx y América Latina” (Aricó, 1980, 1982), del que el presente trabajo es en realidad una síntesis.

complejo fenómeno de descomposición del mundo no burgués. Dicho de otro modo, y para aclarar mejor el sentido de mi reflexión, no interesa tanto saber si Marx tenía o no razón frente a Bolívar como indagar *por qué* tendía a verlo del modo en que lo vio. En caso contrario la discusión no tendría otro valor que el estrictamente historiográfico, el cual, como es obvio, no tiene para nuestro caso relevancia alguna. Para saber algo de Bolívar nunca se necesitó leer el panfleto de Marx; pero este y otros textos suyos siguen siendo muy importantes para nosotros no por los conocimientos que aportan sobre el tema en sí, sino por lo que nos enseñan del propio Marx y de su modo de abordar realidades en buena parte ajenas al mundo social y cultural que dio razón de ser a sus concepciones.

Cuatro excusas equivocadas

Se han ensayado varias explicaciones para dar cuenta de este desencuentro de Marx con nuestra realidad, que en el caso de la ya citada diatriba antibolivariana estaba destinada a convertirse en una suerte de *vía crucis* para los marxistas latinoamericanos. En realidad, más que explicaciones satisfactorias fueron exoneraciones de culpas que mantenían intocado un sistema aceptado de antemano como verdad absoluta e incontrastable, o la enfatización de una supuesta incapacidad del marxismo para dar cuenta de la originalidad radical del mundo americano. Veamos algunos ejemplos de las explicaciones más usuales.

¿La superficialidad del periodista?

Basada en una distinción que rechazo como incorrecta o por lo menos superficial entre un Marx “científico” y un Marx “político”, es casi una frase hecha la afirmación de que muchas de las reflexiones de Marx sobre la política y la diplomacia mundiales, por provenir de artículos periodísticos justificados por razones económicas personales, no tienen un valor teórico propio. Se tratarían, por tanto, de trabajos ocasionales factibles de ser dejados de lado en el estudio de la naturaleza estricta del programa científico trazado por Marx. Y no puede negarse que durante

muchos años fueron prácticamente desconocidos o no suficientemente utilizados por los investigadores. Material de acarreo de innumerables antologías, solo se los utilizaba para alimentar la vocación enciclopédica de una filosofía de la historia convertida en saber absoluto. Pero si recordamos que la abrumadora mayoría de sus textos sobre el mundo europeo, o para decirlo con más precisión sobre el mundo no capitalístico-céntrico, fueron escritos periodísticos, al aceptarlos solo como “material de segunda clase” estamos obligados a concluir que el análisis hecho por Marx sobre las formas particulares que adoptaba el proceso de devenir mundo del capitalismo occidental no constituye una reflexión *sustantiva*. Sus trabajos sobre Rusia, el mundo esclavo, China y la India, Turquía, la revolución en España, y hasta la cuestión irlandesa, no nos enseñarían nada equivalente a lo que en términos de teoría nos ofrecen sus análisis de formaciones sociales concretas como Inglaterra, Francia o Alemania.

Esta explicación, en el caso de que fuera reconocida como tal, es una tontería que hace muy poca justicia al estilo de trabajo de Marx. Utilizada por quienes rechazan *a priori* la existencia de fuertes tensiones internas en su pensamiento acaban fragmentándolo en un extraño ser bifronte que hace ciencia a la mañana y escribe liviandades a la tarde. Basta comparar sus escritos periodísticos sobre Irlanda, por ejemplo, con las muchas páginas dedicadas a la acumulación originaria del capital en su obra teórica más relevante para advertir hasta dónde existe entre ambos textos una alimentación recíproca. Lo cual, como se comprende, es un proceso lógico, natural e inevitable que funda el rechazo de cualquier distinción o jerarquización de corte althusseriano de sus textos.

¿El desconocimiento del historiador?

He aquí otra de las razones aducidas con mayor frecuencia, aunque en realidad más que una explicación constituye simplemente una constatación de hecho al servicio de un intento justificatorio. “En descargo de Marx –recuerda Maximilien Rubel comentando su texto antibolivariano– podría decirse que en los momentos en que escribió su artículo la historia de las luchas liberadoras de los países de América Latina estaban aún insuficientemente exploradas” (Rubel, 1968, pp. 24-29). Nadie puede negar que el conocimiento por parte de Europa de la

Guerra de Independencia era limitado y que la información al alcance de Marx lo era aún más. Sin embargo, un argumento que intente fundarse sobre la limitación de las fuentes historiográficas solo es parcialmente válido porque deja de lado el problema más importante *del modo* en que tales fuentes son utilizadas. En cierto modo la permanente renovación y avance de los estudios históricos coloca siempre a un investigador en la incómoda situación de “desconocer” informaciones. Es más, prolongando el razonamiento sobre la contradictoria relación entre conocimiento y verdad histórica podríamos llegar a la conclusión –que no corresponde discutir aquí– de que la historia, como “secuela de los hechos a narrar”, es de algún modo una tarea imposible. Pero no creo que resulte de utilidad alguna introducir aquí este reconocimiento de validez más general que nos coloca fuera de la sustancia del problema que estamos abordando.

La rigurosidad extrema, el enfermizo exceso de celo, la insaciable capacidad de lectura y de reflexión de Marx, que sigue provocando en nosotros admiración, respeto y ¿por qué no? mucho de envidia, nos lleva a rechazar cualquier privilegiamiento de la ignorancia para explicar las razones de sus juicios. Para encarar el estudio de los diversos temas que despertaron su interés, Marx consultó una imponente cantidad de materiales en los más diversos idiomas que le permitieron disponer de una información excepcional para su época. Véase, por ejemplo, el exuberante listado de obras que consultó para escribir sus ensayos sobre España, o el referido al estudio que en los años setenta efectuó sobre las formas comunitarias en Asia, África y América; de su lectura se deduce un escrupuloso trabajo de búsqueda, que no condice con la gratuita y superficial atribución a “desconocimientos” su facciosa valoración de Bolívar. Pero aun admitiendo que todo pudiera deberse a informaciones insuficientes, insisto en que esta razón no tiene validez explicativa. Porque o bien se demuestra que las informaciones de que disponía eran unívocamente negativas, y Marx fue un acrítico pero comprensible deudor, o bien se reconoce que era contradictoria y el argumento deja de tener validez. Y lo que sorprende es que disponiendo Marx de fuentes que evaluaban de manera contradictoria el papel desempeñado por Bolívar, hubiera aceptado plenamente los juicios de

dos de sus enemigos declarados como eran Hippiusley y Ducudray, en lugar de los más favorables de Miller. Todo lo cual constituye una prueba más de que la actitud de Marx hacia lo latinoamericano era *previa* a la lectura de los textos en los que se basó para redactar su panfleto. Y porque su juicio era desmedido e injusto el redactor de la enciclopedia para la cual lo escribió aceptó a regañadientes publicarlo y solo por el respeto que Marx le inspiraba.

¿Las limitaciones del metodólogo?

Quizás sea esta la objeción de mayor peso, aunque pienso que antes que a Marx habría que aplicarla a esa construcción teórica que arranca de él pero se constituye como sistema luego de su muerte, hacia fines de siglo. Si el marxismo enfatizó la supuesta división de la realidad en “base” y “superestructura” –división que indudablemente está en Marx, pero que tiene connotaciones distintas y sostuvo que las formaciones sociales solo podían ser analizadas arrancando de la infraestructura, es lógico pensar que este método era de difícil aplicación a sociedades cuya estructuración de clase en el caso de existir era gelatinosa, y cuya organización giraba en torno al poder omnímodo del Estado nacional o de los poderes regionales. Sin embargo, si analizamos desde nuestra perspectiva los escritos de Marx sobre España, o sobre Rusia, nos sorprenderá observar que sus razonamientos parecen adoptar un camino inverso al previsible, y es precisamente este hecho el que aún provoca en muchos marxistas perplejidad y desconcierto. Como recuerda Sacristán al analizar sus trabajos sobre España, el método de Marx, notablemente evidenciado en sus textos “políticos”, es

[...] proceder en la explicación de un fenómeno político de tal modo que el análisis agota todas las instancias sobreestructurales antes de apelar a las instancias económico-sociales fundamentales. Así se evita que estas se conviertan en *Dei ex machina* desprovistas de adecuada función heurística. Esa regla supone un principio epistemológico que podría formularse así: el orden del análisis en la investigación es inverso del orden de fundamentación real admitido por el método (Sacristán, 1970, p. 14).

Y es esto lo que afirma precisamente Marx cuando en *El Capital* (1980, p. 453, c. 13 n. 89) observa que aun cuando sea más fácil hallar mediante un análisis el contenido, “el núcleo terrenal de las brumosas apariencias de la religión, [...] el único método materialista, y por consiguiente científico”, es adoptar el camino inverso que permita a partir del análisis de las condiciones reales de la vida desarrollar las formas divinizadas que les corresponden.

¿El eurocentrismo?

La última explicación del soslayamiento de Marx apela al socorrido argumento del supuesto desprecio “eurocéntrico”. Si dejamos de lado esa noción pedestre del concepto que se funda en la idea de una ontológica “ininteligibilidad” del mundo no europeo por la cultura occidental –idea esta profundamente arraigada en América Latina, en cuanto mundo de naciones aún en búsqueda de una identidad propia siempre evanescente e indeterminada– nos queda de todas maneras la fundamentación que el concepto recibe por parte de quienes, colocados en una perspectiva distante de la romántica-nacionalista que la visión de eurocentrismo conlleva, enfatizan el hecho indiscutible de un Marx pensador de su tiempo y poseído, como es lógico, de una creencia nunca puesta en cuestión en el progreso, en la necesidad del dominio del hombre sobre la naturaleza, en la revalorización de la tecnología productiva, y en una laicización de la visión judeocristiana de la historia. A partir de este basamento cultural, definido como un típico “paradigma eurocéntrico”, Marx habría construido un sistema categorial basado en las determinantes contradicciones de clase que debía necesariamente excluir aquellas realidades que escapaban al modelo. La contradicción subyacente entre un modelo teórico-abstracto y una realidad concreta irreductible a sus parámetros esenciales explicaría, por tanto, la exclusión de América. Marx no podía ver detrás del caos, del azar y de la irracionalidad, el proceso de devenir naciones de los pueblos latinoamericanos, porque su perspectiva capitalístico-céntrica se lo vedaba. Una construcción teórica como la suya, basada en la modalidad particular que adquirió la relación nación-Estado en Europa, determinaba necesariamente una concepción de la

política, del Estado, de las clases, y más en general del curso histórico de los procesos que no encontraba réplica cabal en América Latina.

Actitud política desviante

Confieso que esta explicación me resulta insatisfactoria por diversas razones, la principal es la de que acaba por convertir a Marx en un pensador esclavo de su teoría y a esta en un sistema cerrado e impermeable a la irrupción de la historia. Creo encontrar en Marx fuertes descentramientos de sus hipótesis que no podrían ser entendidas y evaluadas en su real significación si aceptáramos tal explicación. Cito solamente algunos casos:

- a. el viraje estratégico de los años setenta en torno al privilegiamiento de la independencia de Irlanda como elemento motriz de la revolución en Inglaterra;
- b. el rechazo explícito en los años setenta de la idea de un camino unilineal de la historia basado en la expansión capitalista y de la reducción de su teoría a una filosofía de la historia omnicompreensiva;
- c. el reconocimiento de la potencialidad de la comuna agraria como vía no capitalista para el tránsito a una sociedad socialista;
- d. el privilegiamiento de la *autonomía de la política* en sus análisis concretos, privilegiamiento que impregna fuertemente todos sus escritos políticos desde los años cincuenta.

Pienso que cualquier estudio que se haga sobre su obra debe necesariamente ser capaz de integrar tales perspectivas que parecen contradecir una lectura en clave sistémica de tal obra.

Es debido a esta y otras razones por las que creo encontrar en la diatriba de Marx contra Bolívar elementos para fundar una interpretación que privilegie, en cambio, la presencia en sus reflexiones de una previa y prejuiciosa *actitud política* desviante de su mirada. La caracterización de Bolívar como delator, oportunista, incapaz, mal estratega militar, autoritario y dictador, y su identificación con el haitiano Soulouque,

encontraba luego el tercero y verdadero término de comparación en el denostado Luis Bonaparte contra cuyo régimen Marx desplegó toda su capacidad de análisis teórico y denuncia política, y todas sus energías de combatiente.

El rechazo del bonapartismo como obstáculo esencial para el triunfo de la democracia europea, el temor por las consecuencias políticas de la apertura hacia América de Napoleón III y la identificación de Bolívar como una forma burda de dictador bonapartista, fueron los parámetros sobre los que Marx construyó una perspectiva de análisis que unió a la hostilidad política una irreductible hostilidad personal. Este cabal prejuicio político pudo operar como un reactivador en su pensamiento de ciertos aromas ideológicos que, como aquella idea hegeliana de los “pueblos sin historia”, constituyeron dimensiones nunca extirpadas de su mirada del mundo. Y es indudable que tal idea subyace en su caracterización del proceso latinoamericano, aunque nunca –como en otros casos– haya sido claramente expresada; es indudable que más por lo no dicho que por lo dicho podemos descubrir en Marx la consideración de los pueblos de la América hispana como conglomerados humanos carentes de potencialidad propia y, podríamos decir, de esa masa “crítica” siempre necesaria para la constitución de una nación legitimada en sus derechos de existencia.

Paralelamente con la resurrección positiva de esta idea hegeliana el síndrome bonapartista hace aflorar también con fuerza su viejo rechazo juvenil al postulado de Hegel que coloca al Estado como instancia productora de la sociedad civil. Si el supuesto era la inexistencia de la nación, Marx no podía visualizar de otra forma que como presencia omnímoda y no racional –también en sentido hegeliano– del Estado sobre los esbozos de sociedad civil los procesos en curso en América Latina desde las guerras de Independencia, procesos en los que el Estado cumplía indudablemente un papel decisivo en la modelización de la sociedad. Marx no logró ver en ellos la presencia de una lucha de clases definitiva de su “movimiento real” y por lo tanto fundante de su sistematización lógico-histórica. A partir de lo cual no pudo caracterizar en su personalidad propia, en su sustantividad y autonomía una realidad que se le presentaba en estado magmático.

La revolución como separadora de las aguas

Las condiciones de constitución de los Estados latinoamericanos y las primeras etapas de su desarrollo independiente eran tan excéntricas de los postulados de Marx respecto de la relación entre Estado y sociedad civil que solo podían ser descubiertas en su positividad si Marx hubiera empleado frente a ellas un tipo de razonamiento como el que utilizó para el caso de España o del asiaticismo ruso-mongol, pero en la medida en que las consideró como la potenciación sin contrapartida del bonapartismo y de la reacción europea, el resultado fue su soslayamiento. Es por esto que me siento inclinado a pensar que América Latina no aparece en Marx desde una perspectiva “autónoma” no porque la modalidad particular de la relación nación-Estado desvíe su mirada, ni porque su concepción de la política y del Estado excluya la admisión de lo diverso, ni tampoco porque la perspectiva desde la cual analiza los procesos lo conduzca a no poder comprender aquellas sociedades ajenas a las virtualidades explicativas de su método. Ninguna de estas consideraciones, por más presentes que estén en Marx y que influyan sobre la manera de situarse frente a la realidad, me parecen suficientes por sí mismas para explicar el fenómeno. Todas ellas, curiosamente, menosprecian la perspectiva política desde la cual Marx analiza el contexto internacional, al mismo tiempo que critican la supuesta ausencia en él de una admisión de la “autonomía” de lo político como consecuencia de la rigidez de su método interpretativo. No eran esquemas teóricos definidos, sino más bien *opciones estratégicas* consideradas como favorables a la revolución, lo que llevaba a Marx a privilegiar campos o a jerarquizar fuerzas. La matriz de su pensamiento no era por tanto el reconocimiento indiscutido del carácter progresivo del desarrollo capitalista, si no la posibilidad que este abría para la revolución. Es la revolución el sitio desde el cual se caracteriza la “modernidad” o “atraso” de los movimientos de lo real. Y porque esto es así, la bendición o maldición marxiana cae de manera aparentemente caprichosa sobre los hechos. Aun aceptando el carácter “progresivo” del capitalismo, es la Inglaterra “moderna” la que resulta denostada por Marx a causa de su entendimiento con el baluarte reaccionario del zarismo. El contexto internacional no puede ser analizado,

en consecuencia, única y exclusivamente a partir de la confianza –presente en Marx– del determinismo del desarrollo de las fuerzas productivas. Requiere de otras formas de aproximación que permitan visualizar aquellas fuerzas que, puestas en movimiento por la dinámica avasalladora del capital, tiendan a destruir todo lo que impide el libre desenvolvimiento de los impulsos de la sociedad civil.

Porque el desarrollo del modo capitalista de producción sucede sobre un mundo profundamente diverso y diferenciado, tratar de mostrar y de mutar la proteiforme realidad de este obliga a dejar de lado cualquier pretensión de unificarlo de manera abstracta y formal y abrirse a una perspectiva micrológica y fragmentaria.

En la enumeración material de *lo que es* verdaderamente está encerrada la posibilidad de aferrar la realidad histórica concreta para potenciar una práctica transformadora. *Es desde la política*, desde la admisión de la diversidad de lo real, desde la presentación de los elementos contiguos de la historia social de su tiempo, como Marx intenta fundar una lectura que descubra en los intersticios de las sociedades las fisuras por donde se filtre la dinámica revolucionaria de la sociedad civil. Tal es la razón de por qué sus análisis de “casos” nacionales no parecen obedecer a “procesos globales”, “mediaciones” o “totalizaciones” que otorguen un sentido único, un orden de regularidad, a sus movimientos. Por cuanto no existe en él una teoría sustantiva de la “cuestión nacional”, los momentos nacionales son solo variables de una política orientada a destruir todo aquello que bloquea el desarrollo del progreso, concepto este en el que Marx siempre incluye al movimiento social que pugna por la transformación y la conquista de la democracia. En última instancia, las naciones que realmente interesan a Marx son las que, desde *su* perspectiva, pueden desempeñar tal función histórica.

Como América Latina fue por él considerada desde la perspectiva de su real o imaginaria función de freno de la revolución española, o como Hinterland de la expansión bonapartista, su mirada estuvo fuertemente refractada por un juicio político adverso; procedimiento que se torna muy evidente e irritante en su escrito sobre Bolívar. El hecho de que a partir del reconocimiento de una perspectiva basada en lo que califiqué de prejuicio político podamos rastrear luego hasta dónde tal prejuicio

se alimentó de aromas ideológicos, de concepciones teóricas y de ideas adquiridas en su formación ideológica y cultural, no invalida la necesidad de privilegiar una dirección de búsqueda más acorde con el sentido propio de la obra de Marx.

La compleja relación entre presencias y ausencias de determinadas perspectivas en el tratamiento de realidades de algún modo aproximables –la noción misma del “mercado mundial” sienta las bases para tal aproximación y las condiciones de existencia de una “historia mundial”– no debe ser resuelta apelando a categorizaciones que condicionen la obra de Marx en un sentido general. Y tal es el riesgo que conlleva la aplicación a su pensamiento de una noción general y confusa como la de europeísmo. Una lectura *contextual* como la que he intentado hacer sobre este tema instaura la posibilidad de que sus textos puedan iluminarse mutuamente, mostrando las fisuras e intersticios que grafican la presencia a diferencia de lo que siempre se pensó –de un pensamiento fragmentario, refractario a un sistema definido y congelado de coordenadas. Es verdad que existen en el mismo Marx fuertes elementos para concebirlo como un genial creador de sistemas; pero visto de ese modo terminaría siendo un epígono de la civilización burguesa, el constructor de una nueva teoría afirmativa del mundo, y no, como quiso ser, el instrumento de una teoría crítica. Si como puede probarse Marx pareciera ser europeísta en un texto al tiempo que resultaría arbitrario designarlo como tal en otro, la explicación debe ser buscada fuera de esta noción y de la ciega fe en el progreso que la alimenta. Marx, es cierto, se propuso descubrir la “ley económica que preside el movimiento de la sociedad moderna”, y a partir de ella explicar el *continuum* de la historia como “historia” de los opresores, como progreso en apariencia automático. Pero el programa científico instalaba este momento cognoscitivo en el interior de una radical indagación que permitiera develar en la contradictoriedad del “movimiento real” las fuerzas que apuntaban a la destrucción de la sociedad burguesa, o sea revelar el sustancial *discontinuum* que corroe el proceso histórico. Utilizando una aguda observación de Benjamin (2008), se puede afirmar que el concepto de progreso cumple en Marx la función crítica de dirigir la atención de los hombres a los movimientos retrógrados de la historia, a todo aquello que amenaza hacer estallar la

continuidad histórica reificada en las formas de la conciencia burguesa. Contra la idea “marxista” de que los destinos debían cumplirse [*Que les destinées s’accomplissent!* escribía Engels al revolucionario ruso Danielson recordándole la inevitabilidad del progreso histórico (Marx, Danielson y Engels, 1981)] Marx defendía la necesidad y la posibilidad de evitarlos.

La sustitución del movimiento real por un falso héroe

La descalificación de Bolívar tenía consecuencias que Marx no sorteó y de las que, en realidad, jamás tuvo conciencia. El resultado fue la incompreensión del movimiento latinoamericano en su autonomía y positividad propia. Dejándose llevar por su odio al autoritarismo bolivariano, visto como una dictadura personal y no, como quizás fue, una dictadura “educativa” impuesta de manera coercitiva a masas que se pensaba inmaduras para una sociedad democrática, Marx dejó de considerar aquellos aspectos de la realidad que su propio método lo condujo a explorar en otros fenómenos sociales que analizó: la dinámica real de las fuerzas sociales, aquellos movimientos más orgánicos de la sociedad que el tumultuoso ocurrir de los hechos ocultaban detrás de la superficie. Es por esto que nos sorprende que no haya prestado atención alguna a las referencias que en algunas de las obras que consultó se hacen sobre la actitud de los distintos sectores sociales hispanoamericanos ante la guerra de Independencia; las rebeliones campesinas o rurales contra las élites criollas que dirigieron la revolución; la endeblez de las apoyaturas políticas de dichas élites entre los sectores populares de la población, y más en particular entre los negros y los indios, quienes en muchos casos sostuvieron la causa de los españoles; el alcance de la abolición del pongo y de la mita; la distinta característica de las guerras de independencia en las regiones del sur, donde las élites urbanas habían logrado mantener el control del proceso evitando el peligro de una abierta confrontación entre pobres y ricos, y en México, donde la revolución comenzó siendo una rebelión generalizada de campesinos e indígenas.

Marx no comprendió que si el movimiento independizador estaba enfrentado a tan complejas y peligrosas alternativas, en un momento de

clausura de la etapa revolucionaria en Europa y de plena expansión de la restauración conservadora, la *forma* bonapartista y autoritaria del proyecto bolivariano no expresaba simplemente, como creyó, las características personales de un individuo, sino la debilidad de un grupo social avanzado que en un contexto internacional y continental contrarrevolucionario solo pudo proyectar la construcción de una gran nación moderna a partir de la presencia de un Estado fuerte, legitimado por un estamento profesional e intelectual que por sus propias virtudes fuera capaz de conformar una opinión pública favorable al sistema, y por un ejército dispuesto a sofocar el constante impulso subversivo y fragmentador de las masas populares y de los poderes regionales. Por todo esto es posible afirmar que, dejando a un lado lo que constituía la *forma mentis* de su modo de abordar los procesos sociales, Marx sustantivó en la persona de Bolívar lo que de hecho se negó a ver en la realidad de Hispanoamérica: las fuerzas sociales que conformaban la trama de la historia. De modo idealista, reproduciendo un mecanismo que tan brillantemente criticara en Víctor Hugo, el movimiento real fue sustituido por las desventuras de un falso héroe.

La presencia obnubilante de los fenómenos del populismo que caracterizan la historia de los países americanos en el siglo XX llevó curiosamente a cuestionar como formas de “eurocentrismo” la resistencia a las modalidades bonapartistas y autoritarias que signan nuestra vida nacional. El resultado fue una fragmentación cada vez más acentuada del pensamiento de izquierda, dividido entre una aceptación del autoritarismo como costo ineludible de todo proceso de socialización de las masas, y un liberalismo aristocratizante como único resguardo posible de toda sociedad futura, aun al precio de enajenarse el apoyo de las masas. Aceptar la calificación de eurocéntrico implica en nuestro caso soslayar el filón democrático, nacional y popular que representa una parte inseparable del pensamiento de Marx. Si es innegable que el proceso de configuración de las naciones latinoamericanas se realizó en gran medida a espaldas y en contra de la voluntad de las masas populares, si pertenece más bien a la historia de los vencedores antes que a la de los vencidos, cuestionar la idea cara a la Segunda y a la Tercera Internacional de la progresividad en sí del desarrollo de las fuerzas productivas y de las formaciones estatales, significa de hecho reencontrarse con ese filón democrático y popular del marxismo

para encarar un nuevo modo de apropiación del pasado. Problematizar las razones de la resistencia de Marx a incorporar a sus reflexiones la realidad del devenir Estado de las formaciones sociales latinoamericanas no es, por esto, un mero problema historiográfico o un estéril ejercicio de marxología, sino una de las múltiples formas que puede, y yo diría más bien debe, adoptar el marxismo para cuestionarse a sí mismo.

Los puntos límites como puntos de partida

Estas son las razones por las que creo que es un camino inconducente atribuir a un supuesto “europeísmo” de Marx su paradójico soslayamiento de la realidad latinoamericana. Inconducente, porque clausura un nudo problemático que solo a condición de quedar *abierto* libera las capacidades críticas del pensamiento de Marx para que puedan ser utilizadas en la construcción de una inédita capacidad de representar lo real, de una nueva racionalidad que nos permita leer aquello que, como recordaba Hofmannsthal, “jamás fue escrito”.

Únicamente si la investigación marxista avanza a contrapelo en la historia puede cuestionar un patrimonio cultural que reclama siempre el momento destructivo, para que la memoria de los sin nombre atraviese una historia que en la conciencia burguesa es siempre el cortejo triunfal de los vencedores. Es en los puntos límites de su pensamiento donde podemos encontrar todo aquello que Marx aún nos sigue diciendo. Pero esta tarea es posible solo porque siendo un pensador que alcanzó una aguda conciencia de la crisis fue capaz de leer en el libro de la vida la pluralidad de las historias que fragmentan un mundo que se propuso destruir, para que la posibilidad del futuro pudiera abrirse paso.

Bibliografía

- Aricó, J. (1980). Marx y América Latina. Lima: CEDEP.
Aricó, J. (1982). Marx y América Latina, Segunda edición. México: Alianza.

Benjamin, W. (2008). Tesis sobre la historia y otros fragmentos. México: UACM; Ítaca. [Trad. Bolívar Echeverría].

García Cantú, G. (1969). El socialismo en México. México: Era.

Marx, K. (1980). El Capital, T. 1, Vol. 2. México: Siglo XXI.

Marx, K.; Danielson, N. y Engels, F. (1981). Correspondencia (1868-1895). México: Siglo XXI.

Marx, K. y Engels, F. (1968). Acerca del colonialismo (artículos y cartas). Moscú: El Progreso.

Marx, K. y Engels, F. (1975). Materiales para la historia de América Latina. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente N° 30.

Marx, K. y Engels, F. (1980). Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 90.

Monjarás Ruiz, J. (1983, mayo-junio). Marx y México. Nueva Sociedad, 66.

Rubel, M. (1968, diciembre). Avant-Propos a Bolívar y Ponte. Cahiers de Marxologie, 2(12), 24-29.

Sacristán, M. (1970). Prólogo. En C. Marx y F. Engels, Revolución en España. Barcelona: Ariel.

Democracia y socialismo en América Latina*

Lo que voy a decir, lo que voy a intentar presentar aquí no es, por supuesto, una ponencia. Será simplemente una mera conversación en la que trataré de tomar algunos temas más o menos deshilvanadamente. El resto de los compañeros cubrirán otros temas más referidos a lo que estrictamente se quería plantear.

Lo fundamental es que de este conjunto de ideas o de sugerencias que surjan aquí, de la conversación, tratemos de organizar una discusión sobre, quizás el tema más arduo, más difícil de una discusión sobre los caminos de la democracia en América Latina. Porque en el supuesto de que en alguno de nosotros existiera algo de claridad o de seguridad o de convicción sobre las posibilidades más o menos concretas, a un plazo más o menos visualizable, de abrir un proceso más o menos efectivo de democratización, o por lo menos de instauración de sistemas democráticos más o menos formales en lo institucional, creo que si alguna idea o esperanza tenemos de este tipo, que si además le sumamos a este tema de la democratización la idea de socialismo, esas esperanzas serían mucho más evanescentes aún. Y serían mucho más evanescentes porque en América Latina, aun cuando ha existido una dimensión socialista y ha existido un ideal socialista, y han existido organizaciones socialistas (tomándolas en un sentido amplio), organizaciones que vienen prácticamente desde fines

* Extraído de Aricó, J. (1984). Democracia y socialismo en América Latina. En *Caminos de la democracia en América Latina*. Madrid: Fundación P. Iglesias.

del siglo pasado, el socialismo no aparece como una corriente política y organizativa, ideológica y estratégica con la suficiente densidad nacional y continental como para mostrarse como una alternativa concreta. Esto no es tan exactamente así como lo planteo, porque hubo alternativas que se jugaron, entre otras la alternativa de Chile, que yo creo que ha sido bastante importante para nuestro continente, pero que ha sido mucho más importante –no quiero decir en qué sentido, si negativo o positivo– para el socialismo europeo; porque muchas actitudes y comportamientos del socialismo europeo, hoy día, están dictados por la experiencia chilena, por los resultados de esa experiencia.

Este sería un tema de conversación de por sí. Hasta qué punto el privilegiamiento de la temática institucional no deriva solamente de todo un sistema de reconversión teórica, de reexamen teórico, sino también del profundo temor a la capacidad de resistencia de las sociedades y a la capacidad de acción de los sectores represivos, reaccionarios, conservadores, oligárquicos, burgueses o lo que sea, sobre sistemas políticos que apenas amenazan con la instalación de “democracias progresivas”; vale decir, de democracias en un proceso de transformación que vislumbra la posibilidad del socialismo.

El hecho de que esta realidad socialista en América Latina recorriera un camino sinuoso, que no fuera un camino que acompañaba, que era simultáneo y que estaba muy vinculado al proceso de formación del movimiento obrero, el hecho de que, a diferencia de Europa, [la] formación y expansión del movimiento obrero no siempre coincidieran con el proceso de desarrollo, formación y expansión del movimiento socialista, el hecho de que fueran dos vías paralelas que a veces se juntaban pero en la mayor parte de las veces estaban separadas, plantea un problema: plantea el problema de la posibilidad del socialismo en América Latina.

En el caso de mis estudios personales, yo estoy más instalado en el reexamen de cómo fue esa experiencia pasada. En el caso de otros compañeros aquí presentes, están más instalados en el estudio de cuál es la situación hoy.

Para examinar este problema de las dificultades del socialismo, entendido como una dimensión del propio proceso de democratización radical de la sociedad, para entender esta situación, creo que sería muy

difícil permanecer solamente en un plano de generalidad, de una generalidad que deriva de esta unidad de análisis particular que tomamos, que es América Latina. Creo que es muy difícil considerar América Latina como un todo. Creo que América Latina aparece como una unidad por su origen histórico, por una cantidad de cosas que se pueden rastrear en el pasado, pero aparece como una unidad porque hay un elemento externo a esta propia extensión continental, que es el imperialismo norteamericano, al que el conjunto de los latinoamericanos, de una manera u otra, consideran como el enemigo [...] expresión esta acción frente a un enemigo que se visualiza –y se visualiza de una manera sorprendente para los europeos, por ejemplo– como el enemigo común.

El hecho de que el imperialismo yanqui se visualice como un enemigo común es el que crea el problema de la identificación de amigos y enemigos en el sistema de bloques mundial, tema que ya se estudió y que merece, sin duda, una ampliación, una discusión que, en mi opinión, no fue hecha suficientemente: por razones técnicas o por escasa decisión del conjunto de los participantes, entre los que creo encontrar opiniones distintas de las que sustentaron los expositores.

Si nosotros rechazamos la idea de un continente único y admitimos una profunda diversidad nacional, es evidente que el problema del socialismo se disgrega y comienza a ser el problema de las vías o de las posibilidades del socialismo en cada uno de los países determinados. Y en ese sentido las diferencias son también bastante radicales.

La exposición que yo quería hacer ante ustedes, y que ahora se modifica, era sobre las posibilidades de socialismo en Argentina. Pero, evidentemente, no puedo reflexionar en el mismo sentido sobre lo que ocurre en otros lugares. Por eso, entonces, solamente haré algunas consideraciones generales.

Aunque no podemos decir que no hayan existido formaciones socialistas densas y consistentes, lo cierto es que excepto en el caso particular de Chile (en los otros lugares todos los fenómenos son más espurios o más débiles), el caso de Chile antes, el caso de Perú hoy, donde hay una franja de izquierda que se reconoce como socialista o marxista, que llegó a sacar [por] caso el 30% de los votos en las últimas elecciones peruanas, excepto en estos casos, es muy difícil encontrar fuertes concentraciones

de izquierda. Pero, de todas maneras, un pensamiento de izquierda se elaboró, un pensamiento socialista se elaboró, y ese pensamiento socialista fijó las categorías esenciales que configuraron el sistema de pensamiento de la izquierda sobre la realidad latinoamericana.

Esas categorías esenciales derivan, no tanto de las tradiciones socialistas que pudieron existir en países como Chile o como Argentina o como Uruguay, sino fundamentalmente en el proceso de expansión del leninismo en América Latina. Y este es otro problema que nos plantea otra contradicción: aun cuando se desarrollaron escasamente las formaciones comunistas en América [...] Internacional para interpretar o analizar a los pueblos dependientes y coloniales, este conjunto de pensamientos que estaban en la Internacional, que tomaron los partidos comunistas, que copiaron, plagieron o adaptaron son los suficientes recaudos, configuraron luego el conjunto de categorías esenciales de la izquierda latinoamericana y, de un modo u otro, por afirmación o por negación, esta izquierda latinoamericana se mueve dentro de un espectro leninista.

Por ello, entonces, esta suerte de crítica del leninismo en Europa, como un elemento fundamental a superar para la recomposición de una cultura de izquierda y de un pensamiento de izquierda en Europa, en el caso de América Latina presenta más problemas. Y presenta más problemas porque esta contradicción entre la baja consistencia o escasa persistencia de las organizaciones comunistas y la constitución de un pensamiento, un mundo categorial que respondía a sus concepciones, esta contradicción está mostrando que existía algo en la propia naturaleza de las cosas, que existía algo en América Latina que hacía que estos conceptos leninistas dieran cuenta de ciertos fenómenos latinoamericanos. Por lo que me atrevería a decir una suerte de *boutade*: el leninismo se expandió en América Latina porque América Latina es un continente leninista.

Este es un tema de discusión: ¿por qué es un continente leninista? Porque me parece que todo el sistema histórico de configuración de estas sociedades, que surgieron más como disgregación del virreinato, la constitución de pequeñas nacionalidades definidas no como nacionalidades, porque no se configuraron así, sino como ciertas áreas, ciertos espacios económicos, políticos y sociales en torno a ciudades que

montaron los españoles en América Latina, dio lugar a un proceso donde los Estados configuraron las sociedades. Lo digo así, quizás de manera demasiado rotunda. El proceso no fue exactamente así pero esa fue por lo menos la línea de tendencia y, por tanto, la constitución de sociedades nacionales recorrió un camino diferente del de Europa y los Estados nacionales en América Latina fueron fundamentalmente Estados que constituyeron naciones.

Si esto es así, la dimensión estatal fue siempre una dimensión extraordinariamente fuerte en América Latina, y el mérito que tenía el leninismo frente a las concepciones socialistas anteriores derivaba del hecho de que privilegiaba el problema del poder; con todas sus limitaciones, por lo menos planteaba la posibilidad [...].

Y el tema del poder fue tematizado, como tal, por los partidos comunistas. Y es esa tematización la que penetra luego, poco tiempo después, en una de las grandes discusiones que marcaron cierto norte de todas las discusiones posteriores que se hicieron sobre realidad, teoría, características de América Latina y demás. Es el debate entre apristas y marxistas, entre Haya de la Torre y Mariátegui. Este es el debate fundacional de la teoría política de este siglo en América Latina o de las temáticas políticas de este siglo en América Latina.

En esta discusión, frente a un Mariátegui democrático-pluralista, que pensaba en la conformación de un movimiento nacional basado en la recuperación y en la participación decisiva del indígena, que en las categorías de él tiendo a interpretar en el sentido de que reivindicaba al indígena como el obrero del Perú, frente a eso aparece una concepción homogénea, absolutamente estructurada que persigue algo que es semejante a lo que me atrevería a definir como un “socialismo estatalista”, como un “socialismo de Estado”. En cierto sentido, creo que esta es la concepción de Haya de la Torre; que Haya de la Torre fue el primer leninista de dimensión continental en América Latina.

Si interpretamos las cosas de esta manera sorprendente, de esta manera que cambia los cánones con que se ha interpretado toda esta historia, se modifica totalmente la perspectiva de análisis.

Observamos que la idea de la constitución de un bloque de cuatro clases, la idea de la conquista del aparato estatal, la idea —a partir de la

conquista del aparato estatal— de la introducción del conjunto de reformas que son necesarias para constituir un socialismo nacional, en condiciones de atraso y sin una presencia decisiva de la clase trabajadora pero sí con una presencia decisiva de un partido y de un líder —de ese partido, digo—, este era el esquema leninista. Y en otros lugares, fundamentalmente en Asia, este esquema aparece absolutamente perfecto. Y cuando luego de las elaboraciones del XX Congreso surge en el interior del movimiento obrero internacional —es decir, en el movimiento comunista internacional— la tematización de las democracias nacionales, el perfil que se da de esas democracias nacionales responde exactamente a lo que había planteado Haya de la Torre, allá por el año 1929, y concretado en el año 1934.

Esto creo que constituye el horizonte mental del socialismo [...] las características que fijaba la Internacional o las que quería fijar Haya. Toda esta discusión, luego, entre socialistas, marxistas, comunistas y demás, es una discusión interna a este mundo categorial, sorprendentemente perfilado de una manera tan homogénea por un hombre al que toda su historia política posterior nos llevó a denostar, sin entender suficientemente la significación que pudo haber tenido en aquella época.

Pero lo que quiero decir es que la cultura de izquierda latinoamericana se configuró en torno a esos parámetros. Y yo quiero decirles que esos parámetros siguen siendo hoy los que configuran la cultura de izquierda de América Latina. Pero entonces, si esta cultura de izquierda, perfilada de esta manera, es fundamentalmente un socialismo de Estado, y si vemos que otra de las particularidades de América Latina es la imposibilidad de recorrer una suerte de camino histórico que podía hacer que estas concepciones pudieran concretarse y pudieran instrumentalizarse y dar lugar a cierto tipo de formaciones económico-sociales con cierto orden político estable; si estamos cuestionando la idea de un camino propio de América Latina que recorra, en un tiempo más corto, las fases históricas que recorrió el mundo europeo; y si, a su vez, a esta dificultad se le suman los umbrales críticos que atraviesa el proceso de modernización de Europa, que hoy están expresados en una crisis de dimensiones gigantescas que pone en cuestión —como se decía aquí— no solamente su economía, sino un mundo de valores, un mundo de creencias, un

mundo de convicciones, no parece entonces muy difícil que, sin una descomposición de toda esta cultura política, sin una reconversión, re transformación de toda esta cultura política, pueda pensarse hoy un camino de democratización efectiva, en el sentido de un control social de las fuerzas de trabajo, que –para mí– es un poco una suerte de definición más amplia de lo que entiendo por socialismo. Es decir, me parece muy difícil que cosas de este tipo puedan operar si no producimos una transformación de esta cultura política.

El problema que se nos plantea es que un proceso de transformación de la cultura política no es simplemente un proceso de transformación de la ideología, sino que implica necesariamente un mundo de valores, de convicciones, de símbolos, creencias y demás, y esto, digo, me parece muy difícil. El problema que se plantea es: ¿cómo es posible crear esta nueva cultura política, sin la presencia de un orden político más o menos [...] nuevo de participación de las masas, pueda operar y pueda concretarse?

Con esto acabo de cerrar el círculo, acabo de decir que toda esta concepción estatalista socialista necesita reformularse; que para reformularse necesita un elevado grado de participación social que, a su vez, presupone un orden estable; orden estable que no puede ser conseguido por este tipo de característica de América Latina. Entonces, cuando en los razonamientos llegamos a un círculo sin salida, lo único que nos queda –si pensamos que para el hombre existen ciertas posibilidades, cierta ventura, ciertas esperanzas–, es romperlo por el lado de la voluntad.

Si admitimos como hipótesis la necesidad de un cuestionamiento de todo este sistema de conceptualización que hoy consideramos sobrepasado, que hoy debemos reconvertir sin saber claramente cómo lo debemos reconvertir, un cuestionamiento que nos permita pensar de nueva manera el socialismo, sobre la base de dos experiencias centrales: sobre la base de la crisis del capitalismo y sobre la base de la experiencia de la crisis del socialismo real –que ese es otro elemento–, ¿hasta qué punto una voluntad política puesta en el sentido de este reexamen crítico de todo un pasado y de estas evidencias que nos muestran la crisis capitalista –en la que nosotros estamos metidos– y la crisis socialista, puede dar lugar a procesos de reconversiones intelectuales, a procesos de

reagregaciones que coinciden con lo otro, con lo no integrable, con lo que todavía no tiene sentido o tuvo sentido y lo perdió, pero que aparece permanentemente en América Latina, que es esta dimensión de las luchas sociales que opera a modo de desestabilizador de los sistemas y que está también en la raíz de la crisis de estos sistemas, que no pueden configurar estructuras tales que puedan dar respuestas a esta conflictividad permanente de la sociedad latinoamericana?

En ese sentido hablo de voluntad y no de voluntarismo. Porque cuando estoy expresando el momento de voluntad, estoy expresando esa otra perspectiva que está dada por esta conflictualidad de masas, que es una característica distintiva de América Latina desde que la recordamos como tal.

Entonces, yo creo, la recomposición de esta cultura de izquierda pasa, sí, por un cuestionamiento del leninismo, por un cuestionamiento de los límites del leninismo. Pero digo que este cuestionamiento, en América Latina, tiene que partir del reconocimiento de lo que he llamado el leninismo de la sociedad [...] sistemas políticos estables. Y esta es una contradicción que nos lleva a pensar, entonces, los problemas del socialismo, o de la democratización radical, no simplemente como problemas de instauración de un orden institucional representativo parlamentario, sino que nos obliga a pensar en algo que va más allá. Porque esta debilidad de las instituciones, del tipo de instituciones que tuvimos en América Latina, no es simplemente un problema de la incapacidad para estructurar las masas en el interior de las instituciones, sino que deriva también de cierta formalidad de estas instituciones.

Yo creo que para superar esta discusión sobre formalidad institucional y acción real o tendencia a la disgregación real, debemos someter a crítica el propio problema de las instituciones. Por lo que yo diría: un socialismo democrático avanzado, pluralista, en América Latina, presupone también el análisis del sistema parlamentario, presupone también la discusión del sistema parlamentario, presupone también la discusión de todo el aparato institucional que en la sociedad capitalista ha permitido hacer, por lo menos, una sociedad de orden y que el conflicto sea interior a ese orden. Ese es un problema abierto.

Ahora, otro problema abierto es que sin una concepción fuerte de la democracia como una práctica difícil, como un sistema de acción sobre las cosas, que no desemboca en una sociedad ideal o en un momento institucional ideal; sin comprender que la democracia no constituye un punto de llegada sino el ejercicio permanente y difícil de un sistema de participación de la sociedad –y, por tanto, una práctica difícil–, sin todo esto no creo que podamos avanzar.

En ese sentido, pienso que el socialismo está inseparablemente unido con la democracia. No se puede pensar una sociedad nueva –es este, por lo menos, el ideal socialista–, sin una puesta en práctica de un sistema de participación creciente de la sociedad. No sé bajo qué instituciones. No me atrevería a cerrar la discusión en torno a la aceptación en sí de las instituciones; y yo creo que, allí, la diversidad de América Latina opera y tenemos que verlo. Pero lo que me interesa ver es cómo este ejercicio permanente y constante de la democracia aparece en aquellos lugares donde ciertas circunstancias, cierta necesidad de los procesos, han dado lugar a hechos que impiden la presencia de instituciones determinadas.

En ese sentido me preocupa, por ejemplo, una reflexión que [...] en Nicaragua inmediatamente después del triunfo. Este es un primer hecho que me sorprende. A esta altura, él considera que fue un error no haber hecho unas elecciones generales en Nicaragua. El segundo elemento que agrega es el que me preocupa: “porque de esa manera hubiéramos demostrado la aplastante mayoría del movimiento sandinista en Nicaragua”. Este es un elemento que me preocupa porque no es la presencia de una mayoría aplastante lo que debe condicionar o no la realización de elecciones.

Nada más.

Presentación y Nota biográfica en *El concepto de lo “político”: Teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de lo “político”, de Carl Schmitt**

Presentación

Más de un lector habrá de preguntarse por las razones que nos llevan a incluir en nuestra colección “El tiempo de la política” a un autor tan controvertido como Carl Schmitt. En tiempos como los presentes, habituados a trasladar a los debates ideológicos los métodos y las categorías de la guerra, pareciera ser una necesidad insoslayable justificar la presencia en una editorial democrática de quien es por lo general considerado como un pensador político nazi por su adhesión al partido nacionalsocialista y, esencialmente, por la justificación teórica que él dio a la práctica y a las instituciones del nazismo. En circunstancias semejantes es mucho menos probable que existan personas que piensen que la preocupación no tiene, en realidad, motivos valederos. El mismo hecho de que el tema se planteara en el Consejo editorial de Folios y que decidiéramos de común acuerdo la utilidad de una presentación que fuera a la vez expresión de motivos, da cuenta de una modalidad aun presente de la confrontación intelectual, de un –por así decirlo– “estilo” de debate que no por anacrónico e inaceptable debe ser soslayado. Quienes se sientan inclinados a receptar con sorpresa y hasta fastidio

* Extraído de Aricó, J. (1984). Presentación y Nota biográfica. En C. Schmitt, *El concepto de lo “político”. Teoría del partisano. Notas complementarias al concepto de lo “político”*. Buenos Aires: Folios. [Trad. E. Molina y Vedia, R. Crisafio].

lo que con apresuramiento querrán considerar como una tentativa de “recuperación” para la izquierda de alguien al que sus ideas excluye de tal operación, pensarán quizás que se trata de una explicable, pero no tan justificable, empresa comercial. Es posible también que encuentren en ella la evidencia nuevamente reiterada de la debilidad del progresismo laico, incapaz por naturaleza de sostener a ultranza una definición de fronteras que asigne a cada quien su papel y que no transforme a la “batalla de las ideas” en esa oscura noche donde todos los gatos resultan pardos. Para una visión tan reductivista y maniquea, la responsabilidad editorial debiera extenderse, quiéraselo o no, a los autores que publica, pero también a las perspectivas o puntos de vistas que estos sostienen en sus obras.

El lector deducirá por lo dicho que no compartimos esta concepción del trabajo editorial, el cual es, para nosotros, ante todo y por sobre todo 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 metódico de la “destrucción”, 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. Solo una actividad semejante nos permite 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. Solo así la interpretación puede abrirse a la historia y configurarse como saber crítico, cultura de la crisis o, en fin, cultura “crítica”.

Sin compartir, empero, una concepción que de manera soberbia se arroga el derecho de eximir a sus convicciones de las pruebas de realidad, no deberíamos incurrir en el error equivalente de negarnos a aceptar que es precisamente a través de la fragmentación de tales seguridades que el saber crítico se abre paso. La visión maniquea de la cultura como el campo de confrontación de saberes preconstituidos y condenados a aniquilarse mutuamente no es patrimonio exclusivo del pensamiento de derecha. Es también la concepción abrumadoramente

dominante en la izquierda. Basta leer ese texto emblemático de György Lukács (1959) sobre *El asalto a la razón* para advertir hasta qué extremos el cuestionamiento del sujeto y de su saber que irrumpe en el pensamiento occidental desde fines de siglo es reducido de manera estrecha y arbitraria a fenómeno expresivo de la decadencia burguesa y, como tal, albacea del nazismo. La crisis del saber positivista y más en general de la racionalidad clásica, que para mantener la pregonada adhesión a la obra de Marx debía ser considerada ante todo como crisis del sujeto en la historia, era degradada a fenómeno casi patológico de una filosofía condenada a ser irracionalista en virtud de la miseria cultural de un país que llegó tarde y mal a la condición burguesa. Arrancando del irracionalismo de Schelling para llegar a la sociología fascista de Carl Schmitt, Lukács se empeñaba en rastrear implacablemente la perversa continuidad de una ideología impugnadora de la idea del progreso.

Desde esta perspectiva lukacsiana, que fue y aun sigue siendo compartida por toda la cultura progresista de izquierda, la separación entre el sujeto y el mundo –constitutiva de una racionalidad a la que el “ocaso” de Occidente estaba sometiendo a una crítica devastadora– solo podía ser resuelta si se desandaba un camino sin salida y se reafirmaban las viejas certidumbres de la Ilustración. El marxismo, en definitiva, no indicaba la tentativa más radical de crítica de un mundo al que la crisis tornaba siempre más indecible, sino la consumación de las concepciones racionalistas que el cosmos burgués elevó a su máxima expresión. La necesidad de encarar de manera inédita el problema de la representación, de establecer una nueva relación con lo real, que constituía la razón de ser de la emergencia del pensamiento negativo, era soslayada porque de este solo se percibían sus efectos destructivos y nihilistas. Pero al identificar de manera ciega la *modernidad* con la *decadencia* se terminaba clausurando la posibilidad de asumir la construcción de otro modelo de racionalidad, de un saber de la crisis que se propusiera atravesar los territorios que la representación lineal de la lógica clásica había declarado intransitables. Desalojado del complejo y oscuro territorio donde se cruzaban dos épocas, Marx era desplazado violentamente hacia atrás, hacia un pasado desde el cual ya poco podía decirnos. La demoníaca voluntad puesta de manifiesto en su desconstrucción de la Economía Política

como verdadera “ciencia” del poder de su época, y que expresa el punto de máxima tensión, el umbral crítico que mantiene abierto el modelo allí precisamente donde tendía a cerrarse, no encuentra seguidores, sino apenas epígonos.

Acaso resulte un tanto aventurado señalar a Carl Schmitt –ese no-nagenario testarudo que aun hoy se sigue considerando el único y verdadero discípulo de Weber– como uno de los “proseguidores” de Marx. Admítasenos esta paradoja que se propone alcanzar algo más que un efecto provocativo. Como crítico “de derecha” de la sociedad burguesa Schmitt es un pensador reaccionario que considera a las conquistas iluministas como errores gravemente perniciosos para la humanidad. En tal sentido está en las antípodas de Marx. Pero aun con propósitos radicalmente opuestos a los suyos, Schmitt se sitúa en el pleno reconocimiento de lo que para nosotros caracteriza la contribución epocal que Marx produjo: la determinación esencialmente *política* de la economía. Ya se ha señalado con agudeza hasta qué punto la crítica inmanente de la “ciencia” económica efectuada por Marx desquicia ese ámbito central que caracterizó al siglo XIX. Al poner en evidencia el carácter antagónico de sus relaciones constitutivas, *El Capital* (Marx, 1980) mostró y puso en crisis la función “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 su consiguiente lucha (Marramao, 1982, p. 25). Nadie estaría hoy dispuesto a negar que esta crítica del dispositivo neutralizante de la economía clásica representa un punto sin regreso para el análisis social contemporáneo. Es más, resulta una verdad tan fuertemente adquirida que hasta se ha desdibujado su radicalidad de origen, un poco por eso de que en la sociedad moderna todos somos de un modo u otro “marxistas” sin saberlo o sin quererlo.

Es posible que Marx, como sostiene Schmitt, quedara finalmente prisionero del plan impuesto por la propia burguesía; que la centralidad conquistada por lo “económico” en el siglo XIX terminara condicionando el proyecto teórico marxiano, y con él, las posibilidades analíticas y críticas de su descubrimiento. Aunque es este un tema de controversias, y acaso lo siga siendo todavía por un largo tiempo, es indudable que más allá de

las intenciones del mismo Marx, el desmedido apego de sus discípulos al terreno en que 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 históricos subyacentes en la empresa marxiana. Al privilegiar lo económico como matriz explicativa de toda la morfología capitalista, se dejaba fuera “la riqueza de interrelaciones que unen lo político a lo político-institucional, los sujetos sociales a la esfera estatal, con sus múltiples articulaciones y con su compleja dimensión de legitimación” (Marramao, 1982, p. 25). De ese modo el “esencialismo” de Marx, la creencia nunca por él *teóricamente* cuestionada de que toda transformación puede y debe convertirse en objeto de explicación causal recurriendo a la “esencia” del modo de producción, convertía finalmente a la crítica de la política en emanación directa de la crítica de la economía política. (Y destacamos el adjetivo porque estamos convencidos de que es posible encontrar en Marx, más precisamente en sus análisis del contexto internacional en que opera el desarrollo capitalista, una admisión de la diversidad de lo real que lo arrastra a dejar de lado cualquier pretensión de unificarlo de manera abstracta y formal, cualquiera explicación que otorgue un sentido único, un orden de regularidad “esencialista” a sus movimientos.) La crítica a lo que, según la reconstrucción schmittiana, era el campo específico de la “neutralización” del siglo XIX, al proyectarse de su área inmanente de validez al conjunto de las relaciones sociales transformábase en esa suerte de *“passe-partout* de una filosofía de la historia” que ya Marx había negado enfáticamente por su condición de teoría “suprahistórica”, y por tanto, opuesta a su forma de pensar.

El concepto moderno de lo político intenta ser construido por Schmitt fuera de toda filosofía de la historia universal y de cualquier justificación normativa de lo existente. La suya es esencialmente una antropología pesimista que niega la idea de igualdad y apela en cambio al principio de autoridad: autoridad de la tradición, pero en esencia autoridad del más fuerte.

Si yo digo *mío* y *tuyo* –afirma Schmitt– no solo individualizo el origen del momento polémico, sino que impongo la definición del enemigo como definición de mi identidad. La más horrible de las experiencias

que una sociedad pueda soportar es la de la guerra civil: el *Ius publicum europaeum* ha nacido precisamente como neutralización de las oposiciones, de la guerra civil confesional de los siglos XVI y XVII. Esta *Erfahrung* está en la base de la teoría hobbesiana y no es casual que en su autobiografía afirme que su madre engendró dos gemelos: él, Thomas, y el miedo. Desde este punto de vista, cuando hablo de Estado no hablo en general, sino que pienso solamente en el Estado moderno desde el 1500 en adelante [...]. El problema de la dictadura, sea la de los comisarios del pueblo o la soberana, corre paralelamente con las vicisitudes de la edad moderna y se plantea con particular agudeza cuando el proceso de desarrollo en dirección del “Estado total” pone peligrosamente en cuestión, disuelve “al soberano”, al sujeto de la soberanía (cf. Bolaffi, 1982, pp. 192-193)¹.

Es esta idea de una crisis de la “soberanía” del Estado liberal, incapaz de hacer frente a los problemas internos y externos y a la irrupción de la guerra civil lo que lo lleva a teorizar las condiciones y la naturaleza de un poder de decisión a la altura de los tiempos.

La acción política para Schmitt es sobre todo opción, riesgo, *decisión*: “producción de un mito” que no deja espacio libre y que compromete al sujeto imponiéndole la elección. Y porque tal producción solo puede nacer de la guerra, está dotada de una cualidad existencial y no normativa. La guerra se convierte de tal modo en el momento y en el lugar de definición de la naturaleza “existencial” del comportamiento político en cuanto impone una elección irreversible que no permite circunloquios y mediaciones dialécticas y pone fin a la práctica discutidora de la eterna indecisión. La categoría de “lo político” no puede en nuestra época ser confundida con la de “estatal”. Si Estado y sociedad se compenetran recíprocamente y todos los asuntos antes sociales se han transformado en estatales, (“aparece el Estado *total* propio de la identidad entre Estado y sociedad, jamás desinteresado frente a ningún sector de la realidad y potencialmente comprensivo de todos”) la referencia al Estado no es suficiente para fundar un carácter específico distintivo de “lo político”. Es

1. Reflexiones expuestas al italiano Angelo Bolaffi.

la distinción schmittiana de *amigo* y *enemigo* la única que puede ofrecer una definición conceptual, o sea un criterio, y no simplemente una definición exhaustiva o una explicación del contenido. Y como tal distinción no puede ser derivada de otros criterios, ella corresponde en política a los criterios relativamente autónomos de las demás contraposiciones. Desde esta perspectiva, el enemigo es simplemente el otro, "el extranjero y basta a su esencia que sea existencialmente [...] algo otro o extranjero, de modo que, en el caso extremo, sean posibles con él conflictos que no puedan ser decididos ni a través de un sistema de normas preestablecidas ni mediante la intervención de un tercero 'descomprometido' y por eso 'imparcial'".

La contraposición/distinción entre amigo y enemigo debe no obstante ser asumida en su significado concreto, existencial y no como una metáfora o un símbolo. No debe ser teñida por concepciones económicas, morales o de otro tipo, ni debilitada por contraposiciones normativas o "puramente espirituales". Enemigo no es el competidor o el adversario en general. Enemigo no es siquiera el adversario privado que nos odia debido a sentimientos de antipatía. Enemigo es solo un conjunto de hombres que, al menos virtualmente, o sea dentro de una posibilidad real, *combate* y se contraponen a otro agrupamiento semejante. "Enemigo es solo el enemigo público, puesto que todo lo que se refiere a semejante agrupamiento, y en particular a un pueblo íntegro, por el mero hecho de serlo se convierte en público. El enemigo es el *hostis*, no el *inimicus* en sentido amplio" (Schmitt, 1984). Si los conceptos de amigo y enemigo adquieren su significado pleno en el hecho de que se refieren de manera específica a la posibilidad real del aniquilamiento físico, para dejar de ser metafórica la contraposición solo puede tornarse concreta allí donde la existencia se pone verdaderamente en juego, allí donde se vive o se muere: en la guerra. Si recordamos, además, que según Schmitt las contraposiciones interestatales cedieron su lugar al predominio de la política interna, y por tanto son los agrupamientos de amigo y enemigo en el interior de un Estado los que se transforman en decisivos para el enfrentamiento armado, la consecuencia lógica que de aquí deriva es que el lugar decisivo de producción del máximo grado de intensidad de la contraposición no puede ser otra que la de la *guerra civil*. De tal modo,

Schmitt 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.

La guerra como lugar de definición de la política que encuentra sentido y finalidad en la eliminación física del enemigo, en la forma actual de la guerra civil, transfórmase así en la única forma políticamente sensata bajo la que puede expresarse la lucha de clases. La propia clase en sentido marxista, afirma Schmitt (1984), “deja de ser algo puramente económico y se convierte en una entidad política si alcanza este punto decisivo, es decir, si toma en serio la *lucha* de clases y trata al adversario de clase como enemigo real y combate contra él, tanto como Estado contra Estado, que como en la guerra civil en el interior del Estado”.

El planeta se presenta como un inmenso campo de batalla: el fin del *Ius publicum europaeum* está signado por la proliferación de los sujetos políticos que en cuanto tales, en nombre de un principio de legitimidad opuesto al vigente, ponen en discusión el monopolio de la autoridad legal del Estado. Se abre la época de la guerra civil dominada por la figura del partisano que deviene una figura clave y en la época de la imposibilidad nuclear de la guerra, el sustituto positivo de la guerra limitada, el último refugio de la verdadera enemistad, esto es, de lo político [...]. La weberiana lucha provocada por la pluralización de las visiones del mundo se radicaliza, a consecuencias de la disolución policrática de la unidad estatal, en inconciliables contraposiciones de alineamientos enemigos sobre cuyos estandartes flamea el término de *legitimidad*: el fin del Estado de Derecho clásico provocado al convertirse en *total* coincide con la actualización del peligro de la guerra civil, pero también del problema de cómo el Estado pueda evitarla revitalizando su propia autoridad (Bolaffi, 1982, pp. 165-166).

¿Cómo evitar la guerra civil? Dicho de otro modo, ¿cuál es el nexo entre dialéctica histórica y orden que la controla en una época signada por la crisis de la representación estatal clásica? Este es, en suma, el problema histórico que desde siempre fascinó a Schmitt y al que abordó desde una

perspectiva de derecha, aunque deberíamos con más propiedad hablar de "conservadora", porque no debería ser identificada con la filosofía de la vida y la subcultura *völkisch* que conformaron los filones ideológicos sustanciales del nacionalsocialismo. Con razón ha podido decirse que cuanto hay de reaccionario o de conservador en el pensamiento schmittiano evidencia una angustia histórica frente a las nuevas formas de lo político, un monismo que no impide el análisis ni paraliza el juicio crítico, pero que apunta a la búsqueda de una composición a cualquier costo. La crisis implícita en el liberalismo, que es crisis de una *clase discutidora* (vg., impotente y fantasiosa) y de toda su práctica parlamentaria, encontrará una forma trágica de manifestarse en esa "catástrofe alemana" que para Meinecke y la inteligencia germana de posguerra es también la de Europa entera. En el sueño burgués de un Estado sin política y sin decisión, que Schmitt define como la característica distintiva de la república de Weimar, se expresa la impotencia del sujeto aislado para abordar productivamente el análisis de una crisis política real signada por la obsolescencia del Estado de Derecho y la apertura hacia el Estado *total*.

El Estado de Derecho, en cuanto mero custodio y garante del ordenamiento institucional dado, acaba finalmente por quedar prisionero de este. El equilibrio sobre el que se sustenta el automatismo normativo ya no está en condiciones de admitir innovaciones y transformaciones: cuanto 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.

Del mismo modo que, para Nietzsche, está irremisiblemente muerto el Dios que preside ociosamente el orden inmutable del mundo, para Schmitt el Estado de Derecho está muerto porque *ha perdido el monopolio de lo político*. Es en esta muerte y en esta pérdida donde se encuentra encerrada toda la peculiaridad que constituye también el drama entero de la época presente (Marramao, 1980).

Los grandes problemas de la creación de un verdadero orden político en Alemania, y por extensión en Occidente, problemas que encuentran su razón de ser en la necesidad de comandar el irreversible proceso de transformación del Estado; la recuperación del concepto clásico de soberanía, alterado o disuelto por la teoría liberal y sus variantes pluralistas; la determinación de la autonomía irreductible de “lo político”: he aquí los temas nodales en torno a los cuales giró obsesivamente el pensamiento schmittiano midiéndose críticamente con ese excepcional laboratorio político representado por la experiencia de Weimar. Su eterno combate contra toda concepción ocasionalista de la política lo llevó a polemizar con sus enemigos de siempre: no solo el relativismo kelseniano, o las decisiones “apócrifas” de Radbruch, sino también las diversas variantes del corporativismo, desde la versión romántico-reaccionaria de Othmar Spann, o la organicista de Von Gierke, hasta la pluralista de Cole y Laski. Pero 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. Su antihistoricismo, su negativa a divinizar la historia hizo de él, que era un maestro de realismo político, una víctima de las energías políticas dominantes, buscando a veces consuelo frente a los juegos de la realidad en fantasías pseudo históricas. La incapacidad de llevar hasta sus últimos extremos las consecuencias del reconocimiento de que la dimensión propia del ciudadano ha perdido ya irrevocablemente su “aura”, y que es en sí misma expresión de aquella crisis de la “síntesis” que marca el punto de arranque de la gran cultura europea de este siglo, fue resuelta por Schmitt adoptando una posición aventurera que buscará inútilmente soldar las dimensiones de “lo político” y lo “estatal”, cuya diferenciación fue precisamente el supuesto inicial de *El concepto de lo “político”* (Schmitt, 1984). Paradójicamente, quien hizo de la incapacidad y de la irresponsabilidad política del intelectual un motivo central de su reflexión crítica, incurría de tal modo en el más craso de los oportunismos. Es posible que los avatares de la desgraciada historia de su país lo colocaran en esa situación “desagradable, poco gloriosa y sin embargo, auténtica de un *Epimeteo cristiano*” a la que hiciera referencia. Si se vio obligado, o mejor dicho, si cedió a la fascinación de trabajar “entre las garras del propio Leviatán”

fue porque su búsqueda de un pensamiento de orden posestatal, en una sociedad en la que el Estado se fue configurando como “total”, rechaza a la democracia parlamentaria y pluralista como forma capaz de dominar la dialéctica histórica. Su visión extremadamente crítica de la neutralización liberal que caracterizó al ordenamiento weimariano, y que tuvo consecuencias trágicas con respecto al problema de la Constitución y a sus “custodios”, lo impulsaba a impugnar una concepción del Estado como medio de “técnica social” derivada del formalismo kelseniano. (Porque la reflexión socialdemócrata de la época de Weimar se concentró exclusivamente en el problema institucional, porque identificó de manera estrecha racionalización con socialización, y a esta con “democratización”, fue incapaz de controlar las nuevas potencias creadas por la socialización.) Aun hoy, Schmitt mantiene una arrogante conciencia del valor de su obra y de su persona, sin perder la lucidez extrema de la desdichada situación que le tocó vivir. Son estos valores, precisamente, los que se trasuntan de esa autoconfesión que ofrece en los versos del “Cántico de un viejo alemán” (Schmitt, 1950, 1984):

Mordí el freno a caballo del destino,
 Victorias y derrotas, revoluciones y restauraciones,
 Inflaciones, deflaciones, bombardeos,
 Denuncias, crisis, ruinas y milagros económicos,
 Hambres y fríos, campos de concentración y automatización:
 Todo lo atravesé. Todo me ha atravesado.
 Conozco los muchos estilos del terror.

Sería un error, sin embargo, considerar su adhesión al nazismo como una consecuencia necesaria de su teoría, porque procediendo de tal modo liquidaríamos con su nazismo la novedad radical de su pensamiento y su tentativa de colocar la reflexión a la altura del tiempo “fuerte” de lo político y de la crisis de la forma de Estado². De mucha mayor

2. “Hay cierto acuerdo entre los críticos en considerar la adhesión de Schmitt al nazismo como derivada del *método* decisionista y no de la homogeneidad de *contenidos* entre el pensamiento de Schmitt y la experiencia nazi. Es notable las divergencias en torno a la evaluación de este hecho entre aquellos que creen que deriva de un general ‘ocasionalismo’ del pensamiento schmittiano, y los que creen que es, sobre todo,

utilidad resultaría, en cambio, analizar con inteligencia y desprejuicio las aporías encerradas en las elaboraciones de Schmitt, tal como en la actualidad lo intenta el pensamiento crítico de la izquierda europea. Son tales aporías las que individualiza con acierto el comunista italiano Giacomo Marramao en su intervención en el Seminario de Padua convocado para debatir su obra. Afirma Marramao (1980),

El decisionismo de Schmitt tiene el mérito de dar cuenta, en alto nivel de conocimiento teórico, de un proceso que se estaba produciendo en la práctica, y que tornaba extraordinariamente problemática la eficacia explicativa del modelo weberiano de racionalidad burocrático-administrativa. Me refiero a la separación, al no paralelismo, a la asincronía entre *ratio* económico-productiva y ordenamiento político-institucional. Pero alcanza este resultado al precio de hacer depender linealmente las transformaciones internas a una morfología social cada vez más desarticulada y diferenciada, de la decisión absoluta del sujeto-Estado. Si la constante de lo político es una relación de indiferencia frente a sujetos históricamente determinados que se constituyen dentro de la dinámica de las “mutaciones de forma” del derecho y del Estado, dando lugar a ordenamientos siempre renovados de la “constitución material”, la soberanía no es más que indiferencia soberana al sistema de las necesidades, de los intereses y de las relaciones de poder surgidas de la crisis del Estado liberal [...]. La crítica schmittiana ha realizado –después de Weber y según sus premisas– un poderoso desencanto en torno a la historia de lo político burgués entre los siglos XIX y XX, poniendo de relieve indirectamente de qué manera la parcialidad de la “desmitificación” marxiana depende de su pertenencia a aquella “época victoriana” que privilegiaba la dimensión interna con respecto a la dimensión internacional del conflicto. La obra de Marx, en sustancia, se encuentra en el centro del período histórico que Polanyi califica sugestivamente de “paz de los cien años”.

un riesgo presente como posibilidad en la revisión de las metodologías positivistas e historicistas” (Galli, 1981, p. XXIX).

En circunstancias como las presentes, caracterizadas por la ruptura del equilibrio de un sistema de relaciones internacionales, o mejor dicho por la obsolescencia de un sistema basado en la agregación de las fuerzas mundiales en dos campos contrapuestos en torno al liderazgo de las dos superpotencias, emerge nuevamente con la dimensión de la catástrofe el eterno problema de la guerra y la paz. Y con él, resulta inevitable que ejerzan una fascinación particular las posiciones teóricas y prácticas de Carl Schmitt. Un pensamiento que, como el suyo, asume la guerra como posibilidad y como tendencia continuamente presente en torno a la cual la política se define en todo lo que tiene de específica, nos habla, querámoslo o no, de la tragedia presente. Y por esto no podemos soslayar, quienes creemos que frente a la hecatombe nuclear sigue abierta la posibilidad de la transformación, la perentoria necesidad de medirnos con sus lúcidas elaboraciones. Si la posibilidad de recurrir a las armas nucleares ha transformado de tal modo a la tradición de la guerra que ya no puede ser considerada en los términos "clásicos"; si toda guerra "convencional" transcurre hoy en ese cono de sombras que aproxima la tragedia a la catástrofe, se vuelve insensata la misma idea de la guerra "justa" o de la guerra en nombre de la paz. El trastrocamiento de la célebre máxima clausewitziana, (Clausewitz, 1983), que permite a Schmitt mutar a la política en la "prosecución de la guerra con otros medios" (frase, por lo demás, simiesca e irresponsablemente evocada en ciertos medios políticos argentinos), no puede seguir expresando la realidad de nuestro tiempo porque en su horizonte se dibuja la destrucción de lo humano. Detrás o contra la posibilidad de la catástrofe nuclear, allí donde la enemistad debería expresarse en su forma total, reaparece la humanidad, afirma con justeza Bolaffi (1982a). Pero si el concepto de humanidad excluye el de enemigo, la contraposición indica también el punto de consumación de esa categoría clásica de "lo político" que Schmitt desnudó en sus significaciones últimas. "La distinción amigo-enemigo tiene, como todos los conceptos, un destino y una historia propias. Está vinculada a la memoria de la 'guerra civil' y a la realidad de dos guerras mundiales. La pregunta a la que es preciso responder es, entonces: ¿cuáles serán las 'categorías de lo político' en el interior de los sistemas complejos y en la edad de la contraposición entre humanidad y guerra nuclear?" (Bolaffi, 1982a, p. 170).

Creer que en las nuevas situaciones en que se presenta el problema de la guerra, y en un mundo en que el Estado ha perdido el monopolio de lo político –como lo pone claramente en evidencia el debate teórico actual sobre la llamada “crisis de la democracia”–, pueda este reconquistar el “aura” que el corrosivo análisis schmittiano contribuyó a disolver, sería una vana ilusión, otra tentativa estéril de retornar a un mundo definitivamente sepultado. La consumación de un proceso que ya no puede impedir la irrupción de nuevos sujetos y la generalización inaudita de la política marcan un momento de traspaso de época histórica. La notable dilatación de la subjetividad, que tanto el capitalismo como el socialismo crearon en las últimas décadas, no pareciera ser integrable a través de los mecanismos de una sociedad altamente conflictual en Occidente, o de un sistema fuertemente ideologizado como en los países de socialismo “real”. La diversidad de lo real muestra hoy, para quien se empeña en leer en el presente los signos del mundo del mañana, la materialidad de un sujeto que se presenta como irreductible al sueño utópico de una sede privilegiada –sea el Estado, el partido o la iglesia– desde la cual se dicte la ley al mundo.

Para estar a la altura de las demandas de nuestro mundo histórico, para aferrar de manera productiva los nudos centrales del debate en torno al significado actual de la crítica del Estado y de lo político, es imprescindible que el pensamiento de la transformación sepa medirse con la gran cultura burguesa que a través de Nietzsche y Weber, pero también de Schmitt, sometió a una crítica decisiva e irreversible la pretensión del Estado moderno de fundar instancias hegemónicas totalizantes. Una crítica de la forma burguesa de lo político resultaría parcial, mutiladora, y finalmente estéril, si dejara de lado por prejuicios políticos o morales, que en el caso de ser válidos reclaman otras sedes y formas de debate, el análisis de una obra que, como la de Carl Schmitt, ha fijado una impronta insoslayable en la vida espiritual del siglo XX. Para que deje de ser patrimonio exclusivo de la derecha, o de la academia, para que entre en el debate de izquierda de manera plena, y para que este pueda medirse con los grandes enemigos de sus propuestas y no con sus mediocres escribas, incluimos a Carl

Schmitt en nuestra colección. ¡Ojalá sea leído con la comprensión y el espíritu crítico que el excepcional valor de su obra se merece!

Buenos Aires, septiembre de 1983.

Nota biográfica

Carl Schmitt nació en Plettenberg (Westfalia) el 11 de julio de 1888. De formación católica, estudió derecho en las universidades de Berlín y Estrasburgo, obteniendo en esta última el doctorado en jurisprudencia. En los inicios de su actividad intelectual adhirió al neokantismo jurídico, es decir, a una concepción que aborda el análisis de la política a través del derecho y que convierte al Estado en la realización del mismo. Pero ya desde temprano modificó de manera radical esta postura para asumir la concepción “decisionista” que habrá de caracterizar toda su carrera de pensador desde 1920 en adelante. Para el decisionismo schmittiano el principio de explicación del mundo del derecho no reside en la norma, sino en la voluntad política que la genera: en la *decisión*, lo cual implica necesariamente la aceptación de la primacía de lo político sobre el derecho. Este factor voluntarista, creador y soberano es la matriz de todo su pensamiento político.

Schmitt desempeñó tareas docentes en las universidades de Greifswald, Bonn, Berlín y Colonia. A fines de los años veinte, cuando ya se conocían de él dos de sus obras fundamentales –*El concepto de lo político* (Schmitt, 1984) y *Teoría de la Constitución* (Schmitt, 1996)– era reconocido como un excepcional pensador de la derecha antiparlamentaria alemana. Formaba parte del entorno del general Schleicher, último canciller de la república de Weimar antes del ascenso de Hitler al poder y personaje muy influyente en los acontecimientos que condujeron a la destrucción del orden jurídico y político instituido a partir de la derrota alemana en la Primera Guerra Mundial. Precisamente a pedido de Schleicher, Schmitt participó como experto en el juicio sustanciado en el Tribunal Supremo del Reich entre el Gobierno central y el Estado federado de Prusia, luego de las medidas de excepción que llevaron a la destitución de los ministros

de ese Estado alemán y a la designación por el Gobierno del Reich de Von Papen como comisario. Su posición en los momentos previos al advenimiento del nazismo y su adhesión a la política de Schleicher puede ser vista de algún modo como prueba de su desconfianza frente al nacionalsocialismo, en alternativa del cual prefería una solución autoritaria, conservadora y anticomunista, pero no extremista como la defendida por Hitler. Sin embargo, apenas conquistado el poder por los nazis en marzo de 1933, Schmitt se afilió al partido triunfante, se pronunció enérgicamente por el establecimiento del nuevo Reich y colaboró en forma activa en la nueva legislación política, constitucional y penal que sustituyó a la anterior. Después de la consolidación del Tercer Reich se dedicó cada vez con mayor intensidad al estudio de los problemas de política y de derecho internacionales, abandonando en 1936 la presidencia de la asociación de los juristas nacionalsocialistas. En diciembre de ese mismo año fue atacado por *Das schwarze Korps*, órgano oficial de los SS. Desde entonces vivió apartado de la vida política, aunque no de la enseñanza, y reducido a una situación por él parangonada a la de Benito Cereno, el protagonista del conocido relato de Melville (1998). En 1940, Carl Schmitt publicó una selección de sus diversos trabajos menores bajo el título de *Posiciones y conceptos*³ (Schmitt, 2004) y varios artículos sobre el problema de los “grandes espacios”, los que evidencian una adhesión sin reservas al nacionalsocialismo. Después de la caída del Tercer Reich fue internado por los norteamericanos en un campo por más de un año y al reconquistar su libertad se retiró a Plettenberg. De esa experiencia dará cuenta en su libro testimonial *Ex captivitate salus* (Schmitt, 1950), en el que se define a sí mismo como contemplativo, “sosegado, silencioso y transigente”, amante como profesor de “formulaciones precisas”, pero condenado a representar el papel “de un Epimeteo cristiano”. Como Epimeteo abrió la caja de Pandora liberando las sorpresas trágicas que trató de explicar buscando sus raíces en la crisis espiritual del siglo XVI.

Sus escritos de posguerra muestran la persistencia de los puntos fundamentales de su pensamiento teórico conservador y anticomunista. Y en tal sentido resulta ilustrativo leer la corta monografía sobre *Donoso*

3. Traducción del título en alemán [Nota de la presente edición].

*Cortés en interpretación paneuropea*⁴ (Schmitt, 1952, 2009), redactada también en momentos de su internación. En ella Schmitt reflexiona filosóficamente sobre el hecho de que la antítesis entre anarquía y autoridad, tema de gran actualidad entre los años 1922 y 1933, ha sido desplazada por la antítesis entre anarquía y nihilismo. En opinión de nuestro autor las ideas dominantes en el mundo han seguido con toda lógica la evolución que los escritores políticos de la contrarrevolución profetizaron en 1848 y es posible construir una continuidad histórico-espiritual del pensamiento de derecha capaz de cuestionar el monopolio de la interpretación de los acontecimientos detentado por los marxistas. Lo esencial del pensamiento contrarrevolucionario radica según Schmitt en la idea de Donoso Cortés de que la pseudo religión del humanismo absoluto abre el camino a un terror inhumano. El humanismo pretendió liberar al hombre colocándolo en el centro del Universo. Desvinculado de Dios y de su Iglesia se enfrentó a otros hombres que como él quisieron también ser superhombres. Muerto Dios, el mundo humano semejó al de los lobos, condenado según la imagen a la “guerra de todos contra todos”. La solución de un Estado capaz de evitar el conflicto se mostró ilusoria en la medida en que solo podía asegurar la paz a condición de crecer constantemente, convirtiéndose así en un monstruo que devora a sus propios miembros. Preocupado por encontrar una salida a la Europa desgarrada espiritual y políticamente que emergió de la primera posguerra Schmitt contribuyó a la creación de un orden que efectivamente puso fin a la guerra civil, claro que a costa de arrastrar a la humanidad a la tragedia acaso más terrible que debió soportar en toda su historia.

Bibliografía

Bolaffi, A. (1982a, julio-agosto). Le “categorie politiche” del terrorismo: appunti di ricerca. *Laboratorio político*, 2(4), 165-166.

Bolaffi, A. (1982b, mayo-agosto). Storia di un incontro. *Il Centauro*, 5, pp. 192-193.

4. Traducción del título en alemán [Nota de la presente edición].

- Clausewitz, K. V. (1983). *De la guerra*. Buenos Aires: Solar.
- Galli, C. (1981). Presentazione. En C. Schmitt, *Romanticismo político*. Milán: Giuffrè Editore.
- Hobbes, T. (2000). *De cive*. Madrid: Alianza.
- Hobbes, T. (2009). *Leviathan*. Madrid: Alianza.
- Lukács, G. (1959). *El asalto a la razón*. México: FCE. Trad. W. Roces.
- Marramao, G. (1980, 23-24 de abril). Schmitt e il arcano del potere, Ponencia presentada en el *Seminario de Padua*.
- Marramao, G. (1982). *Lo político y las transformaciones*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 95.
- Marx, K. (1980). *El Capital*. México: Siglo XXI. [3 Tomos en 8 Volúmenes].
- Melville, H. (1998). *Benito Cereno*. Santiago de Chile: LOM.
- Schmitt, C. (1930). El proceso de neutralización de la cultura. *Revista de Occidente*, 80, pp. 199-221, (Madrid).
- Schmitt, C. (1950). *Ex captivitate salus*. Madrid: Trotta.
- Schmitt, C. (1952). *Interpretación europea de Donoso Cortés*. Madrid: Rialp.
- Schmitt, C. (1984). *El concepto de lo político. Teoría del partisano*. Buenos Aires: Folios.
- Schmitt, C. (1985). *La dictadura*. Madrid: Alianza Universidad.
- Schmitt, C. (1996). *Teoría de la Constitución*. Madrid: Alianza Universidad.
- Schmitt, C. (2000). *Romanticismo político*. Buenos Aires: UNQ.
- Schmitt, C. (2004). Conceptos y posiciones en la guerra con Weimar; Ginebra; Versalles. En H. O. Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*, Tomos 1 y 2. Madrid: Trotta.

El marxismo en América Latina: Ideas para abordar de otro modo la vieja cuestión*

I

¿Qué sentido tiene introducir en un debate sobre las “ideas y experiencias socialistas en el mundo contemporáneo” una discusión más acotada sobre el marxismo latinoamericano, o *en* América Latina, lo cual, como resulta obvio, no es la misma cosa? ¿De qué modo eludir la fascinación por el pasado que nos arrastra hacia un terreno tal vez ajeno al interés de los organizadores y participantes del seminario? Pero cabe preguntarnos, no obstante, si podemos referirnos a una constelación cultural de tan imprecisos contornos sin incursionar por determinadas estaciones en las que se constituyeron matrices decisivas de la *forma* del marxismo americano. Como no creo –aunque me gratifica pensarlo– que debemos a la benevolencia excesiva de los amigos del Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea la oportunidad que hoy tenemos de dialogar en torno a un tema más mentado que estudiado, es posible pensar que las razones sean otras y de una pertinencia tal que merezcan ser compartidas por todos. Si así fuera, explicitarlas sería ya una manera quizás fructífera de introducirnos en el asunto.

* Extraído de Aricó, J. M. (1985, septiembre-diciembre). El marxismo en América Latina: Ideas para abordar de otro modo la vieja cuestión. *Opciones*, 7, (Santiago de Chile). [Editor R. Alvayay].

Pienso que si este seminario se hubiera realizado veinte años atrás, para dar un ejemplo, la pregunta no habría sido planteada por la sencilla razón de que, excepto algunos pocos, nadie por aquellos tiempos se sentía dispuesto a reafirmar la distinción entre categorías del pensamiento y de la realidad política consideradas afines, equivalentes o inseparables. El término de socialismo, al igual que el de marxismo, eran aceptados como dos dimensiones de un mismo fenómeno, remitiendo el uno necesariamente al otro. Si el congreso de la socialdemocracia alemana de Bad Godesberg pudo alcanzar tan vasta y justificada resonancia en buena parte del movimiento obrero y socialista mundial es porque por vez primera, y de manera clara y taxativa, una formación política de histórica raigambre marxista renunciaba a la aceptación de este como su único y excluyente patrimonio teórico y cultural. Desde ese lejano noviembre de 1959 hasta ahora, muchas y lacerantes experiencias ha vivido el mundo y el movimiento socialista como para que el recuerdo de Bad Godesberg provoque en nosotros la irritación que en su momento produjo. Y hasta es posible considerarlo, sean cuales fueren nuestras opiniones sobre la significación específica de las reformas programáticas allí establecidas, como un hito importante en el proceso de laicización de un movimiento tan fuertemente cargado de finalismo escatológico.

Veinte años después, la relación entre marxismo y socialismo se ha vuelto problemática, lo que no significa inexistente. Me atrevería a afirmar que es hoy una convicción compartida por todos nosotros las insuficiencias de las elaboraciones intelectuales y políticas referidas al uso de categorías que, como las del pensamiento socialista y comunista clásico, constituyeron las “grandes narraciones” de las que se nutrieron el mundo simbólico, político y cultural de los movimientos de transformación. Y hasta la propia categoría de “socialismo” se vuelve evanescente, cuando en Occidente parece ser invariable y en Oriente inadmisibles en su morfología concreta. Si el llamado “socialismo real” no constituye para nosotros una alternativa creíble, y si el control público de la economía y de las sociedades capitalistas –orientado a aliviar sus más evidentes iniquidades– es un proceso pleno de dificultades casi insorteables, ¿cómo pretender incuestionadas aquellas ideas que guiaron las luchas de las clases trabajadoras por la transformación social?

Más allá de las opiniones que tengamos respecto del actual debate sobre la crisis del marxismo –que en realidad implica otro, aún más importante, sobre el sentido y la posibilidad del socialismo– es innegable que en el mundo de hoy son firmemente cuestionadas dos ideas fuerza que encontraron en el marxismo su sustento teórico y que hicieron del movimiento obrero y socialista un movimiento histórico de transformación. Ellas son, y permítanme enunciarlas de esta manera sumaria pero a la vez ilustrativa:

- 1) Una idea alternativa de democracia capaz de superar la escisión y contraposición entre nivel formal y nivel sustancial que la democracia liberal conlleva;
- 2) La convicción de que al industrialismo incontrolable de la sociedad burguesa podía contraponérsele un industrialismo bueno que fincara en la capacidad planificadora del Estado la posibilidad concreta de superar el crecimiento irracional que caracteriza al primero.

El cuestionamiento de ambas certidumbres, resultado de la marcha real de una crisis capitalista que no parece dejar espacios para políticas de reformas y de las resistencias con que se enfrentan en los países del área soviética las tentativas de democratización, ha dejado como saldo en la cultura de izquierda una pérdida notable de capacidad crítica y de iniciativa política. Antes que una versión intransigente y militante de la democracia, se abre paso en la izquierda una imagen modesta y resignada de la democracia como “mal menor”, como un sistema en definitiva incapaz de producir innovaciones políticas. Y me refiero, claro está, a la izquierda que de algún modo trata de dar cuenta de una realidad que admite como distinta; porque sigue existiendo aquella otra que se empeña en reducir la complejidad del mundo a sus estrechos paradigmas ideológicos. Para esta nada ha cambiado y el asalto al Palacio de Invierno sigue siendo su sueño.

Frente a transformaciones tecnológicas que provocan una de las más rápidas y profundas revoluciones de la historia de los hombres, hay una evidente incapacidad de intervención de la izquierda en el sentido de prefigurar con su acción una hipótesis de sociedad distinta en su

manera de producir y reproducir la vida humana. Más que constructor de un futuro, el socialismo parece expresar la más fuerte tendencia hacia la conservación del pasado. Tal vez resulte para ustedes exagerada y hasta injusta esta afirmación, pero pienso que aún con reservas vale la pena considerarla porque nos pone abruptamente ante una inesperada paradoja que el mundo de hoy plantea a los marxistas. Cuál es la razón de que una teoría y un movimiento que hacía del crecimiento y metamorfosis de las fuerzas productivas el fundamento real de la posibilidad y de la necesidad del socialismo, precisamente, en el momento en que más gigantesco es el cambio de tales fuerzas, no encuentra modelos plausibles y suficientemente articulados de una organización social no capitalista.

Es en este terreno afectado por la declinación de las viejas certezas, que creyeron encontrar en los fulgurantes sesenta su punto de consumación, donde se expande la ofensiva cultural conservadora que pretende la posibilidad misma de imaginar el cambio hacia una sociedad más justa. Y es en el reconocimiento y aceptación de este terreno donde el socialismo debe aplicar el principio de realidad que le permita escapar del círculo estéril de la ideología para enfrentarse a los grandes dilemas del mundo actual. Pero eludir la ideología manteniendo los ideales supone necesariamente desconstituir y reconstituir una tradición desde cuyo interior se piensan y descifran los hechos del mundo, un cuerpo de ideas y de teorías, que alimentan a 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.

Por razones que no es del caso analizar aquí esas tradiciones e ideales de transformación encontraron en la doctrina marxista su punto nodal de concreción y por esto es lógico, y por tanto pertinente, que un debate sobre las ideas y experiencias socialistas del mundo de hoy remita contrapuntísticamente a un examen crítico de su referente teórico tradicional. Y aunque estemos dispuestos a sostener que en las condiciones presentes ya no es válida una identidad imaginada como existente en la historia del movimiento socialista, no podemos dejar de medirnos con el pensamiento de Marx y con el marxismo para imaginar los caminos de la transformación.

II

Pero es posible pensar que una razón más se agrega a la señalada para validar el tema del marxismo. Porque si lo que se quiere es razonar no ya sobre el marxismo en general, sino sobre el marxismo “en América Latina”, es porque de algún modo se piensa que su itinerario recorrió aquí caminos singulares que merecen ser reconstruidos para establecer con mayor rigor sus límites y potencialidades. Y pienso que esta preocupación se justifica de manera plena, porque en caso contrario el debate sobre el marxismo y su crisis arriesgaría ser entre nosotros el eco distorsionado de otro debate que aunque importante no es totalmente el nuestro, dado que el nuestro, como diría Tolstoi, puede serlo solo “a su manera”. Todo lo cual, bien mirado, puede ayudarnos a reflexionar sobre otro problema, de importancia crucial, que ordena el tema de hoy y que se refiere a las relaciones entre populismo y marxismo en América Latina. Y digo crucial porque 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.

Es en torno a estas formas antipódicas de manifestación de la izquierda latinoamericana que puede resultar útil una breve incursión historiográfica y no porque crea que el pasado arroja lecciones que deben ser recogidas en el presente. Sino por aquello de que nada de lo que alguna vez aconteció ha de darse por perdido y porque nuestra tarea, no de historiadores, sino de socialista que en las voces del presente a las que presta oído intenta escuchar el eco de las que enmudecieron, acaso no pueda ser otra que la que Walter Benjamin (2009) atribuía al materialista histórico: “fijar la imagen del pasado tal como este se presenta de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro”. En tal sentido estoy persuadido que fue hacia fines de los años veinte, y en un país excéntrico a las grandes sedes del debate teórico y político, cuando se

configuran las ideas directrices de las dos vertientes en que se fragmentó el movimiento social americano; ideas que, significativamente, giran en torno a lo que debería ser una genuina y creadora interpretación de la doctrina de Marx.

Fue en Perú, y más precisamente con Mariátegui, que se sientan las premisas para un efectivo proceso de “nacionalización” del marxismo; no bajo la forma acabada de una teoría sino en el estado inorgánico de intuiciones. Y porque más que un sistemático trabajo de desarrollo de la teoría y de refundación de la política, lo que Mariátegui produjo fue la iluminación de un camino, o tal vez de una senda tempranamente abandonada en el fragor del combate, podemos retornar casi medio siglo después a esa imagen del pasado, a ese destello de lucidez y clarividencia, para reiniciar desde la sapiencia del presente ese diálogo interrumpido que reclama de su consumación para que podamos finalmente vencer la inercia de la tradición, para que el pasado deje de ser esa pesada lápida que nos impide imaginar el futuro.

Creo que la breve estación peruana del marxismo teórico en los tiempos que precedieron la cisura de los años treinta tiene para nosotros una doble importancia, *historiográfica* y *política*, para encarar de manera productiva el tema que hoy nos ocupa porque por vez primera América Latina fue vista en sus elementos de originalidad. Con Mariátegui, pero no solo con él, Iberoamérica dejaba de ser esa región obsoleta diagnosticada por el pensamiento clásico para ser considerada desde su condición autóctona, desde la potencialidad nutriente de visiones alternativas que su relación particular con Europa le permitía. A su vez, y en torno a los dilemas que ponía la “anomalía” americana, producíase en el interior de un movimiento antimperialista, indoamericanista y socialista como fue el Apra en sus orígenes, una escisión entre marxistas y populistas destinada a tener una ejemplaridad emblemática.

Al criticar la así llamada “evolución histórica”, Marx observó con agudeza que esta categoría se basaba en el simple hecho de que toda forma histórica considera siempre a las pasadas como otras tantas etapas hacia ella misma. De ahí que solo pudiera concebirlas “de manera unilateral”. Para eludir esta limitación, una sociedad debía ser capaz de criticarse a sí misma, pero eso, según Marx, ocurría en muy raras ocasiones

“y únicamente en circunstancias bien determinadas”. ¿Cómo pudo ser que esta rareza histórica ocurriera en el Perú de los años veinte? ¿Cuáles fueron las condiciones precisas bajo las que Iberoamérica pudo ser capaz de criticar la sociedad burguesa en la que estaba inscrita y comprender que su destino no podía ser ya el de *alcanzar* a Europa? ¿Qué elementos permitieron que el marxismo, precisamente esa ideología de la modernización capitalista en la visión socialista clásica, contribuyera a fundar la posibilidad de ruptura de la pertinaz dependencia intelectual de América? Indagar críticamente los complejos procesos culturales que condujeron a Mariátegui a incorporar la experiencia europea como lección, y no como paradigma, es a mi modo de ver la manera en que el estudio del marxismo en América Latina, o mejor dicho, “latinoamericano”, puede alcanzar su verdadero espesor histórico y su real potencialidad crítica.

III

¿Por qué pienso que desandar el camino y volver a los años veinte tiene una importancia historiográfica decisiva? Como ustedes saben la inserción del marxismo en la cultura política latinoamericana es un tema insuficientemente estudiado. Su dilucidación plantea problemas de difícil trámite por el hecho de que su itinerario fue discontinuo y contradictorio, atravesado como estuvo por complejos procesos de fusión con ideologías democráticas o liberales, o con ciertas dimensiones de la cultura política heredada del orden colonial. Las razones de este dificultoso camino de adaptación o recomposición son diferentes pero creo que en esencia remiten a dos campos problemáticos. Por un lado, como es obvio, a la naturaleza intrínseca de la propia teoría marxista; por el otro, y yo diría que fundamentalmente, a las características propias, originales, de las formaciones sociales iberoamericanas en cuyo interior las clases trabajadoras se constituyeron como tales. Este es el motivo por el que estudiar las *formas teóricas* que adoptó el marxismo en sus áreas diferenciadas de expansión constituye un campo analítico excepcional para el historiador de las ideas, en la medida en que es posible pensar que

tal estudio permitiría acceder a un conocimiento más profundo de los dos grupos sociales en los que el marxismo sostuvo encontrar su base de sustentación: los trabajadores manuales –reductivamente considerados como proletariado– y los intelectuales.

A diferencia de quienes enfatizan un supuesto “europeísmo” congénito del marxismo –aunque la calificación se extiende al liberalismo y la democracia– parto del supuesto de que las modalidades adoptadas por las culturas políticas que lo precedieron, y los obstáculos que no pudieron sortear para un “trasplante” exitoso, liberaban un terreno que podía presumirse fértil para la expansión del marxismo. Si esto no ocurrió, si socialismo marxista y movimiento del trabajo fueron en América casi dos historias separadas, las causas fueron las de una supuesta impenetrabilidad americana a las ideas de ultramar. El “europeísmo” es un fenómeno harto más complejo que el modo en que lo aborda el nacionalismo cultural. En tal sentido participo de la afirmación de Richard Morse de que la explicación del *retraso* con que llegó el marxismo a Iberoamérica –y agrego, de las dificultades de su adaptación– “no está en el elitismo de su vida intelectual, ni en el autoritarismo de sus instituciones políticas, ni en la lentitud de su desarrollo intelectual”. Causas estas, vale la pena recordar, que son las más habitualmente utilizadas al analizar el fenómeno. Pero si puede afirmarse, con válidas razones, que la Iberoamérica preindustrial encerraba “condiciones favorables” (en el sentido marxista) para el florecimiento de la conciencia de clase revolucionaria, y si además el Estado se mostraba incapaz de integrar a una dilatada capa de intelectuales críticos, ¿cómo explicar los magros resultados logrados por el marxismo? No debe sorprendernos que quienes intentaron despejar el enigma hayan recurrido al ejemplo de Rusia, esto es, de otra gran área nacional colocada por la misma época frente a la alternativa de la occidentalización.

Allí, en cambio, el marxismo logró en el último tercio del siglo pasado convertirse en la ideología dominante de la *intelligentsia*. La comparación, o mejor dicho el contraste entre Iberoamérica y Rusia presenta el enorme interés de dar cuenta de una diferencia radical que permite delimitar con claridad el núcleo de problemas en torno al cual debe girar toda tentativa de resolución del enigma. Los intelectuales latinoamericanos,

al decir de Morse, no podían apoyarse, como sus congéneres rusos, ni en una idea fuerte de nación, ni en una occidentalización traumática como fue la rusa, ni en la existencia de una previa tradición “socialista” como la que permitió a los *naródniki* fusionar la tradición comunal con el socialismo marxista.

La comparación, o mejor dicho el contraste, entre Iberoamérica y Rusia presenta el enorme interés de dar cuenta de una diferencia radical que permite delimitar con claridad el núcleo de problemas en torno al cual debe girar toda tentativa de resolución del enigma. Los intelectuales latinoamericanos, al decir de Morse, no podían apoyarse, como sus congéneres rusos, ni en una idea fuerte de nación, ni en una occidentalización traumática como fue la rusa, ni en la existencia de una previa tradición “socialista” como la que permitió a los *naródniki* fusionar la tradición comunal con el socialismo marxista.

Desde esta perspectiva, con la que coincido, el *vía crucis* del marxismo en América Latina fue la dificultad para abordar el hecho nacional, es decir, la naturaleza propia, diferenciada, irrepetible y excéntrica a los modelos “clásicos” del proceso de construcción de los Estados nacionales en la región. La determinación de este nudo problemático no es, sin embargo, una explicación del fenómeno, sino apenas el presupuesto de la reconstrucción historiográfica. Pero si aceptamos este punto de partida, resulta evidente que para poder llevarla a cabo es preciso poner en cuestión ambos términos de la pareja “marxismo latinoamericano”. Al primero, porque únicamente desde la admisión de la diversidad nacional de su elaboración y aplicación el marxismo puede ser objeto de historia. (Si, como de aquí se desprende, hay una pluralidad de marxismos, ¿a qué nos estamos refiriendo cuando utilizamos el concepto?). Al segundo, porque América Latina es una categoría problemática que, para nuestro caso, simplifica y vela la profunda y creciente fragmentación nacional que la caracteriza. Encarar la historia del marxismo en América Latina supone, por tanto, admitir una pluralidad de caminos y de perspectivas que dieron lugar a diferentes centros de elaboración teórica y política, en los que las ideas de Marx y de sus seguidores influyeron de manera dispar, inspiraron luchas con características propias y se contaminaron de ideologías, programas y valores nacionalmente diferenciados. Esta

pluralidad de ideas o perspectivas da cuenta del hecho esencial de que el verdadero sujeto de la investigación, que es el “movimiento real”, está siempre nacionalmente situado. Producida esta “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”, es impensable una reconstrucción de su historia que no sea a la vez y al mismo tiempo historia del movimiento obrero, del socialismo y de las luchas sociales que en él se inspiraron o encontraron un punto de referencia.

Creo que lo dicho hasta aquí puede para muchos parecer un reconocimiento obvio y tal vez pedestre. Podría decirse, además, que deriva tan estrictamente de los propios cánones del materialismo histórico que ni valdría la pena que los marxistas perdieran el tiempo en considerarlo. Sin embargo, sorprende advertir hasta qué punto esta manera y diría laica de analizar los hechos de pensamiento contradice la tendencia generalizada de los marxistas a considerar el *corpus* teórico/político en el que fundan sus perspectivas de análisis desde los términos antitéticos pero complementarios de *ortodoxia* y *heterodoxia*. Si abandonamos esta matriz porque ponemos en cuestión la naturaleza universal, homogénea y verdadera de ese fenómeno ideológico llamado marxismo, se abre la posibilidad de una nueva manera de reconstruir la historia de cómo las tesis de Marx y de las diversas corrientes que en él se inspiraron fueron discutidas y traducidas a línea política en distintas áreas nacionales, contribuyendo a crear agrupaciones políticas socialistas. Una historia, en síntesis, en condiciones de revelar las conexiones existentes entre el proceso de elaboración de la teoría y los procesos reales.

IV

Es mi opinión que ya en los comienzos de la formación de agrupamientos socialistas se planteó el problema de escoger entre una “aplicación” del pensamiento de Marx a la realidad americana, y lo que podría llamarse una refundación de proposiciones doctrinarias nacidas en otros contextos y a las que se les adjudicaba, en virtud de su relación particular

con la práctica social de los trabajadores, la pertinencia incuestionable de tal procedimiento. No creo, sin embargo, que este momento inicial del marxismo teórico –y del que el socialista argentino Juan B. Justo y su grupo fueron probablemente su expresión mayor– estuviera en condiciones de establecer un terreno apto para abordar las complejas elaboraciones conceptuales que suponía la “producción” de un marxismo autóctono. Las razones de esta limitación son de distinto orden, pero tiendo a pensar que se vinculan a las características de los procesos diferenciales de formación de la masa de trabajadores libres y a las ideologías predominantes en las áreas nacionales donde tales procesos se sucedían. Las ideas socialistas de matriz marxista aparecían como la coronación del movimiento liberal o democrático, y las agrupaciones que con mayor o menor éxito trataron de crear debían ser las encargadas de llevar a cabo las tareas históricas que las débiles burguesías no habían sabido o podido resolver.

Para esta concepción el marxismo solo era una vertiente más en la formación del pensamiento socialista y sus hipótesis fundamentales no tenían por qué desempeñar un papel exclusivo en su práctica política. A la crítica científica de la economía política se le sustituyó una pedestre distinción entre capitalismo “bueno” y capitalismo “malo”. La concepción materialista de la historia, vinculada como estaba a una compleja metodología historiográfica, se redujo al reconocimiento del rol fundamental desempeñado por el “factor económico” en los eventos sociales. Y, finalmente, el encuentro entre filosofía y política, ese terreno teórico-práctico que hacía del movimiento real un verdadero proceso de emancipación, se transmutó en la fórmula lassalleana de la fusión de los trabajadores con la ciencia como presupuesto para la realización del socialismo.

De todas maneras, aún bajo una forma teórica que hacía de la doctrina de Marx una coherente ideología de la modernización, el problema de su ineludible “traducción” a una realidad diferenciada estaba presente en los socialistas argentinos –pero no solo en ellos– desde el inicio. Para Justo, el hecho de que el Partido Socialista comenzara en nuestras tierras treinta años después que sus compañeros europeos le permitía beneficiarse de una experiencia acumulada y darse otros puntos de

partida. “Debemos buscar nuestro modelo en las formas más recientemente adoptadas por el movimiento obrero –afirmaba en 1896– y las ideas socialistas, en este país virgen de ideas, tomarán así una importancia principal, si no decisiva”.

Empezar tarde posibilitaba “empezar mejor” porque el itinerario estaba predeterminado. La evolución de las formas sociales se sucedía en un tiempo histórico concebido como único y centrado, homogéneo y lineal. El resultado no podía ser sino el mismo, la generalización de la sociedad moderna. Por consiguiente, la acción socialista debía apuntar a romper la corteza resistente del ordenamiento económico-social tradicional. El reconocimiento nacional se volvía así imprescindible para determinar los puntos de resistencia a la política de modernización y el marxismo dejaba de ser una mitología de redención social para convertirse en un instrumento, a partir de cuya reformulación podía pensarse y transformarse una realidad inédita.

Es interesante destacar que, a diferencia de otros pensadores socialistas de la época, Juan B. Justo intentó desde el inicio de sus reflexiones encontrar las raíces del socialismo en la historia nacional, que fue revalorizada críticamente desde la perspectiva de la lucha de clases. En realidad su “teoría científica de la historia y de la política argentina” no era sino la reiteración del papel relevante reconocido al “factor económico” en la formación del Estado nacional, sobre el que ya había insistido la historiografía liberal. Pero a diferencia de esta, su análisis concluía con una condena radical de las clases dirigentes argentinas y una revalorización positiva de las clases populares. El partido socialista era, en su pensamiento, el único capaz de fusionar los esfuerzos históricamente “ciegos” de aquellas clases subalternas con el movimiento obrero moderno en gestación, porque constituía el único partido político dotado de un programa y de un objetivo histórico compatibles con la evolución de la sociedad. En la hipótesis de Justo se recupera del marxismo la concepción de la lucha de clases y la propuesta de un partido político autónomo de los trabajadores, pero bajo la forma de un canon interpretativo basado en la unidad tendencial de evolución técnico-económica y evolución política. Esta idea de una suerte de *transparencia* de las relaciones entre esfera económica y esfera política en la sociedad argentina conducía, en

definitiva, al privilegiamiento de la búsqueda de una institucionalidad perfecta que solo existía en el papel y que condujo al Partido Socialista a estrellarse infructuosamente con la opacidad de un mundo irreductible a la transformación proyectada.

V

Sin embargo, y para no incurrir en un vicio de anacronismo, corresponde señalar que el objeto teórico “marxismo”, como constitución de un saber autónomo y autosuficiente, derivado de la emergencia de una determinada clase social y fundante de una visión teleológica de formidable fuerza política, solo es individualizado en la América Latina de los años veinte y bajo su forma “rusificada”.

Fue únicamente, bajo su forma “leninista” que el marxismo reclamó entre nosotros una legitimación incuestionable como teoría científica del mundo y de la transformación social. Es por esta razón que, aunque no comparto el criterio de algunos investigadores que insisten en el “retraso” con que América recibió esta importación –dado que el término puede aludir también a un conocimiento tardío de los escritos de Marx que no fue tal– pienso que algo de verdad encierra si con él se quiere reconocer un hecho. Es decir, que las condiciones para poder imaginar un proceso de “americanización” del marxismo, con todo lo que dicho proceso conlleva, solo se crean en el momento mismo de introducción y expansión del “leninismo”. Si desde fines del siglo pasado las ideas de Marx se conocen y difunden por toda Iberoamérica, el debate sobre la significación y naturaleza del marxismo adquiere densidad histórica en los años veinte, cuando una nueva corriente ideal, la comunista, pretende ser expresiva de un marxismo del que los socialistas renegaron. En realidad, y hasta la quiebra de la hegemonía comunista en la cultura de izquierda, el único marxismo que se difundió por América fue el “marxismo-leninismo”.

Esta forma teórica y política de un marxismo validado por una gran experiencia histórica se convirtió en la ideología no solo de aquellos que la recuperaron desde el interior de un movimiento socialista ahora

enfrentado en las corrientes revolucionarias y reformistas, sino también de otras fuerzas nuevas de transformación que emergieron de la crisis de posguerra. Contra el orden natural de las cosas, el leninismo apostaba decididamente al activismo revolucionario, a la energía y creatividad de las masas populares, a la voluntad de poder de un grupo sólidamente estructurado de cuya energía, audacia y organización dependía fundamentalmente la conquista del Estado. En un continente que se caracterizaba por su heterogeneidad, desarticulación y dependencia, una ideología que tendía a colocar todo en el terreno de la política y que tenía detrás el prestigio de la experiencia soviética, y luego de la china, no podía menos que convertirse en un formidable mito político. Y aunque no siempre fue reconocido como tal, el leninismo se transformó en una componente de todas las agregaciones políticas de tipo nacional 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. ¿Cómo negar la filiación leninista de reconocimientos como el de las heterogeneidades internas de naciones sin posibilidad de su realización por la presencia decisiva del Imperialismo y la debilidad de las clases nacionales, o de la imposibilidad de la constitución de un capitalismo nacional, o de la necesidad de un partido capaz de superar la debilidad de las clases fundamentales?

Quien se tome el trabajo de releer las publicaciones de izquierda o democráticas de difusión continental que se editaban por esos años (*Amauta, Claridad, Repertorio Americano*, etc.) se sorprenderá al observar hasta dónde la experiencia rusa, combinada con otras que, como la mexicana y la china se suponen semejantes, forma parte inseparable de una galaxia ideológica y cultural que se reclama del marxismo. Y por esta razón creo que las reconstrucciones historiográficas que redujeron la demarcación del fenómeno leninista a las dimensiones e influencias de los escuálidos partidos comunistas sudamericanos, soslayan de hecho el tema central. Cual es, el de que la bifurcación del movimiento social en corrientes “populistas” y corrientes “clasistas” no expresaba en definitiva la exclusión por parte de las primeras, del leninismo defendido por

las segundas, sino la morfología concreta que adoptó el proceso de difusión del leninismo, o del “marxismo-leninismo” en dicho movimiento social. En este sentido, la experiencia latinoamericana reproduciría de una manera propia, diferenciada, lo ocurrido desde los años setenta del siglo pasado en Rusia, cuando populistas y marxistas discutían sobre los destinos de su país amparándose ambos en las teorías de Marx.

Pero si aceptamos la perspectiva de análisis en que me coloco, es posible admitir cuánta razón tenían aquellos que en los años veinte y treinta estaban convencidos que el debate entre el Apra y la Internacional Comunista encerraba, en realidad, visiones divergentes de un patrimonio teórico común. Y aún más, podría sostenerse con poderosas razones que Haya de la Torre y el aprismo expresaron en los hechos, y más allá de la letra de sus discursos, el más sorprendente y original caso latinoamericano de un ideal-tipo leninista. La sustitución del mito universalista por el indoamericanista expresa una necesidad semejante de respuestas a la demanda de formación de una voluntad nacional-popular en América Latina, a partir de un diagnóstico de la situación que era casi idéntico entre comunistas y apristas. La idea tan cara a Haya de la Torre de la presencia en las naciones latinoamericanas de diferentes modos de producción que coexistían contradictoriamente está tomada de los escritos de Lenin; el conflicto con el imperialismo como el conflicto principal; la necesidad de un frente de clases; el objetivo de la creación de un Estado antimperialista; la constitución política de las clases oprimidas; el reconocimiento de la debilidad congénita de las burguesías y la necesidad del capitalismo de Estado; la nacionalización de las tierras e industrias, todas estas propuestas contenidas en las dos obras doctrinarias de mayor significación teórica de Haya de la Torre: *Por la emancipación de América Latina* (1927/1985) y *El antimperialismo y el Apra* (1936/1985; aunque redactado sustancialmente en 1928) tienen una incontestable matriz marxista. Su sesgo más estrictamente leninista deriva de la absoluta claridad con que el análisis de las características singulares de la cuestión latinoamericana está vinculado al problema del poder y a la organización de las fuerzas en condiciones de conquistarlo. Tales propuestas, nacidas de una inteligente reelaboración de las tesis sobre la cuestión colonial emanadas del Segundo Congreso de la

Comintern, fueron los paradigmas en torno a los cuales se estructuró el pensamiento y la acción de la izquierda latinoamericana hasta nuestros días. Su agotamiento deja en el presente un vacío teórico y práctico que la izquierda no parece poder colmar, tensionada como está entre una ideología que le dio identidad y la necesidad de un proyecto realista y verosímil de transformación social.

VI

Si aceptamos aún a título de hipótesis de trabajo las consideraciones aquí expuestas, una conclusión se impone. Más allá de las diferencias políticas que enfrentaban a populistas y marxistas, los unía no solo un patrimonio cultural común de referencia, sino también una idéntica visión del motor de los procesos de cambio de la sociedad. Y aunque el referente ideológico, en un principio común, con el correr de los años se irá distinguiendo hasta oscurecer su origen marxista, la dimensión fuertemente estatalista de sus visiones permaneció inmodificada. Ambos partían del supuesto de que solo desde el poder podían ser imaginadas las transformaciones que posibilitaran a los países latinoamericanos la liberación nacional y social propugnada.

A la pregunta de cómo puede suscitarse y desarrollarse una voluntad nacional-popular —esa pregunta crucial con la que Gramsci iniciaba su discurso sobre el Príncipe moderno— ambos respondían desde la perspectiva del Estado. Las diferencias de sus modelos partidarios, que como es obvio contaron en la elaboración de sus respectivas políticas y en los éxitos o fracasos de estas, no invalidaba su sustancia común de “antiestado” (uno del pueblo, el otro de la clase obrera). Lo que quedaba fuera de este esquema era una dimensión *societal*, para darle un nombre, cuya ausencia sorprende en los discursos aprista y comunista y que constituye, yo diría, la nota distinta de la visión de Mariátegui. Lo que anuda esta visión al antiguo ideal socialista es la certidumbre de que el movimiento revolucionario no podía dejar de ser el abanderado y organizador de una reforma intelectual y moral —en el sentido que Gramsci da a la palabra. Para que la transformación pudiera ser algo más que

una revolución desde arriba, debía previa o simultáneamente penetrar y modificar la conciencia de los hombres; solo así estaría en condiciones de romper la inercia de la tradición que mantenía a las masas populares en la pasividad.

Pero la ruptura de la tradición es posible porque ella misma es heterodoxa y contradictoria en sus componentes, “porque se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética”, dice Mariátegui. Si la tradición tiene siempre un aspecto ideal, fecundo como fermento o impulso de progreso o superación, y un aspecto empírico, que la reflejaba sin contenerla esencialmente, el revolucionario no debe negarla sino refundarla, encarnando la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud. Fundir las demandas de clase, de nación y de ciudadano en una realidad nacional que todavía no lo era, que era apenas “un concepto por crear”, suponía para Mariátegui incorporar a las masas populares, fundamentalmente indígenas, a un movimiento capaz de anclar en el pasado, en una memoria colectiva recompuesta como mito, su realización como nación. Desde la sociedad, desde los poderes de la sociedad civil debía ser pensado el nuevo orden revolucionario.

Nunca ha dejado de sorprenderme la proximidad, por no decir la similitud, entre esta visión de Mariátegui y la que por los mismos años habita en Gramsci. Para el marxista italiano era “imposible cualquier formación de voluntad colectiva nacional-popular si las grandes masas de campesinos cultivadores no irrumpen *simultáneamente* en la vida política”; para el peruano, es precisamente esta necesidad la que sustenta su propuesta fundacional de confluencia o aleación de indigenismo y socialismo. Si el socialismo define y ordena las reivindicaciones de las masas populares, y en Perú estas son en sus cuatro quintas partes indígenas, “nuestro socialismo no sería, pues, peruano –ni siquiera sería socialismo– si no se solidariza, primeramente, con las reivindicaciones indígenas”. La nación, la idea de nación alimenta la solidaridad social en la medida en que todos se sienten partícipes de un destino común, protagonistas de una gran empresa, de un proyecto a realizar que no es sino la construcción de una forma ejemplar, y por esto sugestiva, de vida colectiva. El sentimiento nacional podía operar como equivalente

funcional a la fe religiosa que unificó la ciudad sacra si se mostraba capaz de incorporar al indígena *como peruano*, y esta era la única actitud socialista posible.

Creo descubrir aquí el núcleo problemático de una perspectiva teórica y política que diferencia a Mariátegui tanto de las posiciones de la Internacional Comunista, como de las de Haya de la Torre y los apristas. Y por esto pienso que un análisis riguroso y crítico —en la medida en que afecta a la naturaleza del propio instrumento de análisis: el “marxismo”— del debate que enfrentó a estas visiones puede arrojar elementos de extrema riqueza conceptual para estudiar, bajo una nueva luz, el significado filosófico y cultural de la perspectiva de Mariátegui. Y privilegio la suya, y no la de Haya, porque estoy persuadido de que es en ella donde se asienta una dirección de búsqueda que, por estar fundada en una visión alternativa del “destino” de América, cuestiona de manera radical el paradigma eurocéntrico que subyace aunque de distinto modo, en las visiones aprista y comunista. Si mi hipótesis es correcta, el resultado de ese estudio nos colocaría frente a la aparente paradoja de que es en el “europeísta” Mariátegui y no en el “indoamericanista” Haya de la Torre donde la producción de un marxismo latinoamericano ilumina los contornos borrosos de la *especificidad* americana. Es Mariátegui quien como nadie intuye que América puede fundar una opción alternativa a Europa por ser ella misma parte de ese mundo; expresión viva de potencialidades que el despliegue victorioso de la “razón occidental” ha sofocado y a la que la crisis de esta permite que emerja a la superficie.

VII

¿Cómo pudo ser posible tal cambio de paradigmas en un país del que Mariátegui afirmaba aún en 1927 que no constituía una nación, una sociedad que soportaba con nostálgica tragicidad el derrumbe de sus creencias, una intelectualidad aristocrática, elitista, constituida como tal sobre las espaldas de un mundo popular subalterno sometido a la explotación más inicua, un Estado que conservaba incólume la herencia colonial y un sistema institucional jerárquicamente organizado? Es aquí donde la

imagen paradójica de las virtudes “productivas” del atraso muestra tener en América Latina el mismo poder corrosivo de certezas que condujo a Marx a cuestionar su propio paradigma de un modelo unilineal de sucesión de los sistemas económico-sociales. El conocimiento de la situación particular de Rusia (punto de encuentro de Oriente y Occidente) condujo a Marx a descubrir la potencialidad de un camino de desarrollo distinto del europeo-occidental, y en el que el atraso constituía una virtud antes que un límite. El hecho curioso es que en Iberoamérica, y en un país muy distinto de Rusia, pero atravesado por una misma aguda crisis ideal y de conciencia, se sucede un proceso similar de recomposición del “marxismo” que conduce al cuestionamiento del paradigma eurocéntrico del socialismo americano. Es posible trazar paralelismos entre Rusia y la América andina. Una población en su mayoría campesina con ricas culturas locales; una profunda religiosidad popular asentada sobre la subsistencia del paganismo aborigen; la imposibilidad de las corrientes ilustradas de generalizar sus visiones que chocaban con las tendencias autoritarias de la cultura política autóctona; la conformación de una *intelligentsia* colocada en situación de ajenidad respecto de los sectores sociales de origen y con un fuerte sentido de culpa y de responsabilidad personal por la suerte de los desposeídos; una crisis de certidumbre provocada por grandes desastres políticos (la Guerra del Pacífico en Perú, las derrotas rusas frente a las potencias europeas, los turcos y luego los japoneses) que evidenciaron la existencia de una desigualdad social y económica insoportable; la generalización en el espíritu público de una profunda inquietud, de un malestar que no siempre encontraba formas de expresarse. Estos elementos y algunos otros más que podríamos agregar permiten establecer un vínculo entre experiencias sometidas a idénticos y traumatizantes procesos de modernización. Lo que quiero enfatizar es que Perú pudo ser la “Rusia” de América porque quizás no haya habido otro lugar en el que más abiertamente contradictoria se mostrara la experiencia histórica del socialismo con las condiciones de atraso económico y social, de crisis intelectual y moral, que pesaba sobre la nación.

En los años veinte la “cuestión nacional” se reveló como el punto obligado de partida para cualquier reflexión sobre las posibilidades de transformación de la sociedad peruana. Pero para que este proceso de

refundación pudiera conquistar elementos reales de novedad fue menester una concentración igualmente excepcional de capacidad teórica, de búsqueda de lo concreto en los grandes problemas del país, de actitud crítica frente a la propia doctrina de la que se propugnaba su apropiación. Esta relación es la que merece ser expuesta en sus formas propias para que el enigma deje de ser tal y se ponga claramente de manifiesto de qué modo esa búsqueda de lo concreto permite fusionar la dimensión crítica y activista que Mariátegui imprime al marxismo con la situación excepcional de laboratorio político que presentaba la realidad peruana de esos años. En el crisol de esa realidad, la estación “italiana” de Mariátegui logró amalgamarse con las experiencias indigenistas y anarquistas, las vanguardias artísticas, el conocimiento de experiencias como la revolución mexicana, la expansión del socialismo en Europa y luego el ascenso del fascismo, la revolución china, las elaboraciones de la Tercera Internacional. De estas experiencias tan disímiles, y bajo el liderazgo de Mariátegui, se constituye un grupo de pensamiento y de acción unificado en torno a lo que podríamos designar dos ideas fuerza: 1) una aguda conciencia del carácter original, específico y unitario de la realidad latinoamericana; 2) la aceptación del marxismo como el universo teórico común según el cual las sociedades iberoamericanas, como cualquier otra realidad, podían ser descriptas y analizadas determinando sus posibilidades de transformación.

Pero admitir como un principio indiscutible el reconocimiento del carácter original, específico y unitario de la realidad peruana e iberoamericana significaba de hecho poner en discusión el paradigma eurocéntrico que sustentó el marxismo como tal. Las interpretaciones sobre la constitución del círculo político e intelectual que encontró en la revista *Amauta* “un campo de gravitación y polarización”, que luego se dividió internamente alrededor de las figuras de Mariátegui y de Haya de la Torre y que en los años treinta protagonizó las experiencias del aprismo y del comunismo peruano, son muy opuestas. Sin embargo, pienso que a muchas de ellas las unifica un vicio común: su anacronismo. Tanto las lecturas “apristas” del conflicto, como las “comunistas” o “revolucionarias” (y no importan los ismos que se les agreguen) analizan el debate desde un presente determinado, que según ellos permite

que se expliciten históricamente los significados objetivos de fórmulas, posiciones, análisis, conceptualizaciones, en su momento ambiguas o teñidas de los elementos espurios que acompañan siempre esos debates. Si se cuestiona esta perspectiva desde una definición más estrictamente marxiana del *presente histórico*, resulta posible analizar de otro modo el debate y comprender hasta qué punto la *centralidad* del problema indígena para una revolución democrática y socialista de la transformación es en Mariátegui un elemento dirimente con relación a las posturas aprista y comunista.

Se evidenciaría así que Mariátegui puede construir un nuevo concepto de centralidad porque emprende una lectura antieconomicista del concepto de clase –no en la teoría, sino en el examen de la realidad peruana–, cuyas consecuencias tienen una importancia decisiva sobre todo su discurso socialista. No solo porque contradice la visión “clasista” del marxismo oficial, sino también porque lo diferencia del jacobinismo estatalista de Haya de la Torre. Al colocar como eje teórico y político de su análisis socialista un universo que se definía más en términos de cultura que en los estrictos de clase, un objeto nacional y popular antes que específicamente obrero, Mariátegui hizo emerger de manera inédita el problema de la nación peruana. Aunque no lo designara así, y su discurso no estuviera exento de una persistente animosidad por la democracia liberal, era la “cuestión democrática” el paradigma desde el cual teorizaba la posibilidad y la necesidad de la transformación. El problema del Perú no será ya la liberación de una nación irredenta, ni la autodeterminación de una nacionalidad oprimida, sino la incorporación democrática de las masas populares marginadas a un proceso constitutivo de la nacionalidad, que podía y debía necesariamente fundirse con un proyecto socialista.

VIII

Se dijo, y hay mucho de verdad en esto, que con Mariátegui el pensamiento de Marx pudo ser utilizado como herramienta en lugar de ser impuesto como sistema. Al igual que un ingeniero alquimista mezcló las

elaboraciones conceptuales más vivas de la tradición no marxista con las ideas del sabio alemán en el crisol de una realidad que, como la de su pueblo y América toda se interrogaba por su destino. Esta operación pudo darse como se dio porque ocurrieron algunos accidentes en su vida que de tan fortuitos parecen dictados por un oscuro designio. Las vicisitudes de la contienda política precipitaron el exilio europeo donde descubrió certezas que en él, hombre de filiación y de fe, se impusieron con la solidez de la revelación. Allí pudo descubrir el nuevo Marx que la revolución de los bolcheviques liberó de la ristra de afirmaciones dogmáticas indiscutibles, absolutas, fuera de las categorías del tiempo y del espacio que habían sustentado el discurso socialista clásico. Y por esto el Marx de Mariátegui fue, en definitiva, el exhumado por la izquierda europea, y más en particular italiana; ese Marx de los ordinovistas que tan nítidamente perfiló Gramsci (1917) en algunas páginas que tal vez el peruano leyó, las de “La revolución contra el capital”. Para todas las fuerzas que el ciclo de la revolución europea liberó, Marx fue ese vasto cerebro que

[...] nunca sitúa como factor máximo de la historia a los hechos económicos en bruto, sino siempre al hombre, a la sociedad de los hombres, de los hombres que se reúnen, se comprenden, desarrollan a través de esos contactos (cultura) una voluntad social, colectiva, y entienden los hechos económicos, los juzgan y los adaptan a su voluntad hasta que esta se convierte en motor de la economía, en plasmadora de la realidad objetiva, la cual vive entonces, se mueve y toma el carácter de materia telúrica en ebullición, canalizable por donde la voluntad lo desee, y como la voluntad lo desee (Gramsci, 1980, p. 35).

Es un Marx filtrado por las lecturas de Sorel y de Piero Gobetti, un Marx atravesado por la obsesiva urgencia del descubrimiento de lo concreto, de todo aquello que posibilita al espíritu, a las ideas, realizarse.

Pero por los caminos de Europa Mariátegui se descubrió, además, americano, perteneciente a un mundo primitivo y caótico en el que había vivido hasta entonces “casi extraño y ausente”. La revelación de que la experiencia europea no instituía el paradigma de la nuestra, aunque las lecciones de su universalización y decadencia tuvieran la virtud de

iluminar por contraste nuestra identidad extraviada, determinó el nuevo cometido de su vida: liberar América de la sumisión intelectual a Europa. El deber de una “tarea americana” que esa liberación le impuso ya no podía agotarse en la prosecución del quimérico sueño de “alcanzar” a Europa que ofuscó la mente de nuestros pensadores clásicos. Era menester desnudar el espíritu crepuscular del mundo burgués, su senectud y decadencia por pérdida de voluntad de creación, para poder así abrazar la causa de los pueblos “receptivos a un mito multitudinario” que en el mundo de posguerra no podía ser otro que el socialismo. La autonomización respecto de la cultura europea, de sus patrones evolutivos pretendidamente universales, determinantes de lo que es avanzado y de lo que no lo es, abre la posibilidad de imaginar otra construcción de la historia de nuestros pueblos, en la que la autoctonía americana emerja no como un límite sino como una latente disponibilidad a invenciones alternativas de la realidad social.

Con Mariátegui –señala con justeza Morse– América Latina tuvo por vez primera una interpretación revolucionaria “indoamericanizada” del proceso histórico comparable a la que setenta años antes había elaborado para Rusia Chernishevski, y que contara con la adhesión de Marx. No existen datos que permitan afirmar que Mariátegui conocía los escritos de los *narodniki* rusos; la coincidencia se debería entonces a la similitud de situaciones. Pero es tan sorprendente que explica las razones que indujeron a la Comintern a denunciar al peruano por su “populismo”.

Pienso que todo lo aquí expuesto ilustra la doble importancia historiográfica y política que trató de encontrar en el debate peruano de los años veinte y que le otorga su carácter emblemático. El resultado fue la *producción* por Mariátegui de un marxismo latinoamericano que terminó allí sepultado por una confrontación ideológica y política equívoca. Tal marxismo se alimenta de una visión voluntarista que privilegia su condición de ética revolucionaria antes que su supuesta científicidad, el hecho de ser principio ordenador de la práctica antes que catecismo de afirmaciones dogmáticas e indiscutibles. Como es obvio, esta visión rompe con las posiciones tradicionales del socialismo de matriz segundo internacionalista, pero también con el doctrinarismo a ultranza de la Comintern. La identidad entre historia y filosofía que Mariátegui recoge

del historicismo crociano lo conduce, como a Gramsci, al descubrimiento de lo concreto. La “crítica socialista de los problemas y la historia del Perú” (Mariátegui, 1928/1984), iniciada en un libro que todavía hoy sigue siendo la única gran obra realmente significativa del marxismo latinoamericano, supone por tanto situarse frente a ellos desde la perspectiva de la transformación. La descripción de las regularidades profundas, de sus formas ocultas, de los procesos complejos y diferenciados, solo pueden ser leídos desde una interpretación del presente que ponga de relieve su carácter sistemático. Las grandes cuestiones nacionales son vistas por tanto desde un presente histórico que permite desnudar esa formidable imbricación de formas que caracterizó la evolución económica, política y cultural del Perú. El anclaje en la historia no implica una recaída en la ilusión de encontrar en dicha evolución la génesis real de las formaciones sociales. Desde el presente es posible otorgar la dimensión teórica al problema de la historia peruana (iberoamericana) y descubrir por qué no hubo nunca una “historia” nacional en el sentido de una secuencia trascendental de etapas. El anclaje histórico puede aparecer así, en los *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui, 1928/1984), como connatural a una perspectiva de abordaje que arrancando de lo concreto introduce los datos históricos y culturales como internos al propio proceso. La necesidad y la posibilidad del socialismo encuentran su razón de ser en la dinámica misma de un proceso que las hace emerger como instancias propias y no como un injerto extraño.

En esta lección de inmanentismo marxista aplicado al conocimiento y transformación de su país está encerrado el núcleo de la *originalidad* de Mariátegui. Retornar a ella nos hace entrever la posibilidad de construir una historia distinta que el vacuo ejercicio hagiográfico al servicio de las leyendas partidarias; una historia que recupere un pasado olvidado pero imperecedero, donde no solo están los vencedores sino también los vencidos, los que aún desde el silencio de su voces acalladas nos advierten “de que ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, si este vence”. Y como recuerda Benjamin (2009), el enemigo no ha dejado de vencer.

Creo que la vigencia del legado de Mariátegui se instala en esta lección de método, que sigo persuadido pertenece a la esencia viva del

marxismo. De otro modo no podríamos responder a la pregunta de por qué, si los temas, los problemas y los paradigmas en torno a los cuales la reflexión de Mariátegui se abrió paso ya no tienen estrictamente que ver con una realidad en profunda mutación, nos seguimos refiriendo a él para imaginar un socialismo renovado en su manera de considerar el mundo de los humanos y las posibilidades de su transformación. Yo pienso que lo hacemos porque creemos encontrar en dicha lección una dirección de búsqueda, una senda extraviada, que nos lleva a reencontrar el filón democrático y antiautoritario subyacente en el discurso de Marx.

Deberíamos aceptar este reto que nos plantea nuestra tradición, reconocer plenamente la demanda de realidad que se oculta detrás de la recuperación de Mariátegui, y mostrarnos capaces de atravesar el ropaje de lo viejo con que se reviste lo nuevo. Tentativamente, y para interrumpir esta meditación que tal vez haya confundido más que aclarado el tema, me permito indicar algunas perspectivas que valdría la pena retomar y que colocan en un plano sorprendentemente actual el “problema” Mariátegui.

1. En una época en que resultaba difícil hacerlo, Mariátegui se atrevió como nadie a pensar y a postular que el socialismo no podía dejar de llevar consigo una reforma intelectual y moral, una concepción del mundo, capaz de encarar de modo inédito la relación entre intelectuales y mundo popular subalterno. Desde esta perspectiva el problema de la religiosidad popular admitía un abordaje distinto que el descalificador del iluminismo socialista.
2. Que en consecuencia, el socialismo, el movimiento socialista, debía ser el animador de una fe, de un mito, de una creencia común capaz de galvanizar una sociedad hacia la búsqueda de un porvenir para los suyos. Todo lo cual supone una mirada *desde abajo*, desde la sociedad, de los procesos políticos tendientes a crear un efectivo movimiento de transformación.
3. El nexo inseparable entre política y moral que este mito supone y que opera sobre la sociedad como una permanente tensión hacia la

dilatación de lo posible, de lo no todavía existente, hace que la política sea vista por Mariátegui no como forma de alienación humana sino como instrumento de autoemancipación. La ausencia de la temática del poder, su no leninismo, muestra hasta qué punto el terreno en que estaba instalado, y que él definió como “ideológico”, era esencialmente *fundacional*.

4. A diferencia de una concepción fuertemente arraigada en el movimiento socialista, que hacía del marxismo el heredero nato de la racionalidad capitalista, Mariátegui apunta a destacar en el pensamiento de Marx el momento de crítica radical de una dirección del mundo. La crisis del mundo burgués resulta de la pérdida de su voluntad creadora, “paralizada por una sensación de acabamiento o desencanto. Pero entonces se constata, inexorablemente, su envejecimiento y su decadencia”. El socialismo es posible y necesario porque los “revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud”. El sentido del ideal socialista solo puede realizarse en la medida que sea capaz de atravesar por la cabeza y las experiencias de los hombres. Y es esta relación tan singular entre marxismo y subjetividad la que borra de sus textos la pátina del tiempo y nos hace leerlos como si fuéramos nosotros sus destinatarios.

Es verdad que esta lectura mariateguiana fue posible por la compleja fusión que él realiza del marxismo con ese pensamiento negativo que la crisis de posguerra contribuyó a liberar. Y es verdad también que en esta refundación Sorel o Nietzsche fueron tan importantes como Marx. Imaginar que esta manera de tratar con las cosas pudiera ser entendida por el movimiento socialista de su tiempo es imposible. Hoy, cuando el agotamiento de la alternativa aprista por una parte, y la crisis de los paradigmas de la izquierda clásica, por la otra, arrancó a Mariátegui de la confusa zona de penumbras en la que por muchos años estuvo, podemos preguntarnos y encontrar respuestas acerca de las razones de su actualidad. Estoy convencido que en estas respuestas está el camino para la dilucidación del tema del “marxismo latinoamericano”.

Buenos Aires, 25 de agosto de 1985.

Bibliografía

Benjamin, W. (2009). *Estética y Política*. Buenos Aires: Las Cuarenta. [Trad. J. Fava y T. Bartoletti].

Gramsci, A (1917, 24 de marzo). La revolución contra el capital. *Avanti!*, (Milán).

Gramsci, A. (1980). *Antología*. México: Siglo XXI.

Gramsci, A. (1984). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Haya de la Torre, V. R. (1927/1985). *Por la emancipación de América Latina*. Buenos Aires: Gleyzer.

Haya de la Torre, V. R. (1936/1985). *El anticolonialismo y el Apra*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.

Mariátegui, J. C. (1928/1984). *Siete ensayos sobre la realidad peruana*. Lima: Amauta.

Prólogo a *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina**

Por causas de orden editorial, no podemos incluir en nuestra edición las presentaciones de las ponencias y los debates a que estas dieron lugar, material que fue grabado y que hoy puede ser consultado por los investigadores e interesados en el Instituto de Investigaciones Sociales. De todas maneras, los textos incluidos en el presente libro, que no reproducen exactamente las ponencias iniciales puesto que los investigadores contaron con la posibilidad de efectuar correcciones finales para dar respuestas en su elaboración definitiva a las ideas, o cuestionamientos, o intentos de refutaciones que afloraron en los debates, muestran claramente los campos de convergencia y de divergencia que colorean con tonalidades diversas el pensamiento crítico latinoamericano y europeo.

Sería una tarea vana intentar aquí una síntesis de las posiciones que a veces de manera excesivamente contrastante se sustentaron en el seminario. Además de imposible, resultaría inválida en la medida en que lo que se intentaba era más una confrontación que una coincidencia en torno a una temática que todos reconocieron compleja y diferenciada. Simplemente nos referiremos a algunas ideas allí expuestas que pensamos justifican estas reflexiones.

En primer lugar convendría insistir sobre el sentido del seminario, que no se propuso analizar cómo y a través de qué caminos se impuso

* Extraído de Aricó, J. (1985). Prólogo, pp. 11-16. En J. Labastida Martín del Campo (Coord.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina (Seminario de Morelia)*. México: Siglo XXI.

históricamente la hegemonía de las clases dominantes en las naciones latinoamericanas, sino, más bien, cómo y a través de qué procesos y recomposiciones teóricas y prácticas puede construirse una hegemonía proletaria, o popular –la definición ya constituye de por sí un tema de debate–, capaz de provocar una transformación radical acorde con las aspiraciones democráticas de las clases trabajadoras del continente. Es precisamente esta perspectiva de las clases populares la que se deseaba subrayar puesto que organizadores y participantes reconocíamos que no siempre, o con la debida frecuencia, tal perspectiva estuvo presente en los debates organizados por las instituciones que centralizan la actividad intelectual de indagación de los grandes problemas políticos y sociales de nuestros países. En nuestra opinión, que como es natural puede o no ser compartida, se ha tendido a analizar más lo que existe, lo ya dado, lo que finalmente ha acabado por imponerse, que las alternativas que en la realidad se presentaron para que pudieran imponerse procesos efectivos de democratización y socialización progresiva de las sociedades latinoamericanas. En definitiva, buena parte de la reflexión teórica e histórica estuvo dedicada más al análisis de los vencedores que a la indagación de las alternativas que no pudieron resolver en su favor los vencidos. Una orientación que insiste en forma desmedida en dicha perspectiva, concluye instituyendo 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” en el que tendió a concentrarse el debate no políticamente partidario de los problemas latinoamericanos.

El objetivo del seminario era romper esta suerte de brecha abierta entre análisis de la realidad y propuestas teóricas y políticas de transformación. Para ello era preciso tender a buscar una aproximación a la política que, sin desvirtuar la naturaleza de un seminario de científicos sociales donde se discute sobre teoría política, pugnara por encontrar un nivel de mediación con la realidad en la que las fronteras demasiado rígidas entre lo “académico” y lo “político” se desdibujaran. Cuestionada de tal modo una brecha que no siempre existió en el movimiento social, y sobre cuyas razones históricas de constitución bien valdría la pena

reflexionar, entre teoría y movimiento social, o dicho de otro modo, entre ciencia crítica de la realidad y propuestas políticas de transformación, podría establecerse una relación de alimentación recíproca que permitiera superar un distanciamiento e incomunicación que, en nuestra opinión, caracterizó gran parte de nuestra historia cultural, por lo menos desde el fin de la Segunda Guerra Mundial hasta los últimos años. La reflexión académica estuvo mutilada en su capacidad de prolongarse al mundo interior de la política, fue más ideología legitimadora que crítica social, al tiempo que la reflexión política tendió a excluir el reconocimiento de los nuevos fenómenos teorizados y tematizados por los intelectuales. Para usar una metáfora de Marx, ni la crítica se ejercía como arma, ni las armas necesitaban de la crítica para encontrar un fundamento.

Al reconocer la presencia de una brecha que acaba mutilando las posibilidades creadoras de ambas dimensiones de lo real, el seminario se propuso experimentar una forma de trabajar en la teoría que permitiera avanzar en un estilo nuevo de elaboración capaz de incluir en el propio debate esa insuprimible y constante tensión entre teoría y movimiento. Para ello escogió un tema de discusión cuyas fuertes connotaciones políticas no pudieran ser obviadas, en la medida en que colocaba en el centro del debate la relación entre proyecto de transformación y sujeto histórico transformador.

El eje en torno al cual giró todo el debate fue el concepto gramsciano de hegemonía, su validez como instrumental teórico y político para reconsiderar desde la perspectiva del presente las limitaciones de la teoría marxista de la política y del Estado; las reelaboraciones mediante las cuales tal teoría podía reconquistar su potencial crítico y productor de estrategias de transformación en el terreno concreto de la realidad latinoamericana, y, finalmente, la relación de continuidad o de *ruptura* que podía establecerse entre las elaboraciones de Gramsci y la tradición leninista. Como se comprenderá, el último tema provocó las más arduas y a veces enardecidas discusiones por cuanto dicha tradición constituye precisamente la forma teórica en que de manera casi excluyente adquirió entre nosotros la reformulación del marxismo como teoría y política de la transformación social. Algunas ponencias, que al insistir fuertemente

sobre los elementos de novedad aportados por Gramsci, tendían a soslayar la problemática relación que de todas maneras mantuvo con el pensamiento de Lenin, fueron a veces violentamente contrastadas por otras que menospreciaban a su turno el valor disruptivo de una teorización que, como la de Gramsci, se asienta sobre el reconocimiento de transformación epocal de la que ni Lenin ni el propio Marx pudieron en modo alguno dar cuenta. De todas maneras, la discusión permitió avanzar en el establecimiento de un terreno común de confrontación que permitirá sin duda en el futuro relacionar tendencias que hasta ahora parecían separadas por áreas geográficas de pertinencia, y a las que una visión restrictiva de la distinción gramsciana entre “Oriente” y “Occidente” parecía dar plena legitimidad. En este sentido, el debate hizo aflorar, aunque no con la suficiente claridad, los dos órdenes de problemas a los que el concepto de hegemonía en Gramsci insoslayablemente nos remite. Porque si es cierto que él se funda sobre el análisis de cómo un orden burgués pudo ser impuesto encontrando una legitimación en las masas populares, incluye a la vez una reflexión, nunca suficientemente explícita pero no por ello menos constante, sobre la experiencia concreta de construcción de un orden socialista en un país de “Oriente”. Quizás valga la pena insistir en esta aclaración porque no siempre se tiene suficientemente en cuenta que las elaboraciones de Gramsci sobre el tema son también reflexiones sobre lo que estaba sucediendo en la sociedad soviética de su época, vale decir, en un momento en que la hegemonía comenzaba a extinguirse como principio rector en la construcción de un nuevo orden social, y la capacidad expansiva del fenómeno soviético encontraba insuperables barreras para difundirse.

Si nosotros queremos aferrar el sentido más profundo de las reflexiones gramscianas, si deseamos develar lo que muchas veces de manera metafórica intentaba realmente decirnos, debemos necesariamente leerlas a la luz de los fenómenos concretos de construcción del socialismo, fenómenos críticamente analizados por un hombre que siempre fue un comunista convicto y confeso, es decir, un militante revolucionario que admitía como puntos de partida ciertos paradigmas esenciales de la interpretación leninista de Marx. El reconocimiento de la centralidad proletaria, la necesidad de un partido como supuesto inderogable de la hegemonización de

las clases subalternas, la conquista del poder como iniciación de un nuevo orden social, la reforma intelectual y moral de la que aquel debía ser generador para fundar el nuevo orden en un cemento cultural unificador de las masas populares, etc., fueron principios que Gramsci reconoció como propios de un Lenin que en el terreno de la política, aunque no de la teoría, reconsidera en el tercer Congreso de la Internacional Comunista la validez epocal de buena parte de una tradición que él como nadie contribuyó a configurar. Por lo que nos atreveríamos a afirmar que es a ese Lenin, al Lenin que privilegia la conquista de las masas, que critica fuertemente la burocratización del proceso soviético, que admite diferencias fuertemente significativas de los sistemas políticos de Occidente, que busca formas más dinámicas y flexibles de organización de las masas en Oriente, que privilegia la reunificación de las clases trabajadoras como soporte de los procesos de transformación social, en fin, al Lenin de frente único al que reconoce como su inspirador. Y es en él donde cree encontrar *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. Gramsci arranca, en suma, de una serie de conceptos, muchos de ellos de matriz leninista, sobre los que funda una visión del proceso revolucionario en una etapa caracterizada por la derrota del movimiento obrero, la crisis del Estado liberal y los fuertes límites de la experiencia soviética. Y vale la pena recordar esta circunstancia porque son precisamente tales conceptos los que hoy deben ser puestos a prueba, no simplemente porque la crisis del socialismo –para situar en su debido lugar lo que hoy denominamos restrictivamente como “crisis del marxismo”– ha provocado la proliferación de corrientes que cuestionan una tradición teórica fuertemente arraigada en la historia del movimiento social, sino porque toda una época histórica está concluyendo y es difícil pensar que con ella no se hayan agotado también partes significativas de tal tradición.

Un problema que afloró con particular agudeza en el seminario versó precisamente sobre la validez del principio teórico y político del proletariado como clase fundante, como soporte histórico y social de una nueva forma de sociedad. Algunos ponentes analizaron con mucha claridad los peligros que implica pretender deducir de las posiciones que se ocupan

en las relaciones de producción ciertos comportamientos sociales que permitan establecer por sí mismos la constitución de sujetos sociales soportes de transformaciones radicales. La concepción de sujetos sociales “preconstituidos”, que deriva de una lectura ingenua del pensamiento de Marx pero que sigue siendo aplastantemente dominante en el sentido común marxista, se convierte de tal modo en la matriz esencial del reduccionismo economicista, limitación que con distinto énfasis los participantes del seminario tendieron a considerar como la traba fundamental para la reconquista de la capacidad explicativa y proyectiva del marxismo. El privilegiamiento deductivista del proletariado, típico de las teorizaciones de la Segunda Internacional, o aun su parcial corrección mediante la incorporación del concepto leninista de “alianza de clases”, impuesto por la Tercera Internacional, dejaban en definitiva intocado el problema de la complejidad de los procesos a partir de los cuales el antagonismo instalado en el nivel de las relaciones de producción podía expresarse en la constitución de las fuerzas sociales en permanente estado de recomposición. El concepto gramsciano de hegemonía, aquello que –para decirlo ahora de manera provocatoria– lo transforma en un punto de ruptura de toda la elaboración marxista que lo precedió, es el hecho de que se postula como una *superación* de la noción de alianza de clases en la medida en que privilegia la constitución de sujetos sociales a través de la absorción y desplazamiento de posiciones que Gramsci define como “económico-corporativas” y por tanto incapaces de devenir “Estado”. Así entendida, la hegemonía es un proceso de constitución de los propios agentes sociales en su proceso de devenir Estado, o sea, fuerza hegemónica. De tal modo, aferrándonos a categorías gramscianas como las de “formación de una voluntad nacional” y de “reforma intelectual y moral”, a todo lo que ellas implican más allá del terreno histórico-concreto del que emergieron, el proceso de configuración de la hegemonía aparece como un movimiento que afecta ante todo a la construcción social de la realidad y que concluye recomponiendo de manera inédita a los sujetos sociales mismos.

Cuando afirmamos que el concepto gramsciano de hegemonía es irreductible al concepto leniniano de “alianza de clases”, no podemos negar que de algún modo lo presupone. Sería absurdo no ver que detrás

de Gramsci está Lenin, aunque no solo él; en el mismo sentido, desconoceríamos la historia si tratáramos de comprenderlo sin apelar a las elaboraciones y a la experiencia de la Tercera Internacional. Pero cuando se insiste en tal *irreductibilidad* simplemente se quiere señalar que, aun siendo así, de todas maneras resultaría mutilador y falso encerrar a Gramsci en la matriz leninista. Todo lo nuevo que pudiera haber aportado quedaría de hecho invalidado o subsumido dentro de una tradición de pensamiento eximida de la perentoria necesidad de medirse con la realidad de nuestro tiempo. Podría reflexionarse ampliamente sobre las consecuencias en la teoría y en la práctica social que esta forma sacra de abordar los problemas acarrea. Nos gustaría insistir solamente sobre una en particular, por el peso asfixiante que aún tiene para abordar el problema de los procesos de transición. Si como hemos recordado, la reflexión gramsciana encierra metafóricamente un análisis de los mecanismos que condujeron al agotamiento de la capacidad hegemónica de las fuerzas rectoras del proceso soviético, estaríamos dispuestos a afirmar que de la lectura de los *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1980) se deduce con mucha claridad que Gramsci evaluó en toda su importancia el error que significó considerar al proletariado y al campesinado rusos como sujetos preconstituidos de cuya alianza un partido que nunca cuestionó su condición de representante –ni siquiera cuando la fractura de su núcleo dirigente colocó al rojo vivo este tema– pretendió ser exclusivo y único garante. Y es esta la razón por la que estamos firmemente convencidos de que frente a Gramsci es preciso realizar siempre una lectura que coloque en el lugar debido la relación insoslayable que sus reflexiones mantienen con la experiencia mutilada de implementación de un proyecto hegemónico revolucionario como fue el iniciado por la Revolución de Octubre. Es cierto que este principio hermenéutico vale para todo pensador y con más razón para un pensador político, pero en el caso de Gramsci es doblemente válido por las condiciones en que debió escribir, cercado como estaba por la prisión mussoliniana y la desconfianza e incompreensión de sus propios compañeros.

Si la discusión sobre los parámetros fundamentales en torno a los cuales se elaboró el leninismo como lectura fuertemente politizada del marxismo de la Segunda Internacional, y la proximidad o distancia que

frente a él mantuvo Gramsci, tiene una importancia teórica general, en el caso de América Latina esa importancia trasciende esos límites teóricos por cuanto el debate marxista nunca alcanzó a ser un fenómeno interno al movimiento obrero, o, si en algunos lugares lo fue, nunca la relación entre teoría marxista y movimiento de las clases trabajadoras adquirió características aproximables a la constelación de formas europeas. Ni la extensión y densidad histórica del proletariado es semejante, ni su horizonte ideal tendió a reconocer el socialismo como una expresión política propia. De ahí entonces la utilidad de confrontar con las diferenciadas realidades latinoamericanas paradigmas que exigen de nosotros “traducciones” (en el sentido de Gramsci) menos puntuales e infinitamente más cautas. Si un principio esencial del marxismo era, y en gran medida sigue siendo, el reconocimiento de la centralidad proletaria como supuesto inderogable de todo proyecto de transformación socialista, ¿qué vigencia podemos otorgar a este principio en condiciones o en situaciones donde la clase obrera no ocupa en la producción ni en la sociedad espacios como los que detentó y aún detenta en los países capitalistas centrales? ¿Hasta qué punto el “sustitutivismo” –de la clase por el partido, del partido por los jefes– que en las áreas centrales de constitución del movimiento obrero pareció ser en un principio un elemento connatural del proceso de organización del proletariado como clase, y luego la manifestación perversa de un reduccionismo de matriz esencialmente teórica, en América Latina es más la exorcización de una realidad que nunca llega a ser como la teoría quiere que sea para que esta tenga capacidad explicativa y predictiva y por tanto potencialidad política? ¿Por qué las experiencias que se plantearon transformaciones sociales aparecieron como ajenas a las elaboraciones orgánicas de una teoría que se pensó siempre como elemento inseparable de aquellas? ¿Cómo explicarse la eterna querrela entre marxismo y movimiento social latinoamericano? Si la resolución de tal conflicto fue por muchos de nosotros proyectada a un futuro siempre inalcanzado de “maduración” de la realidad y no de “recomposición” de la teoría, la actual dilatación del conflicto a los mismos lugares de configuración de la teoría nos plantea la perentoria necesidad de someter todo nuevamente a crítica, de medirnos de renovada manera con los hechos y la significación de

un mundo que se resiste como nunca a ser categorizado. Pensar que la crisis del capitalismo y del socialismo “real”, que los obstáculos en apariencia insorteables para compatibilizar justicia y libertad no requieran hoy de una audaz recomposición teórica –y práctica, por supuesto– del marxismo, aunque no solo de él, sería solo una forma no por vergonzante menos mutiladora de fuga de la realidad, de obcecada negativa a admitirla tal como realmente es, con todo lo que ella encierra de posibilidades trágicas para el destino de la humanidad. De más está decir hasta qué extremos una actitud semejante se contradice con el espíritu y la naturaleza del programa científico de Marx.

Medirnos con las preguntas de nuestro tiempo implica poner a prueba los principios mismos de una teoría que no admitió nunca, ni aquí ni en parte alguna, una “traducción” puntual. Si a la vez que mantenemos una adhesión crítica a una tradición teórica de la que resulta imposible e inútil escapar en la medida que es una dimensión insuprimible e “insuperada” de la propia realidad [y] pretendemos analizar de una manera veraz y realista los procesos de cambio en América Latina, debemos indagar las posibilidades y las condiciones en que fuerzas sociales que se constituyen a partir del carácter contradictorio del mundo capitalista pueden convertirse en sujetos históricos transformadores. En esta perspectiva, colocando en el tapete estas preguntas, el seminario de Morelia tuvo la enorme virtud de abrir un campo de problemas hasta ahora inexplorado entre nosotros. Nos atreveríamos a sostener que es precisamente esta circunstancia lo que, probablemente, habrá de proyectarlo como un momento excepcional de esa fuerte demanda de realidad que hoy tensiona a los científicos sociales avanzados.

Bibliografía

Gramsci, A. (1980). *Cuadernos de la cárcel*, 6 Vol. México: Casa Juan Pablos.

América Latina: El destino se llama democracia*

José Aricó, cordobés, residió en México durante varios años y allí, como antes y ahora en Argentina, desarrolló una intensa actividad como investigador de la historia de las ideas, y principalmente del marxismo, en América Latina. Entre sus libros hay que recordar *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (Aricó y otros, 1978); *Marx y América Latina* (Aricó, 1980/1999) y el que en este momento tiene en prensa: *La hipótesis de Justo* (Aricó, 1980/2009). Aricó obtuvo este año una beca de la Fundación Guggenheim de Estados Unidos.

¿Por qué la dedicatoria de tu libro *Marx y América Latina* dice “A los compañeros de Pasado y Presente”? ¿Qué connotaciones de tu vida intelectual y política están comprendidas en esa evocación?

Pasado y Presente es el nombre de una revista que en 1963 comenzamos a publicar en Córdoba. Su aparición provocó desagrado en los medios comunistas a los que en su mayoría pertenecía el núcleo redaccional, pero también interés y sorpresa en la izquierda intelectual, en especial

* Extraído de Crespo, H. y Marimón, A. (1986, septiembre). América Latina: el destino se llama democracia [Entrevista a J. Aricó]. *Vuelta Sudamericana*, 1(2), (Buenos Aires).

Nota: Primera edición Aricó, J. (1983, 24 de abril). [Entrevista]. *Revista de la Universidad de México*, Nueva Época, (México: UNAM). Sobre esa versión, y a pedido de Danubio Torres Fierro, secretario de redacción de *Vuelta Sudamericana*, Aricó corrigió el material para esta publicación. Aquí seguimos esta segunda versión. Asimismo, extractos extensos de esta entrevista fueron publicados en Aricó, J. (1991-1992, diciembre-febrero). [Entrevista]. *La Ciudad Futura*, 30-31, (Buenos Aires).

porteña. La pregunta era cómo pudo ser posible que una revista de las características de *Pasado y Presente* pudiera surgir en un lugar como Córdoba, que había gozado en el pasado de cierto prestigio intelectual, pero hecho desde modelos intelectuales muy distintos. La revista parecía instituir un campo de reflexiones sin antecedentes, sin una tradición en la que inscribirse y por lo tanto como una creación *ex nihilo*. De pronto, irrumpía un grupo de personas que provenían en su mayoría de la universidad, que eran todos militantes de la izquierda y comunistas los más, y que mostraban una disposición inédita a vincular ciertos debates teóricos que se sucedían en Europa (pero no solo en ella) con los problemas de la izquierda argentina. Esto era lo que sorprendía: la novedad de un grupo que pensaba los problemas políticos y de la izquierda desde un lugar de provincia, esto es, desde fuera del tradicional centro de condensación de las estructuras teóricas y de la fisonomía organizativa del pensamiento de izquierda. Esta circunstancia anómala sirvió de estímulo para el desarrollo de la revista porque le permitía descentralizar tanto el discurso como los viejos temas de debate. Pero además le permitió incorporar voces que nunca hubieran aparecido juntas en una publicación porteña del mismo tipo. Es difícil, desde el presente, reconstruir toda esa historia o darle su verdadera significación, pero en todos estos años, me parece, por lo que he visto y oído, por lo que he conversado con gente a la que no había conocido antes, que la presencia de la revista, el clima de ideas que animó, el tipo de discusiones que suscitó, fueron muy importantes para una historia que aún no estamos en condiciones de reconstruir, pero en cuyo interior *Pasado y Presente* desempeñó una función más relevante que la que nosotros mismos tendimos a asignarle. Supongo que la reconstrucción de esa historia, con todas sus implicaciones positivas y negativas, puede ayudarnos a explicar momentos que aún nos resultan difíciles de abordar: los años sesenta y el *Cordobazo*, la década de los setenta y el vertiginoso viraje de la sociedad argentina a una espiral de violencia total. En México, durante el exilio, descubrimos hasta qué punto *Pasado y Presente* estuvo en el centro de un debate teórico y político que coagula en el más significativo movimiento social de transformación de las últimas décadas. De sus aciertos y de sus profundos errores somos corresponsables: su historia es la nuestra.

¿Cuáles fueron los puntos de nucleamiento del grupo que animó Pasado y Presente?

Nosotros éramos un grupo de comunistas que nos propusimos reflexionar sobre las razones de las insuficiencias de la acción comunista en la Argentina. Y para esto arrancábamos de dos hechos. Por un lado, lo que estaba ocurriendo en la Unión Soviética, que nos parecía grave y urgente de analizar a diferencia de la actitud asumida por un PC que disminuía su significado. Por el otro, ciertos fenómenos de recomposición de la teoría marxista que se sucedían en algunos países. Nos interesaba, en especial, el debate intelectual y político que atravesaba el marxismo italiano. Pienso que seguíamos con detenimiento lo que ocurría en Italia porque, de un modo u otro, todos recibimos la influencia poderosa de Antonio Gramsci. Y aquí podría afirmar que si hubo un grupo sobre el cual la influencia del pensamiento gramsciano en Argentina fue decisivo, ese grupo estaba fundamentalmente en Córdoba o nucleado en torno a la experiencia de nuestra revista. En tal sentido, y para hablar de mi caso, no fue por azar que haya sido traductor de Gramsci, que el título de la revista reprodujera el nombre con que Gramsci reagrupó algunas de sus notas de los *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1980). Recuerdo que el nombre fue escogido simultáneamente por Juan Carlos Portantiero desde Buenos Aires y por mí desde Córdoba, sin que nos hubiéramos puesto de acuerdo previamente. Desde años antes de la publicación de la revista hubo una estimulante frecuentación de sus escritos que, más allá de la discusión actual sobre la vigencia del gramscismo, tuvo en nosotros un efecto de liberación muy fuerte y nos ayudó a observar fenómenos que antes, en el pensamiento marxista, estaban soslayados. Por ejemplo, los problemas de los intelectuales, de la cultura, de la relación entre Estado, nación y sociedad, la función del partido político en el seno de un bloque de fuerzas populares, etcétera. No es que tales problemas no se pensarán, sino que se pensaban desde una perspectiva que no nos obligaba a descubrir nuestra propia realidad nacional. Aquí conviene señalar, que antes de Gramsci, para nosotros, comunistas argentinos, no nos era necesario conocer el pasado nacional para pensar la política. Pero si, como nos enseñaba Gramsci, la unidad histórica de las clases dirigentes se da en el Estado y este es el centro de constitución de un aparato

hegemónico que asegura la dominación de un grupo social sobre el resto de la población, el reconocimiento del terreno nacional en el que una política socialista podía tornarse eficaz suponía necesariamente la determinación de las formas particulares de Estado argentino. Lo cual solo era posible a partir de la reconstrucción de la historia política de las clases, de sus formas de conciencia, de sus modos de organización. La teoría de la hegemonía de Gramsci nos obligaba a reencontrarnos con la historia argentina.

Recordemos los caminos tortuosos a través de los cuales se introdujo el tema de la historia en el interior de la izquierda y la forma sórdidamente utilitaria con que se intentaron legitimar las opciones políticas con el análisis histórico. Entre historiografía e izquierda siempre hubo conflictos y esto no ocurrió solo en Argentina. Hubo un libro en América Latina, tal vez el primer libro marxista, que se llamó justamente *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* y fue escrito por Mariátegui en 1928 (Mariátegui, 1928/1984). Es posible que con él se introdujera en la izquierda –pero no solo en ella– la idea, el concepto, de “realidad nacional”. Y digo esto, porque fue precisamente la idea de realidad nacional la que más irritó a los dirigentes de la Internacional Comunista y de algunos partidos comunistas latinoamericanos en los debates del Congreso que realizaron en Buenos Aires en 1929. Para estos dirigentes no existían realidades “nacionales” que distinguieran de manera significativa a cada uno de los pueblos americanos. Solo existían numerosos países oprimidos por el imperialismo que constituían el llamado mundo colonial en el interior del cual las diferencias contaban muy poco frente a una condición que los igualaba y los reducía *ad unum*. El libro de Mariátegui probaba que Perú y Argentina, por ejemplo, no eran la misma cosa. Creo que, sin saberlo, Mariátegui hizo un libro “gramsciano” sobre la realidad de su país y en el que el tema de fondo de los intelectuales era tratado de manera nueva y creadora. Véase, por ejemplo, el ensayo dedicado a la evolución de la literatura peruana.

Pero volviendo al papel desempañado por Gramsci, yo diría que su insistencia en el reconocimiento cuidadoso del carácter nacional que suponen una teoría y una práctica marxista nos permitía cuestionar la posición de subalternización de ese problema que dominaba en el

interior del PC y escapar de la lectura obligatoria de la *Historia del Partido Comunista (B) de la URSS* (CC-PCUS, 1939) para comprender la naturaleza de los hechos del mundo y, por lo tanto, también de Argentina. Podíamos comenzar a leer, no por la necesidad de completar una formación cultural, sino por los requerimientos políticos que dirigían el redescubrimiento de la realidad, a aquellos autores que siempre nos habían parecido soslayables, de segundo orden, y que sin embargo eran quienes habían hecho o reflexionado sobre nuestra historia, sobre nuestra vida nacional. La lectura de la obra de Gramsci, si era hecha como lo fue en nuestro caso, a plena conciencia, nos llevaba irremisiblemente a poner en duda un conjunto de seguridades que había sostenido nuestra formación comunista. A partir de él, mucho de lo que ya sabíamos podía ser conocido por nosotros. Por eso pienso que ciertos fenómenos de ruptura interna de la homogeneidad comunista comenzaron a darse entre los años 1960 y 1962 y en torno a hechos antes conocidos. Así, para recordar uno, si el XXII Congreso de PCUS fue decisivo, no lo fue porque dijera algo nuevo respecto de lo que con incredulidad y luego vergüenza nos enteramos a partir del XX Congreso, sino porque no existiendo en 1962 nada que como los sucesos de Hungría en 1956 ocultaran entre los comunistas la verdadera significación del informe de Jruschov¹, la tragedia del estalinismo aparecía desnuda ante nuestros ojos ávidos de entender. La actitud del PCA, que intentó frenar la discusión sobre la significación real de los hechos denunciados en el XXII Congreso y la corresponsabilidad en ellos de todos los comunistas, junto a otros sucesos que mostraban la distancia entre lo que se decía ser y lo que se era realmente, nos llevaron a pensar la necesidad de emprender una tarea de transformación del partido desde el interior del propio partido. Deslumbrados por la experiencia de la Revolución Cubana (por la que la dirección comunista no podía ocultar su animadversión), críticos de la respuesta que daba el mundo comunista al problema del estalinismo, convencidos de la necesidad de repensar la forma teórica del marxismo a partir de las indicaciones de Gramsci, llegamos a la conclusión de que debíamos

1. Se refiere al famoso "Informe Secreto" de Nikita Kruschev (o Jruschov, o Jrushchov), presentado en el XX Congreso del PCUS el 25 de febrero de 1956. [Nota de la presente edición].

emprender la aventura de una revista redactada por comunistas y no comunistas, colocada fuera de la disciplina orgánica partidaria, que pudiera actuar sobre el partido como un centro de fermentos ideales, de debate y crítica, posibilitando a las fuerzas renovadoras que creíamos existentes en su interior la tarea de llevar adelante una reconstrucción teórica y política en condiciones más favorables. Eludiendo el rigor de las estrictas normas partidarias, ofreceríamos al debate ideológico un terreno hasta ahora no utilizado y una demostración clara del rigor y la inteligencia con que los comunistas se planteaban las demandas de *aggiornamento*.

Así estuvieron planteadas las cosas. Si se recorre la lista de los miembros de la dirección de la revista se observará el carácter no estrictamente partidario del núcleo constituyente. Una parte era comunista, otra no, y la función de esta última era la de impedir las presiones inevitables que vendrían de la dirección del PCA. Debe recordarse, además, que algunos de los intelectuales comunistas que allí figuraban habían ocupado u ocupaban lugares de significación en la organización regional cordobesa o, dicho de otro modo, eran figuras políticas más que intelectuales. El primer editorial, que lleva mi firma, provocó un malestar tal que acabó finalmente con nuestra expulsión del partido. Allí se planteaban varios problemas o focos de atención en torno a los cuales pretendíamos organizar la discusión. Primero, que la posición que tenían los comunistas respecto del peronismo no era correcta porque soslayaba los nuevos y necesarios elementos que había introducido la concepción política peronista. Se tendía a verla como un fenómeno de primitivismo de las masas que debía, y podía, ser erradicado con la implementación de una política "cultura" frente a esas mismas masas. Era una visión iluminista y no percibía que el peronismo expresaba un momento histórico de formación de las masas obreras en el país, y que por lo tanto resultaba un fenómeno absolutamente necesario antes que una perversión satánica. Tampoco podían comprender que su actitud errónea frente al peronismo les impedía reconocer, al mismo tiempo, que una política de conquista de esas masas necesitaba ineludiblemente de un reexamen de toda la situación nacional y, por sobre todo, de la búsqueda un nuevo tipo de vinculación entre mundo intelectual y mundo proletario y popular. Y esa nueva y

urgente vinculación, en el caso del marxismo, debía llevarlo a repensar su forma teórica tradicional y su relación con la cultura moderna. Insisto en este tema porque es el principal que hoy está en discusión en el marxismo: ¿qué relaciones pueden existir entre el marxismo, que es una teoría y una doctrina, un pensamiento que se constituye en un momento preciso de la historia del mundo para dar respuestas a ciertos problemas de esa realidad, y un mundo moderno en el que se da una explosión del campo científico que plantea una multiplicidad de nuevos problemas que por supuesto no fueron vistos –ni podían serlo– ni por el marxismo ni por la ciencia del momento de su constitución? Nosotros defendíamos en la revista una posición absolutamente contraria de la sostenida por el PCA. La relación entre marxismo y cultura moderna no era para nosotros algo ya definido y establecido, inmutable; el marxismo no constituía un cuerpo de verdades desde el cual se debía analizar y metabolizar la cultura moderna; entre marxismo y cultura moderna debía existir un sistema de vasos comunicantes. A fin de que esta relación dialéctica instalada en la realidad no se cerrara, debía existir en nuestra opinión un pluralismo ideológico en el interior mismo de las organizaciones que se decían marxistas; solo de ese modo el marxismo podía medirse permanentemente con la realidad. Esta es la idea que defendíamos en 1963 y que todavía hoy podemos defender a pie juntillas. Es lo que digo en el epílogo a la segunda edición de *Marx y América Latina* (Aricó, 1980/2009).

En la posición de *Pasado y Presente* es posible que no pudiera encontrarse mucho más que eso. Más que un cuerpo de propuestas sobre el país y su historia, más que una estrategia u orientaciones de acción política o ideológica, más que un proyecto elaborado de recomposición cultural –sobre los cuales existieron simplemente intuiciones–, más que todo esto había un clima de heterodoxia, una conciencia pluralista alimentada de la certeza de que una cultura de izquierda solo podía realizarse a través del debate, de la discusión y de la libre circulación de las ideas. Es posible pensar que esto era poco, y sin embargo, ¡cuánto nos costó defenderlo!

En definitiva, y simplificando, yo diría que el de *Pasado y Presente* fue, en esencia, un grupo socialista, pluralista y democrático. Si

tuviera que precisar en pocas palabras la manera en que nuestra revista intentaba pensar y contribuir a transformar la realidad, diría que nos situábamos frente a los hechos desde la perspectiva de un marxismo colocado siempre como uno de los elementos de esa realidad, y no separado de ella. Excluidos del Partido Comunista y renuentes a aceptar una forma de concebir la unidad entre intelectuales y clase obrera que desde el peronismo había entrado en crisis, ¿qué porvenir tenía un grupo de intelectuales socialistas descreídos de una salida en el peronismo? Todas las vicisitudes del itinerario político del grupo tienen como fondo su incapacidad de dar respuesta a esta encrucijada. Su propia naturaleza como grupo con pretensiones políticas entraba en contradicción con su exacerbado espíritu crítico y pluralista. Y si menciono el tema de la “naturaleza” del grupo tengo que referirme a cierta característica de la sociedad argentina, esto es, a una sociedad donde los intelectuales no tienen un peso propio –hoy existe la posibilidad de que sí lo tengan, porque en medio del desastre, del genocidio, personas como Borges o Sabato tienen a veces más importancia cívica que la Multipartidaria o las 62 Organizaciones. En Argentina ser un intelectual de izquierda era, en definitiva, ser un intelectual vergonzante. Solamente se podía ser de izquierda si se estaba adscripto a alguna fuerza política de izquierda y, de una u otra manera, se acompañaba a dicha fuerza. Cuando desde el segundo número de la revista estuvimos colocados en la situación de un grupo que no tenía destinatarios, excepto la sociedad en su conjunto, vivimos esa situación con un sentimiento de culpa que creíamos poder apagar buscando desesperadamente un anclaje político. Creo que la vida de la revista estuvo marcada por este deambular detrás del sujeto político. Basta recorrer las notas dedicadas a la reflexión política para encontrar en ellas los vaivenes del grupo y también su imposibilidad de pensarse como un grupo autónomo cultural, instalado en la reflexión crítica y constituyendo como tal, en sí mismo, un grupo político, una forma de organización política. Esta es, tal vez, una verdad adquirida hoy por nosotros, pero para que adviniéramos a ella debió mediar todo lo que ocurrió en la Argentina, y también las experiencias que tuvimos fuera del país.

¿Cómo surge la experiencia de la colección Cuadernos de Pasado y Presente?

Cuando en su primera época (1963-1965) la revista no logró resolver de manera fructuosa el problema del anclaje político, y las debilidades del grupo impidieron continuar con su tarea de recomposición de la cultura de izquierda, se abre la alternativa de los Cuadernos. Fueron, en parte, una propuesta sustitutiva. Partíamos de la convicción de que no se podía recomponer una cultura de izquierda como si se estuviera trabajando con un rompecabezas. Era preciso encontrar un lenguaje posible, en cierto modo aceptado por todos, y que pudiera desplegar su labor crítica en el texto mismo en que se proponía un tema. En ese momento se planteó la cuestión de si debíamos dirigirnos a lectores que provenían del PCA, o a castristas o socialistas en general. Algo era evidente: la recomposición de esa cultura suponía un trabajo en el marxismo, un esfuerzo por desentrañar la multiplicidad de significaciones de ese artefacto teórico. Los Cuadernos representaron un intento de implementar una perspectiva crítica del marxismo que admitiera la dimensión pluralista y que reconociera la naturaleza múltiple del propio objeto. Lo que se trató de afirmar en los Cuadernos, no meramente como declaración de principios sino como manera de construir cada uno de sus números, era la idea de que no existía “el” marxismo, que desde su inicio existieron “los” marxismos, que distintas perspectivas teóricas y políticas habían cohabitado en las instituciones internacionales en las que se expresaron, que discutieron arduamente una diversidad de problemas y en esa compleja batalla ideal hubo triunfadores y perdedores circunstanciales; en fin, que toda la historia del socialismo, en cuyo interior el debate marxista adquirió significación, había sido y seguía siendo un proceso infinitamente más complejo que las simplificaciones bizarras de una historiografía al servicio de la política.

La propuesta de los Cuadernos, vista hoy a la luz de los casi cien números publicados, resulta bastante coherente. Puso en escena las polémicas que comprometieron a los marxistas en distintas épocas y lugares de la historia del movimiento obrero y socialista en el mundo: la experiencia de la Segunda Internacional y de la Tercera, el problema de la organización política, la teoría de la acción de masas, el problema nacional y colonial, la teoría del valor, etcétera. Este conjunto de asuntos, que dentro de cierta

tematización vinculada a la experiencia de la Tercera Internacional en su fase estalinista fue estructurado como un cuerpo cerrado y homogéneo de doctrina: el marxismo-leninismo, a lo largo de los Cuadernos fue sometido a un trabajo de desagregación que resultaba de la distinción de situaciones, figuras y teorías diferenciadas. Ya no emergían solamente aquellos nombres que habían pertenecido a los salvadores por la tradición, sino también los vencidos, los que desaparecieron, los olvidados, los denostados (los Bernstein, Kautsky, Pannekoek, Bauer, Grossmann, Korsch, Chayánov, Ber Borjov, Gramsci, etc.). Con otras palabras, aparecía un mundo de figuras que expresaron la heterodoxia de la Tercera Internacional. Fue una especie de panóptico en el que la historia del movimiento socialista dejaba de ser la del enfrentamiento entre la verdad y el error, entre el bien y el mal, entre una Internacional buena y otra mala; aparecían historias discontinuas y fragmentarias, momentos de iluminación y otros de ceguera, problemas que el debate no clausuraba, etcétera. Frente a estas cuestiones la edición de los Cuadernos no intervenía más allá del propósito confesado de hacer conocer lo olvidado, de dar voces a los silenciados. El catálogo de los distintos volúmenes restituía una historia donde no existía una filiación única sino una multiplicidad de filiaciones, de tradiciones. Pensar las realidades nacionales requería necesariamente de un vasto trabajo de recomposición de esas tradiciones teóricas, doctrinarias y políticas, de todas aquellas fuerzas que se denominaban marxistas. El hecho de que en toda esa complicada historia se pudieran reconocer o construir tipos ideales, modelos de configuración, no significaba que se pudiera ir mucho más allá del ámbito metodológico en el que tales modelos podían ser útiles. En la realidad, no existían modelos, solo se daban creaciones inéditas en las que las experiencias nacionales eran decisivas. Este fue el sentido de los Cuadernos.

En su etapa argentina, la colección tuvo cierto anclaje en una realidad política en vertiginoso cambio, logró canalizar ciertas temáticas nuevas como la de los consejos obreros, los efectos de la división social del trabajo, la neutralidad o no de la ciencia. En tal sentido, Cuadernos fue una publicación que acompañó, y con sus medios, estimuló, el acceso de la sociedad civil que a fines de los sesenta se planteó problemas que giraban en torno a su autonomía política, al cuestionamiento de las

estructuras de la dirección clásica del movimiento obrero, a formas diversas de autoorganización de masas. Hasta se podría afirmar que indagando en los Cuadernos y en sus sucesivas condensaciones temáticas, se podría, de alguna manera, reconstruir no solo el itinerario de un grupo sino también el modo en que se transfiguraban en debates teóricos los problemas de la vida real. Una vez que abandonamos el país en 1976, y la serie debió continuarse en México un año después, esta relación entre vida nacional y teoría de transformación se vio, por razones obvias, fuertemente afectada, y los últimos materiales pertenecerán a registros más estrictamente teóricos que políticos.

¿Podrías hacer referencia a tu trabajo en los textos de Marx, a la parte “filológica” de tu tarea?

Creo que la historia del marxismo y sus vicisitudes, sus desdoblamiento y multiplicidades, lleva a plantearnos siempre el problema de la relación entre marxismo y tiempo histórico, marxismo y realidad, teoría de transformación y movimientos sociales de transformación. Si, además, arrancamos de la certidumbre de que la teoría no es un dato adquirido para siempre, sino que se reformula frente a realidades cambiantes, los elementos de perennidad y de cambio se muestran de validez relativa, en permanente cuestionamiento y lo que puede sobrevivir frente a lo coyuntural y episódico se impone siempre como un interrogante obsesivo, como un círculo del cual no podemos escapar. Este es, por lo demás, el problema que siempre se nos plantea frente a los clásicos. ¿Por qué hay que volver a ellos si pertenecieron a una época y dieron cuenta de una época que pasó hace ya muchos años y, en algunos casos, como el de Aristóteles, hace muchos siglos? Volvemos a ellos porque, evidentemente, retienen un poder de evocación, y porque existe cierta estructura fundamental de la vida asociada de los hombres que atraviesa las épocas históricas y sobre la cual ese poder evocador actúa como estímulo e incentivo para medir a los clásicos con el presente. Desde ese punto de vista el problema que se plantea entre lo “vivo” y lo “muerto” en Marx es semejante al que tenemos con todos los clásicos. Marx es un clásico del pensamiento sobre el hombre, del pensamiento social, del pensamiento político; hablar de la “muerte” de Marx me parece tan

estúpido como hablar de la “muerte” de Aristóteles. En realidad, se pretende hablar más bien de la muerte de un sistema de pensamiento. Pero si afirmo, en cambio, que ese sistema de pensamiento nunca existió con la identidad, unidad y universalidad con que se lo ha hecho aparecer, si digo que el marxismo, desde que se alude a él, no existió de otro modo que como una diversidad de tendencias interpretativas a partir de ciertos núcleos temáticos que admitieron distintas resoluciones, hablar entonces de “crisis del marxismo”, o de “muerte del marxismo”, me parece una estrecha manera de referirse a otro tipo de problemas, que apuntan más bien a la posibilidad o no de alcanzar transformaciones socialistas de la sociedad capitalista, y de las del llamado “socialismo real”. Dicho con otras palabras, el debate sobre la suerte del marxismo involucra otro más sustantivo sobre si los hombres deben seguir pensando y luchando por modificar una realidad que no aceptan, y si esta puede o no ser modificada. Por eso, y desde este ángulo, siendo yo un hombre que se plantea permanentemente la necesidad del “trabajo en Marx”, de buscar en Marx todo aquello que traiciona y niega el marxismo de Marx, pienso que debo levantar mi condición de marxista como una especie de definición de barrera, como la expresión de una apuesta, de una toma de partido. En este lado de la barrera estamos los que pensamos que la sociedad es transformable, que el apocalipsis que preanuncia el desarrollo capitalista y en su interior el “socialismo real” puede ser detenido, que los hombres pueden convertir esta sociedad en un mundo humano vivible. No digo en un paraíso terrenal, porque no existen tales paraísos ni Marx jamás pensó en ellos, pero sí una sociedad de dimensiones humanas y manejada por hombres con un grado de conciencia y responsabilidad mayor que el que existe en las sociedades presentes.

Esta toma de partido se alimenta también de la convicción del “no” marxismo de Marx. Si recorremos la historia de la constitución de la teoría marxista –o de algo que era reconocido por una mayoría como tal– observamos hasta qué punto las querellas se sucedieron desde muy temprano. A la exacerbación de estas querellas sirvió además la manera tenebrosa en que se publicó el legado de Marx. Solo desde hace pocos años han comenzado a editarse sus obras completas en alemán –se calcula terminarán su publicación después del año 2000!– y ya apenas muerto Engels se

sucedieron interminables disputas sobre lo que debía o no ser reconocido como “marxista” en la montaña de papel escrito que nos dejó el autor de *El Capital*. Contar esta historia –vuelvo a decir tenebrosa– es mostrar la existencia de un problema. ¿Por qué Marx no pudo ser publicado en su integridad en la Unión Soviética a pesar de que Riazánov ya se había propuesto hacerlo en 1919? ¿Por qué ciertas obras fueron publicadas en ediciones reducidas y fuera del contexto de otras que eran privilegiadas como marxistas? ¿Por qué algunas obras nunca fueron publicadas en los países socialistas? ¿Por qué cada obra más o menos sistemática de Marx que se publicó después de su muerte –obras importantes en la historia de su itinerario intelectual– provocó una querrela de interpretaciones? Bien, desenterrar estos hechos, trabajar en ellos, es también una manera de reconstruir –desde un costado un tanto impúdico– la historia de un movimiento que tuvo siempre una relación conflictiva con el hombre al que reconoció como su tutor ideológico. Se evidenciaba así que entre Marx y el marxismo hubo siempre problemas y que nunca existió una interpretación sino muchas acerca de la naturaleza de su obra y de lo que de ella podía o no extraerse. La exhumación de ciertas obras fundamentales de Marx permitía, por tanto, contribuir a definir mejor el terreno de confrontación de los diversos marxismos. Así, a partir de esta posición, comenzamos a trabajar en ciertas obras que nos parecían de excepcional importancia, como los *Grundrisse* y una edición científica de *El Capital* (Marx, 1975), que desde 1971 comenzó a publicar Siglo XXI de Argentina. Estas fueron dos grandes experiencias editoriales, de muy buen éxito. Creo que la edición de Siglo XXI de *El Capital* es, en la actualidad, la mejor en español; al menos hasta que podamos conocer los resultados de la nueva edición que promete el Fondo de Cultura Económica de México y la que a cargo de Manuel Sacristán publicará próximamente Grijalbo en España.

¿Por qué precisamente los *Grundrisse*? ¿Cuál es la importancia de esos textos de Marx?

La publicación de los *Grundrisse* tenía para nosotros una significación particular. Allí aparecía Marx bajo una forma distinta. No como un pensador que prepara y pule un material para publicarlo, con el recato y el sentimiento de contención que despierta el saber que algo propio será leído

por otros y con las preocupaciones y mediaciones en los razonamientos cuando se prevén condiciones incontrolables de entendimiento. El Marx de los *Grundrisse* trabaja para sí mismo, piensa para sí mismo, sin nada externo a sí mismo que impida el despliegue de su fantasía. Es pues un Marx que se dispara, que va más allá de los límites preestablecidos, que se deja tomar por el encadenamiento lógico de un razonamiento que —él cree— expresa una manera de funcionar de la sociedad moderna —o “burguesa”—, que para él eran sinónimos. Su razonamiento ilumina formas de automatismo de un sistema que él es el primero en mostrar y que lo conduce a ver tempranamente problemas que luego, más de cien años después, aparecerán encarnados en la sociedad de manera sorprendente. Eso sucede, por ejemplo, al plantearse Marx el problema de qué contradicciones aparecen cuando el papel productivo directo de la ciencia conduce a la caducidad de la ley del valor, o cuando señala los límites últimos de la sociedad capitalista, a los que nunca concibe, es preciso aclarar, en términos de “derumbe” en el sentido económico. En fin, este era el Marx que emergía de los *Grundrisse* y optábamos por él, deseábamos entenderlo y ponerlo en evidencia. Es el Marx en el que la teoría y la práctica, los escritos teóricos y los escritos políticos, de alguna manera estaban en fusión, en el interior de un continente teórico donde las categorías aparecían apenas en formación. En un estado todavía magmático emergía una consideración teórica que pugnaba por llegar al concepto. A nosotros, que no fuimos sus contemporáneos, se nos ofrecía la inesperada posibilidad de observar cómo Marx construía ciertas categorías que en otras obras vimos ya presentadas como acabadas: penetrábamos en el fascinante mundo de su laboratorio y lo veíamos manipular a veces a tientas con la materia económica. Los *Grundrisse* mostraban además la estrechez de una forma de considerar a Marx a partir de la cual debía ser privilegiado el “teórico” frente al “político”. Había por tanto un Marx que se zafaba de las intenciones de sistematizarlo, que no podía ser totalizado. Y reitero lo que acabo de decir: este es el Marx que nosotros quisimos mostrar y por eso fuimos escogiendo todos aquellos materiales que contribuían a mostrar ciertos rasgos esenciales de su pensamiento y que la consideración sistémica debe soslayar para validarse como interpretación. Así, preferimos sus obras inéditas a las otras porque nos parecía que en esos textos inacabados se ponía claramente

de manifiesto el mecanismo de fusión de fuentes, de apropiación crítica de saberes que fue, en realidad, la característica sustancial del trabajo de Marx, de un hombre que en definitiva nunca concluía sus obras. En su propia vida, en sus manuscritos, en lo poco publicado y en la magnitud sorprendente de lo que se guardó para sí, Marx muestra ser una figura prometeica. Solo si se retiene esta característica es posible emprender la reconstrucción de su pensamiento.

¿Cómo encaramos un trabajo tendiente a presentar no el verdadero Marx, sino nuestro Marx? Publicando textos siempre olvidados y que obligaran al lector a contextualizar lecturas, destruyendo la concepción althusseriana de textos teóricos con significación y textos políticos sin significación, salvo la coyuntural. Para que esta operación intelectual pudiera ser asumida era necesario también que la obra de Marx ingresara en un ámbito que erosionara la idea del marxismo como totalidad excluyente. Por eso lanzamos la colección Biblioteca del Pensamiento Socialista en Siglo XXI (una colección que nunca estuvo dedicada exclusivamente al marxismo o a los marxistas). En otras palabras se trataba de mostrar que el socialismo era un fenómeno que rebasaba el tema del marxismo, que suponía una diversidad de ideologías y tendencias que expresaron situaciones sociales determinadas, movimientos significativos, procesos de organización de las clases populares y de los intelectuales, y que en la medida en que expresaron todo ello no debían ser consideradas como muertas. Seguían sobreviviendo de distintas maneras en la sociedad y contenían un poder evocador sobre una proyectualidad que es inherente, como una dimensión esencial suya, al movimiento social. No existe movimiento que aspire a llamarse socialista sin esa dimensión proyectualista que apunta a pensar una sociedad distinta; desde este ángulo, autores como Charles Fourier, por ejemplo, tienen más importancia que muchos otros para reflexionar sobre la realidad de hoy y de mañana.

Hablabas, al principio, de la herencia gramsciana. ¿Hay otras vertientes que se puedan mencionar?

No hay otra que Gramsci. ¿En qué sentido? En el sentido de que fue a partir de Gramsci que pudimos redescubrir una realidad. Gramsci, de un modo u otro, instaló toda su reflexión en una realidad

a la que caracterizó como nacional-popular. Y pienso que las sociedades latinoamericanas son, esencialmente, nacional-populares, o sea, que todavía viven con vigor el problema de su destino nacional, de si son o no son naciones. Se trata de sociedades que se preguntan por su identidad, por lo que son, sociedades que aún atraviesan una etapa de *Sturm und Drang* –como anotaba agudamente Gramsci refiriéndose a nuestra América–, esto es, de acceso romántico a la nacionalidad. Si hay un hombre que trató de pensar este campo de la diversidad de relaciones entre una fuerza social moderna y un mundo “no moderno”, y además el tipo de transformaciones que debía sufrir tal relación en el nexo entre intelectuales y vida nacional, ese hombre fue casi exclusivamente Gramsci. Es este espíritu gramsciano el que, supongo, inspiró el campo y la naturaleza de mi trabajo intelectual. Es el pensador que despierta en mí más estímulos, a quien sigo leyendo con el entusiasmo y la sorpresa de las primeras lecturas. Puedo reconocer hoy que su concepción de la hegemonía es problemática y está demasiado conectada a la afirmación de la centralidad del proletariado, aunque sobre estos temas hay mucho todavía por reflexionar. Aunque yo ahora rechace la idea de la dictadura del proletariado como un camino válido de concreción del socialismo, por lo menos en algunos países de América Latina, tal posición es más la consecuencia lógica de la inscripción gramsciana que una ruptura. A veces no es exactamente lo textual de un pensador lo que nos sirve, sino de qué modo nos ayuda a ver costados de la realidad para nosotros antes vedados. Y este es el tipo de lecturas que siempre me interesaron: las que me obligan a ver lo que no aparece, lo que no está presente, lo oculto, lo silencioso. Eso es lo que hace Gramsci. ¡Su capacidad de descubrir el orden de un sistema a través de la lectura del reglamento del cabo...! Es lo que me deslumbra en sus escritos: la manera en que exhuma lo inédito, lo no registrado, un panorama que se oculta. Desde este ángulo es posible establecer comparaciones entre Gramsci y Foucault, por ejemplo. Me parece que en ambos pueden encontrarse las mismas cosas. Alguien podría afirmar que estoy diciendo una tontería porque en ambos son distintos sus principios. Pero esto me interesa poco en la medida en que cada uno lee

a los autores como quiere leerlos. Y hasta se podría sostener que los autores no existen; existen solo lectores que traducen y recomponen.

¿Supone todo esto una importancia decisiva del gramscismo en América Latina?

Creo que cuando haya que analizar los elementos que contribuyeron a la modificación de ciertas teorías acerca de América Latina, de su constitución como tal y sus procesos de cambio –teorías como las del subdesarrollo, de la dependencia, etcétera– el “gramscismo” aparecerá como un dispositivo teórico corrector de visiones y fusionador de fuentes diversas. El desplazamiento del campo de interés de la teoría desde una visión economicista de la dependencia hasta el privilegiamiento de las formas histórico-sociales en que se organizaron las clases y fuerzas en pugna y que a su vez condicionaron las formas particulares de los Estados, esta recuperación de la historia frente a la estructura se produjo en los momentos de crecimiento de la inspiración gramsciana y en buena parte estimulada por esta. Además de las vicisitudes políticas adversas que vivieron nuestros pueblos y que obligaron a repensar muchas cosas, las condiciones en que estas debieron ser pensadas –el exilio, por ejemplo– facilitaron la penetración de las ideas de Gramsci. El encuentro del marxismo con el problema del Estado, con el soslayado problema de las “formas” del Estado, no fue en tal sentido una copia de las discusiones que se suscitaron en Europa, sino el fruto de una relectura crítica posibilitada por el demoledor ataque que el gramscismo condujo contra las formulaciones economicistas. Y esto me lleva a otro problema más general sobre las maneras que tenemos los latinoamericanos de leer tradiciones teóricas que no son las nuestras, y sobre el cual ejemplificaré solo un caso. Hay un pensador que entre nosotros fue más mentado que leído y cuyas obras fueron conocidas a principios de siglo y luego olvidadas. Me refiero a George Sorel, que de la mano de Gramsci, y antes, de la de Mariátegui, ha vuelto a la superficie como alguien muy próximo a nosotros. Y esto puede ocurrir así porque de la misma manera que puede afirmarse que América Latina es un continente nacional-popular, debe reconocerse también que fuimos sorelianos sin saberlo. En este continente necesitado de mitos

unificadores, de grandes ideas-fuerza que indiquen una señal en el horizonte, lo que pareciera estar muerto en Europa resuena entre nosotros con otras voces. Necesitamos de líneas generales no para consumir la forma bastarda en que pudimos llegar a ser Estados nacionales a medias, sino para encontrar un destino común en el que podamos reconocernos. Los pueblos encuentran sus destinos si, paradójicamente, saben previamente construirlos, y yo pienso que construir hoy un destino para América Latina –y en esto creo coincidir exactamente con lo que sostiene Octavio Paz– es inventar la democracia, inventar un *modus vivendi* que elimine la barbarie, las formas más inicuas de la opresión, las dictaduras militares y el autoritarismo, el asesinato de los pueblos. Estoy convencido de que si la idea de la redención universal apareció vinculada al ideal socialista, hoy el ideal socialista no puede dejar de aparecer bajo la forma de la democracia. Y en este sentido, en América Latina, entre socialismo y democracia no hay confines, ninguna diferencia puede oponerlos. La conquista de un orden democrático supone entre nosotros una recomposición avanzada del capitalismo. No es imprescindible –y ni siquiera sé si es conveniente– que tal recomposición se efectúe bajo formas “socialistas”, pero evidentemente el resultado apunta a una sociedad distinta de la actual. Y como a estas alturas, y cuestionado el modelo estatal de socialismo, no sabemos lo que es en concreto el socialismo, como no sabemos hasta qué punto será o no una sociedad mixta, de mercado o de socialización; como no estamos dispuestos a apostar necesariamente a la liquidación de la economía de mercado para pensar en el socialismo; como nos parece que una sociedad es más libre (y en tal sentido socialista) cuando más controla las alternativas de su desarrollo y más social es el manejo de su vida asociada, porque pensamos todas estas cosas y el socialismo se define para nosotros alrededor de un horizonte ideal de justicia, igualdad y fraternidad, diríamos, o mejor dicho, digo, que para que la democracia pueda ser un hecho en América Latina, aquella recomposición a la que defino no sé por qué como capitalista, reclama de una intensa participación de la sociedad civil en el aparato del Estado. Repito: exige una fuerte y responsable participación de la sociedad civil, y en

mi opinión, la democratización del Estado y la inserción en este de la sociedad son rasgos que no definen el modo de funcionamiento del capitalismo entre nosotros, y constituyen formas socializantes, o directamente socialistas. En esta desaparición de las fronteras fijas entre democracia radical y socialismo, el mito de la democracia, de la invención democrática, puede convertirse tal vez en el mito laico que unifique a las fuerzas sociales en pro de su recomposición. Pienso que la conquista de la democracia como un elemento sustantivo en sí mismo, como un objetivo ideal que se agote en sí mismo debe tender a transformarse en el nudo central de la actual reconstrucción de la cultura de izquierda en América Latina. En consecuencia, y reflexionando sobre algunos debates que ocurrieron en México –y al mismo tiempo, continuando una vieja discusión que sostuve con ustedes dos–, no sé qué es lo que me opone a Octavio Paz. Es posible que, en realidad, no haya oposición alguna. Porque creo que Paz marcha exactamente en el mismo sentido que aquí he señalado. El hecho de que él pueda tener una confianza en la democracia norteamericana que yo no tengo, el que enfatice algunos elementos de la sociedad norteamericana, no creo que importe demasiado. De todas maneras, es evidente que en América Latina debe haber una gran confrontación con los Estados Unidos, como dos grandes civilizaciones que aún no han logrado determinar si pueden coexistir. Y para esto las remanidas fórmulas al estilo de “lucha antimperialista” ya no son suficientes porque al culpabilizar a los otros se inculpa a quienes también lo son. Hoy es necesario pensar la cuestión de manera diferente, porque la situación general lo es. Creo que la limitación, en el caso del discurso de Paz, es que casi no encuentra interlocutores en México. Claro, tal vez no tiene demasiada importancia que un pensador tenga o no interlocutores en su tiempo. El ya hizo su obra, ya recibió sus premios, podría dedicarse a descansar si quisiese. La cuestión es que los problemas que suscita Paz constituyen los problemas centrales de la apuesta democrática, y que cuando la izquierda los evita al mostrarse precisamente la discusión sobre los problemas más urgentes, más dramáticos, más decisivos.

Bibliografía²

Aricó, J. y otros. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 60.

Aricó, J. (1980/1999). *La hipótesis de Justo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Aricó, J. (1980/2009). *Marx y América Latina*. Buenos Aires: FCE.

Comité Central, Partido Comunista (Bolchevique) de la URSS (CC-PCUS). (1939). *Historia del Partido Comunista (B) de la URSS*. Moscú: Ediciones de Lenguas extranjeras.

Gramsci, A. (1980). *Cuadernos de la cárcel*, 6 Vol. México: Casa Juan Pablos.

Mariátegui, J. C. (1928/1984). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Tomo 2. Lima: Amauta, Col. Ediciones populares.

Marx, K. (1975). *El Capital*. Buenos Aires; México: Siglo XXI.

Marx, K. (1978). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse 1857-58)*, 3 Tomos. México: Siglo XXI.

2. [Elaborada para la presente edición].

Debemos reinventar América Latina, pero... ¿desde qué conceptos “pensar” América?*

José Aricó pertenece a la excepcional categoría de intelectuales que no necesita mayor presentación. Argentino, nacido en 1931, su principal área de investigación y reflexión es la del pensamiento marxiano, particularmente la percepción que Marx tenía de América Latina, como también el surgimiento y desarrollo del pensamiento marxista en nuestro continente. Traductor de Antonio Gramsci al español, editor de la revista *Pasado y Presente* (Córdoba, 1963-95; Buenos Aires, 1973-74), que originó la ya célebre colección del mismo nombre (iniciada en Córdoba y continuada en Buenos Aires y México), autor de numerosos artículos y del libro *Marx y América Latina* (1980/1983), una obra excepcional que abrió un importante debate sobre el tema y a la que Carlos Franco llamó, certeramente, “un texto fundador”. Ha estudiado con visión renovadora, el pensamiento de José Carlos Mariátegui y el de Juan B. Justo. Ha editado los *Escritos políticos* de Max Weber y los de Karl Korsch (ambos editados por Folios Ediciones, México). Brillante, agudo, riguroso en sus análisis, se distingue también por una generosidad intelectual y afectiva poco común. Nuestro codirector, Waldo Ansaldi, conversó largamente con él en una soleada tarde de otoño en Buenos Aires. Esta es la versión desgrabada de la conversación. *Te propongo, Pancho, para esta conversación, cuatro temas casi inevitables*

* Extraído de Ansaldi, W. (1986, julio). [Entrevista a J. Aricó]. *David y Goliath*, 49, (Buenos Aires).
Nota: Extractos de este reportaje fueron publicados en Aricó, J. (1991-1992, diciembre-febrero). Reinventar América Latina. *La Ciudad Futura*, 30-31, (Buenos Aires).

tratándose de una conversación contigo. En primer lugar, la crisis del marxismo; en segundo lugar, Marx y América Latina; en tercer lugar, Mariátegui y Justo o, tal vez mejor, Mariátegui y Haya de la Torre, por un lado, y Juan B. Justo, por el otro; y en cuarto lugar, democracia y socialismo.

El primero de los temas, la crisis del marxismo, es uno de los temas de moda, digamos, en la actualidad, tal vez en algunos países con más intensidad que en otros. Me parece que él plantea varios problemas. Uno tiene la sensación, a veces, relejendo algunos de los clásicos del pensamiento socialista en el siglo XX, que esto de la crisis del marxismo no es un asunto nuevo, por un lado; y por otro, está esa posibilidad de abordaje del tema en términos más parecidos a los que emplearía Bobbio, por ejemplo, esto es, que de lo que se trata, más que de la crisis del marxismo, es de la crisis de los marxistas.

Sí, en verdad es un tema bastante viejo. Podríamos decir que surgió en el mismo momento en que apareció lo que llamamos “marxismo”, vale decir, una cierta homogeneización de los textos de Marx y de Engels para dar lugar a un cuerpo de ideas y de doctrinas coherentes. Según se afirma, el marxismo es un producto en primer lugar de Engels y, luego, de Kautsky. Ese marxismo en el momento mismo de su constitución se enfrentó con un hecho singular: la diferencia de época respecto de aquella en la que Marx desplegó su actividad no solo como científico sino también como político.

En vida de Marx sus ideas se confrontaban con otras ideas equiparables a las suyas. Había blanquistas, proudhonianos, anarquistas, bakuninistas y también partidarios de Marx. Pero las ideas de Marx tenían un elemento fundamental en su favor que les permitía constituirse en un cuerpo coherente de pensamiento con la fuerza de una doctrina contrastable con los hechos. Yo creo que esa posibilidad de condensar un conjunto de ideas en un cuerpo de doctrina estaba dada no solo por el objeto de análisis de Marx, que era la sociedad capitalista, y por lo que pudo haber producido el análisis de la sociedad capitalista, sino por el hecho de que él demostraba convincentemente que la posibilidad de transformación de la sociedad capitalista, y su sustitución por una sociedad de otro tipo, se conformaban en el interior mismo de la sociedad capitalista, estaban determinadas por la capacidad de organización que podía tener la clase que estaba destinada históricamente a sepultar este

sistema: la clase trabajadora. El marxismo pudo constituirse con extremo grado de coherencia porque dio el referente ideológico al proceso concreto de constitución de las grandes organizaciones políticas y sindicales de la clase trabajadora. Esto le dio una fuerza inusitada y por eso el marxismo pudo acompañar el proceso de constitución de los partidos obreros con el reverso de una misma medalla. Casi podríamos afirmar que el triunfo del marxismo es la Segunda Internacional, es la constitución de las grandes organizaciones obreras. Este hecho le dio una fuerza mítica, simbólica, política, enorme. Le permitió batirse exitosamente con las otras concepciones surgidas en el mundo popular subalterno, destruirlas o reducirlas a su mínima expresión, de tal manera que el conjunto de los partidos miembros de la Segunda Internacional, que eran los partidos obreros de la época, se definían ideológicamente con relación al marxismo. Es verdad que esa definición no era clara, no todos lo hacían de la misma manera, no todos decían ser marxistas, pero el medirse con el marxismo era algo insoslayable. Recordemos además que Engels, que murió en 1896, asistió a la formación de estos partidos y fue su hombre de consulta. Las ideas de Marx pudieron configurarse como una tradición solo porque lograron vincularse estrechamente con la constitución de los partidos obreros. La tradición marxista se constituyó a partir de la formidable labor de difusión y de popularización de las ideas de Marx llevada a cabo por Engels, que contó para ello con la ayuda de dos discípulos: Karl Kautsky y Eduard Bernstein. A estos se sumaron otros como Plejánov, Lafargue, Jaurès, Vandervelde, Adler, Labriola, un conjunto de teóricos y de dirigentes políticos que dieron continuidad y fuerza de doctrina a las ideas del autor de *El Capital*. ¿Cuáles eran estas ideas?: el carácter histórico del capitalismo que encerraba en su interior contradicciones potencialmente capaces de arrastrarlo a su superación; que esas contradicciones se manifestaban en la presencia de un polo de contestación del sistema capitalista representado por la clase obrera. Los trabajadores podrían cumplir con su destino de clase revolucionaria —puesto que solo así constituirían una clase, como decía Marx— si eran capaces de formar una organización política, una táctica diferente de la de los partidos burgueses. De tal modo podrían entrar en la lucha política y bregar por la obtención de una serie de medidas democráticas y de

transformación y, a través de ellas, lograr la consecución de una sociedad de nuevo tipo. Esas propuestas democráticas y de transformación de alguna manera ya están enunciadas en el *Manifiesto Comunista*. El *Manifiesto Comunista* y la experiencia de la Revolución de 1848, las ideas de Marx sobre esta revolución, constituyen el patrón general, las líneas esenciales de eso que se llama marxismo. Pero solo pasaron a ser marxistas hacia finales de siglo aquellos que arrancaban de esas ideas y que, por lo tanto, privilegiaban la necesidad de constitución de un partido político de los trabajadores, condición inexcusable para una transformación revolucionaria al sistema político, económico y social capitalista.

¿Cómo se concibe esta relación clase/partido?

Para que esta revolución no fuera un mero hecho político, sino también económico, se necesitaba el poder organizado los trabajadores. Estas ideas, hay que recordarlo, van germinando cuando aún no existe el movimiento obrero organizado, no existen las organizaciones sindicales y hay, después de la derrota del 48, una indeterminación muy grande sobre cuáles eran estas organizaciones políticas de los trabajadores, si podían ser las organizaciones sindicales que comenzaban a surgir o debían ser exclusivamente los partidos políticos. La discusión sobre la relación del partido político y las organizaciones sindicales era una discusión interna al movimiento socialista. Y es una discusión interna porque, en ambos casos, aún los que privilegiaban la acción política estricta del partido o los que privilegiaban la acción sindical partían del mismo principio, esto es, de una organización *autónoma* de los trabajadores frente al capital: frente al poder del capital, el poder organizado de los trabajadores o, como diría Marx, frente a la economía política del capitalismo, la economía política de los trabajadores. Eso se decía en los primeros manifiestos y declaraciones de la Primera Internacional.

En el proceso mismo de constitución de estos grandes partidos obreros, que ocurre fundamentalmente en las dos últimas décadas del siglo pasado, surge un debate en el interior de las fuerzas que se reconocían marxistas acerca de carácter de las predicciones de Marx. Como se sabe, el razonamiento de Marx que demostraba la existencia de contradicciones en el interior del capitalismo, se fundaba para su análisis en una

serie de supuestos y extraía diversas conclusiones, las que prefiguraban en cierto sentido las tendencias fundamentales de la sociedad capitalista. Hablaba de un proceso de concentración y centralización del capital; hablaba de un crecimiento paralelo de los trabajadores y su organización; hablaba de un aumento de las contradicciones en el proceso mismo de reproducción capitalista.

Preveía, por tanto, la explosión de crisis económicas y, aún cuando no existe estrictamente en Marx una teoría del derrumbe capitalista, que es algo que se construye posteriormente, en el análisis que hacía de la sociedad burguesa se establecían las tendencias internas del capitalismo que potenciaban la acción obrera. Cuando estas ideas, encarnadas en movimientos políticos y sociales concretos, deben desplegarse en iniciativas que no pueden ser solamente ideológicas sino que también deben ser iniciativas políticas se ven contradichas por los hechos. Cuando estas organizaciones alcanzan un cierto grado de crecimiento que las coloca necesariamente en el terreno político (y las coloca de manera excepcional, como fue en el caso de la socialdemocracia alemana que, hacia fines de siglo, es el partido fundamental y mayoritario de Alemania), cuando estos partidos –y no solo el alemán, sino también el belga, el austríaco, el francés– están obligados a luchar cotidianamente, a entrar en la vida política, los problemas de una sociedad que mostraba ser más diferenciada que en el esquema que había establecido supuestamente el marxismo, este esquema no se compadecía claramente con los hechos. Se hablaba de un proceso de concentración capitalista y, sin embargo, Bernstein detectaba que este proceso no era tan absoluto. Se hablaba de un crecimiento de la clase obrera industrial y esto era cierto, pero también era cierto que crecían sectores medios e intelectuales que la teoría preveía en proceso de extinción. Hacia final de siglo aparece claro que las llamadas “previsiones” históricas de Marx no se correspondían exactamente con las tendencias y con la dinámica del capitalismo de la época. Posiblemente, esas tendencias existieran desde antes, incluso en Marx la idea de previsión no tuvo nunca las características que le asignaron sus discípulos, por el marxismo se constituyó de esta manera, con estas características, y estas previsiones están claramente enunciadas en lo que se llama el Programa de Erfurt, redactado por Kautsky, y ahí

se habla precisamente de estos hechos. El hombre que centralmente inicia esta lucha política y teórica por transformar, por suturar esta divergencia abierta entre teoría y práctica fue Bernstein. Y no es casual que haya sido Bernstein. Él había vivido mucho tiempo en Inglaterra y tuvo un conocimiento más acabado de la sociedad inglesa. Precisamente, el hecho de que viera la economía alemana y el problema de Alemania con las lentes inglesas, tal vez le permitió distanciarse de una doctrina determinada y cerrada a la que se llamaba marxismo y que conducía a desconocer las tendencias de la realidad. Pero hacia final de siglo, y con motivo de este debate, surgió lo que se llama la “crisis del marxismo”. Si nosotros recordamos estos hechos sobrevenidos a finales del siglo pasado por los que aparecen las primeras discrepancias entre lo que postulaba el marxismo y los datos de la realidad, y vemos que ellas afloran bajo la categoría general de crisis del marxismo –crisis que se expande luego a todos los países capitalistas europeos– podemos reconocer que el marxismo viene sufriendo crisis intermitentes. Podríamos entonces considerar que, si pretendemos colocarnos en el terreno marxista y quisiéramos defendernos con un razonamiento un tanto sofisticado, podríamos decir que dado que la manera de ser, de existir y de expandirse del marxismo es la crisis, no deberíamos preocuparnos por el hecho de que hoy se hable nuevamente de su crisis. Me parece que este es un razonamiento sofisticado y que se aplica con demasiada frecuencia, pero es un razonamiento que deja de lado el problema.

Porque de todas maneras no advierte que podemos estar efectivamente frente a un cambio de época, que podemos estar frente al término de una época histórica y, por tanto, esta supuesta crisis del marxismo no debe ser medida del mismo modo en que lo fue en anteriores circunstancias.

Este es un problema que debemos indagar porque tengo la sospecha de que estamos, efectivamente, bajo un cambio de época radical, y no en el sentido de que estamos asistiendo a la liquidación o a la superación de la llamada sociedad capitalista. Creo que los elementos distintivos de lo que Marx llamaba sociedades capitalistas siguen siendo las características de las sociedades presentes y no solo de aquellas que lo son en sentido estricto sino, en muchos casos, las llamadas socialistas. Pero

pienso que existe tal complejidad en los problemas que atraviesan las sociedades modernas, tal morfología concreta de la sociedad capitalista, que la idea central de Marx de un movimiento político que cristalizara en torno del proletariado y el énfasis puesto en la potencialidad propia del proletariado para superar y destruir las contradicciones capitalistas esté llegando a su consumación. Tengo la sospecha –y digo la sospecha, simplemente para dar una palabra que relativice las cosas– de que esta idea que aparece en Marx y que se sedimenta y se constituye como una idea fuerte del marxismo, la idea de una clase social que es la depositaria y la ejecutora de una transformación de la sociedad, ha caducado. No porque los trabajadores no puedan ser elementos activos de superación de la sociedad capitalista, sino porque no pasa estrictamente por su condición de productor el convertirse en elementos activos de superación de la sociedad capitalista. No pasa estrictamente hoy por el trabajo asalariado la posibilidad configuración de un polo social de superación de la sociedad capitalista. Esto podríamos decir –como podría decirlo Marx, recordando a los *Grundrisse*– que es una base excesivamente estrecha para tomar en cuenta el conjunto de contradicciones que hoy sacuden a la sociedad moderna y que solamente podrían ser superadas si se pensara el movimiento social y el movimiento político de una manera distinta que la manera clásica de los partidos obreros. Estos, al defender los intereses estrictos de los trabajadores, pugnaban al mismo tiempo por la transformación de la sociedad en la medida en que los intereses estrictos de los trabajadores se correspondían totalmente con esa nueva forma de la sociedad que podía ser la sociedad socialista. En realidad, el trabajo asalariado forma parte del sistema de reproducción del capital. Y tiende a constituirse, a abroquelarse y a corporativizarse en la defensa del propio sistema, por lo que ninguna lucha social en pro de las estrictas reivindicaciones de los trabajadores tienen la posibilidad de transformarse en una lucha por la sustitución de un sistema si no está mediada por una fuerte subjetividad, la que no puede surgir espontáneamente de la propia lucha de los trabajadores. Con esta afirmación tal vez pueda decirse que, de algún modo, rescato la respuesta que en su momento dio Lenin a esta crisis inicial del marxismo, a fines del siglo pasado y comienzos de este siglo: la idea de que el movimiento obrero era un movimiento

esencialmente corporativo o tradeunionista y se necesitaba de una conciencia socialista para transformarlo. Desde cierto punto de vista, lo que acabo de decir es semejante a esta idea. Sin embargo, yo creo que hay que tener en cuenta las siguientes precisiones: en primer lugar, se emite cien años después y frente a otros problemas y, a su vez, se señala otra fuente de subjetividad, otro elemento de constitución de la subjetividad que no está dado simplemente por la idea que Lenin se hacía de un polo socialista, un polo intelectual-socialista donde cristalizaba y condensaba la idea de transformación en virtud de la posesión de una teoría que aparecía como verdadera estructura de sentido de toda la realidad. En Lenin esa expresión tenía sentido porque el marxismo para él era una verdad *a priori*. Creo que si partimos de esta idea, si admitimos la idea de una crisis epocal del marxismo y de los marxistas (y en este sentido tiendo a coincidir con Bobbio y no porque se piense que el marxismo es impoluto y son solamente los marxistas los que entran en crisis, sino porque Bobbio nunca pensó desde el marxismo y yo quisiera ya no pensar estrictamente desde el marxismo, sino más bien desde Marx y desde los problemas que se suscitaron a partir de Marx), el debate puede tener significación. Si de alguna manera los que están adscriptos a la idea del marxismo reconocen este cambio, reconocen que hay una consumación de toda una época histórica y hoy ya no se pueden plantear la tarea y los problemas del socialismo como la prolongación estricta de las necesidades del movimiento obrero y si se admiten aún con cautela, puede ser extremadamente productivo un debate sobre el marxismo y su crisis. Con esto no estoy diciendo nada sobre el movimiento obrero en sí, ese es otro problema. Estoy hablando del destino mesiánico del movimiento obrero. Pero si esto es así, si aceptamos esta idea de la desaparición, de la afectación de la idea de una clase histórica que es el soporte la transformación, si el soporte de la transformación es una subjetividad que rompe estrictos límites de clase y que configura un nuevo sistema de agregación en la sociedad que suma lo que antes no podía ser sumado, entonces nosotros podemos volver y ver de una manera mucho más laica y descarnada esto que se llama la crisis del marxismo, podemos tratar de observar con mucha más tranquilidad y sin desgarrar nuestras vestiduras qué queda de Marx a cien años de su muerte, qué sigue alimentando

nuestras luchas, qué es lo percedero, lo que corresponde al siglo pasado y qué es lo que tiene aún vigencia en este siglo. Haciéndome esta pregunta de manera más descarnada puedo llegar a la conclusión de que es imposible pensar un proceso de transformación en la sociedad presente sin establecer un encuentro con Marx.

¿Pero solamente con Marx o también con toda la tradición del socialismo utópico del siglo pasado: Saint-Simon, Fourier, Proudhon, etcétera?

No digo solamente con Marx pues debe ser necesariamente con otros, con toda esa tradición que mencionas. Por supuesto no se puede olvidar a Proudhon, por ejemplo, pero no es lo mismo Marx que Proudhon hoy. Pensando en Marx, me parece que nos legó muchos conocimientos ya no estrictamente en el terreno histórico, económico o filosófico, sino también en el terreno político. Construyó un paradigma político que se asienta sobre la idea de la necesidad de la construcción de otra manera de relacionarse de los hombres, de la necesidad de construir otro tipo de sociedad, pero intentó mostrar cómo esta sociedad no es una construcción meramente utópica, vale decir una construcción *ex-nihilo*, sino que solo puede ser pensada y construida a partir de los elementos y de las fisuras de la sociedad presente. Esa idea de Marx de que la utopía era la posibilidad de realizar algo cuyos elementos ya estaban presentes, esa idea de la “terrenalidad” de la utopía pienso que debe ser rescatada porque tiende a darle a la *necesidad* y a la *posibilidad* de conquista de una sociedad mejor una encarnadura material que los hombres deben saber descubrir en la propia lucha de su época, en los propios movimientos de su época. En ese sentido, y alimentando poderosamente una utopía de transformación, Marx no es, sin embargo, un utopista. Es esencialmente un pensador no utópico. ¿Cómo se entiende esta aparente paradoja? Hay dos maneras de entender la utopía. La utopía como un norte ideal que permite descubrir lo que se asoma en la vida de la sociedad, lo que corroe una manera histórica de vivir de los hombres, lo aún no existente. La otra forma de entender la utopía es como una construcción ideal, como una sociedad perfecta la cual los hombres debían acomodarse. Marx no fue un constructor de utopías en este último sentido, pero trató siempre de prefigurar un futuro.

¿Se puede rescatar una utopía marxiana? ¿Se puede seguir siendo marxista hoy? O dicho en otros términos, ¿qué significa hoy ser marxista?

Pienso que hay que rescatar este utopismo materialista de Marx, este utopismo terrenal de Marx, porque me parece que nos afincamos en la necesidad de entender que la lucha por la transformación de la sociedad actual y la conquista de una sociedad futura mejor está inscrita en la sociedad presente. Nos ayuda a comprender la necesidad de movimientos sociales, políticos, culturales, de civilización de las costumbres, que sepan ver lo que aún no existe en su plenitud pero cuyas huellas se detectan en el presente. Solamente manteniéndonos con este pie en tierra de la sociedad presente y con una visión de transformación es posible imaginar que la sociedad puede ser transformada, que es posible pensar una sociedad de nuevo tipo. Y 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. Por último, debemos recordar además que detrás de la idea de la crisis del marxismo se oculta la idea de la imposibilidad del socialismo, de la imposibilidad de una sociedad mejor. Sin embargo, la idea de la imposibilidad de una 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. Entonces, yo diría para finalizar que, quizás, una manera de seguir siendo marxista hoy es afincarse en esta idea de transformación, en esta idea de cambio de la sociedad, en esta dimensión utópica del pensamiento de Marx que no nos aparta de la realidad sino que nos arrastra violentamente hacia esta para ver allí lo que efectivamente está cambiando, lo que se mueve, lo que quiere expresar otra realidad que no puede aún cristalizar porque los hombres no siempre logran llevar a cabo lo que se proponen ser o lo que imaginan que quieren ser.

Esta última parte de tu intervención plantea de alguna manera el problema del sujeto de la revolución, o del actor principal del proceso de transformación de la sociedad capitalista hacia una de nuevo tipo, que es también un viejo problema dentro de las tradiciones socialista y marxista, entre otras cosas, lo que ya es una

perogrullada, porque la mayoría de las revoluciones socialistas tuvo por sujeto decisivo, cuando no principal, a campesinos más que proletarios, a diferencia de lo que pensaba Marx. Me parece, aquí, que es atinado recordar aquella célebre expresión del joven Gramsci acerca de que la revolución soviética fue una revolución contra El Capital. Pero no quiero preguntarte sobre esto, sino sobre una cuestión más interesante y problemática como desafío teórico y político-práctico, que apareció en una observación tuya respecto del achicamiento numérico de la clase obrera en el capitalismo actual, el cual no solo ya es notable hoy, sino que se percibe como creciente en el futuro inmediato en la medida en que se extienda el proceso de robotización industrial, por ejemplo, lo cual incluso ha llevado a poner en cuestión la propia teoría del valor. Se trata de un fenómeno de las sociedades capitalistas desarrolladas, sin duda, pero también presente en sociedades capitalistas dependientes y nos replantea la cuestión de cómo se transita y de quién dirige el tránsito de estas sociedades a otras de nuevo tipo, a las que seguimos denominando socialistas.

El problema que planteas puede ser visto desde varios costados. Yo trataré de responderte abordando tres problemas: 1) la desaparición de una forma histórica concreta del proletariado moderno: la clase obrera industrial, considerada como lo fue “el sujeto histórico de la revolución”; 2) la consumación de una forma de organización política consustancial a aquella tanto su faz socialdemócrata como su faz leninista; 3) la caducidad de una concepción estrecha de la transformación social en términos exclusivos de “revolución”. Como advertirás estos tres problemas están estrechamente vinculados con el tema que planteas en tu pregunta. Veamos el primer problema. La idea de sujeto histórico de la transformación está en Marx y es el componente fundamental del marxismo, pero está también en la tradición socialista proveniente de otros filones ideológicos. Esta idea de que la transformación se encarnaba en una clase social determinada que constituida políticamente como tal se hacía cargo del cambio social, de una clase “sujeto”, cristalizó históricamente en el proceso de constitución de los grandes partidos obreros socialistas. La afirmación teórica se validó prácticamente. La idea de sujeto histórico era correlativa de la presencia práctica de una fuerza social que se concebía a sí misma como transformadora. Esta fuerza social, constituida en partido político, encarnaba en sí misma a una clase social

destinada a cambiar *radicalmente*, esto es, de raíz, el sistema burgués o capitalista. Transformación y revolución eran términos equivalentes y hacían referencia a la radicalidad del proceso. Este podría ser más o menos violento, corto o prolongado, acto o proceso, en fin, las discusiones al respecto fueron muy variadas, pero todos pensaban que solo a través de una revolución ese sujeto histórico que cargaba a cuestas un destino inexorable podría realizarlo en un acto de liberación que se consumaba en el proceso mismo de disolución de ese sujeto histórico. El proletariado, al liberarse a sí mismo, liberaba a todos los hombres; pero liberándose dejaba de ser, por esto mismo, “proletariado”.

Esta parece una idea más metafísica que materialista.

¡Es claro que estamos frente a una afirmación metafísica! ¡Pero esta idea fue el principio motor de las grandes organizaciones políticas del proletariado! Lo que quiero decir es que ese principio metafísico tenía valor como mito político porque en los hechos, en la realidad, existía un polo de *negatividad* en torno del movimiento de los trabajadores. La clase obrera podía ser en la teoría un “sujeto histórico” por el hecho de que lo era en la realidad de su tiempo.

El problema aparece bajo una nueva faceta cuando esa clase determinada a la que históricamente se la ha identificado como “sujeto histórico” tiende a modificarse tanto cuantitativa como cualitativamente. Si hoy aparece como una clase en extinción, para decirlo provocadoramente, si la clase obrera tal como ha sido pensada y representada por la tradición socialista es hoy un hecho del pasado, o un sector social que se bate en retirada frente a la revolución tecnológica, si esto es hoy o será mañana tal como lo afirmo, toda una cadena de razonamientos eslabonada con aquella premisa pierde su fundamento y debe ser cuestionada. Yo sé que en la vida real lo que planteo es mucho más complejo, pero intento describir una línea de *tendencia* de la sociedad que no puede ser negada o desconocida por los socialistas sin no quieren ser una fuerza ideal y política del pasado. Colocándonos entonces en este plano general, yo pienso que la situación histórica que dio fundamento material a la idea de sujeto de transformación y a la consiguiente teoría de la revolución y del partido “de clase” está cambiando, ha sufrido una metamorfosis que

tiene a su vez la virtud de mostrar las carencias de que tal teoría (y por supuesto, tal idea) encerraba. Pero no podemos dejar de ver que estas mismas carencias deben ser situadas históricamente para no incurrir en la soberbia de hacer del pasado una mera suma de errores. Y esto resulta mucho más fácil de ser dicho que de ser llevado a la práctica en la reconstrucción historiográfica o en la reflexión teórica.

Pero volviendo al tema inicial, hay un evidente achicamiento de la clase obrera en la sociedad moderna. En su cantidad numérica, en su proporción con el resto de la población y en su peso político y social. Hoy es un hecho indiscutible que la clase obrera industrial constituye un sector cada vez más minoritario de la sociedad moderna.

Y es posible imaginar en el futuro una sociedad automatizada a un punto tal que ese sector de trabajadores quede reducido a una mínima expresión. Esto ya había sido contemplado por Marx en sus famosos manuscritos de 1857-1858, a los que antes hice referencia. Reflexiona allí sobre el problema y adelanta hipótesis de extrema actualidad. Y no porque fuera omnisciente y pudiera prever las características particulares de las nuevas tecnologías, sino porque la prolongación lógica de su razonamiento lo llevaba a enfatizar al sistema capitalista como un modo de producción que posibilitaba la transformación del maquinismo industrial en una suerte de gran autómeta que subsumía real y formalmente la clase obrera al capital con los consiguientes efectos de su tendencial reducción numérica y su enajenación cualitativa.

Sin embargo, debo aclararles que esta prognosis tan clarividente quedó oculta en manuscritos exhumados casi un siglo después de haber sido escritos y que los marxistas estaban persuadidos de que a medida que fuera creciendo el capitalismo se produciría un aumento cualitativo del peso específico de la clase obrera. Esta tendencia, considerada como una ley inexorable, se deducía estrictamente del análisis de Marx, quien –no puede negarse– participaba de tal idea. Hay que tener en cuenta que esta lectura de las leyes de tendencia del capitalismo se correspondía en la práctica con un vertiginoso crecimiento del proletariado industrial y con la formación de los grandes partidos obreros. Y por eso pudo tal vez imponerse como una verdad adquirida en el movimiento socialista. Una vez hecha esta aclaración quisiera seguir reflexionando sobre esas sendas perdidas

del análisis de Marx que lo condujeron a plantearse a sí mismo, dado que nunca publicó la conclusión a la que llegó, que la ley del valor, luego de haber durante largo tiempo determinado o condicionado el movimiento del capital en su conjunto, dejaba de tener validez *en el* capitalismo.

Marx pensaba que la expansión futura del capital y la transformación de la ciencia en un poder productivo directo, derivada necesariamente de la primera, convertían a la contabilidad en tiempo de trabajo en una base estrecha, excesivamente estrecha, para medir la riqueza social. En una situación semejante, la teoría del valor caducaba, dejaba de tener validez. Y de tal modo se abría en la sociedad una contradicción insuperable entre el trabajo asalariado y la requerida distribución social de la masa de bienes creados. Esa distribución requería objetivamente de un sistema que no podía basarse en la utilización de un ingreso derivado del trabajo, porque este dejaba de ser la categoría determinante de aquel. La presencia de una contradicción insoluble en los términos del capitalismo, no significaba para Marx su inexorable derrumbe –aunque es esto precisamente lo que dedujeron sus discípulos– sino la presencia de una “barrera” que debía tener consecuencias profundas sobre la sociedad en su conjunto. Los sistemas socialistas han eludido parcialmente el problema a costa de afectar la productividad y la innovación tecnológica. Se mantiene el objetivo de la ocupación plena disminuyendo la rentabilidad de las empresas o dejándolo por completo de lado. La pregunta es ¿hasta cuándo? Los países capitalistas lo morigeran a través de métodos tan clásicos como la desocupación, el cierre de empresas, la expansión del terciario, el seguro de desocupación, etc. Pero en la crisis fiscal del Estado actual están en parte las consecuencias de un comportamiento semejante. Lo notable de la sociedad moderna es que la desocupación, para tomar el caso de los siete países más importantes de Europa, afecta fundamentalmente a sectores que tienen una mediana o alta calificación técnica, o preparación profesional. Ya no son desocupados los que no sirven para el trabajo o no tienen calificación alguna, sino aquellos que sí la tienen. Si esta es la realidad y si se advierte que hay una tendencia creciente a la desocupación, independientemente de los ciclos coyunturales de las economías capitalistas, sería ridículo negar que al mundo de hoy se le plantea un grave problema que no sabe cómo resolver.

La ciencia económica, o las ciencias sociales en general, parecieran ser incapaces de encontrar salidas viables manteniendo las condiciones económicas-sociales existentes.

Habrás leído recientemente la conversación entre los economistas P. Sylos-Labini y V. Leontief publicada en un número de *Debates*. Me sorprendió el pesimismo con que analizan las posibilidades de nuestras sociedades para soportar las revoluciones tecnológicas sin una desocupación creciente.

¿Por qué dices que son pesimistas?

¿Por qué son pesimistas? Porque siendo las medidas a tomar fuertemente contradichas por la naturaleza del sistema económico-social imperante, la única manera de pensar en soluciones de mediano o largo plazo supone imaginar otro tipo de organización de la vida social, otra forma de vida económica y social de los hombres, que el presente margina en ese terreno despreciado de la imaginación utópica. Por todo esto pienso, como decía antes, que no se puede dejar de hablar de la presencia de una crisis del marxismo, pero asumirla en la plenitud de sus significaciones significa hablar también de la crisis de las premisas básicas, históricas, sobre las que se legitimó el sistema capitalista imperante como un orden económico, social y político capaz de asegurar oportunidades vitales para todos los hombres.

¿No ha entrado en crisis una certeza del capitalismo cuando la realidad evidencia el sinsentido de depositar en el pleno desarrollo económico las posibilidades crecientes de satisfacción para todos o la mayoría de esas oportunidades vitales? La certeza de poder alcanzar y mantener la ocupación plena, la expansión plena de los recursos, la incorporación plena de los trabajadores al disfrute de un sistema político y social que avanzaba en su democratización simultáneamente con su motor propulsivo que era el crecimiento, o el desarrollo o como se lo quisiera llamar; todas estas “plenitudes” que el capitalismo defendía como elementos connaturales a su propia naturaleza, como atributos exclusivamente suyos, todo este mundo de certezas que unían en un haz sólido de modernidad a crecimiento y democracia, todo esto ha volado por los aires, todo se ha esfumado y la incertidumbre, el principio de incertidumbre,

da la tonalidad característica del pensamiento social en su conjunto. El umbral crítico alcanzado por el proceso de modernización pone en crisis el paradigma marxista, ¿pero puede ser una solución al problema revestir de características mágicas al paradigma del mercado, cuya vigencia histórica es la que ha dado al mundo actual su morfología concreta? Frente a esta crisis de las ideas fundamentales que constituyeron el mundo moderno, el pensamiento social se ha achicado, se ha tornado “débil”, porque sabe pero no “puede”.

Vayamos ahora al segundo problema, al de la consumación de una forma histórica de organización política de la clase obrera. Si en las sociedades modernas se han producido transformaciones reales que cuestionan una idea del movimiento obrero estructurado históricamente en correspondencia con una fase determinada del proceso de industrialización, como lógica consecuencia se desvanecen las pretensiones de alcanzar esa fusión monolítica entre movimiento social, acción política y teoría de la sociedad, que constituía el fundamento del partido obrero o del partido de clase. Afectada la solidez y expansividad de un estrato social como el de la clase obrera industrial, desaparece el sustrato material que permitía fundar las ideas de representación y de delegación sobre las cuales se configuró la teoría y la práctica del partido obrero. Porque la idea de la existencia en la sociedad de un sujeto transformador encarnado en una clase social determinada conducía necesariamente a la que depositaba en la organización política de la clase, esto es, en el partido, la realización de la tarea histórica al que aquel estaba convocado. Apenas se conforman a fines del siglo pasado las grandes organizaciones sindicales y políticas de los trabajadores se evidencian de inmediato los problemas que arrastran consigo estas funciones de “representación” y de “delegación”. Y es interesante destacar la forma ideológica que asumía la problemática: el cuestionamiento de una concepción simplista de ambas categorías remitió al descubrimiento de la mayor complejidad de la sociedad respecto de la matriz teórica adoptada para analizarla, y esto a su vez precipitó la llamada crisis del marxismo a la que antes hice mención. Esta crisis, a su vez, giró profundamente en torno del problema de los intelectuales. ¿Por qué ocurrió de ese modo? Porque ninguna discusión teórica, por más sofisticada que fuera, podía ocultar el hecho

evidente de que tales partidos eran el resultado del encuentro de los intelectuales con las élites obreras. La discusión sobre si el ideal socialista surgía espontáneamente de la dinámica propia del movimiento de los trabajadores o si era producto de la fusión de la ciencia con la existencia, no alcanzaba a ocultar este hecho evidente del desplazamiento de un amplio campo intelectual hacia un movimiento social que mostraba capacidad de autoorganización, y de resistencia a los efectos de la industrialización.

¿Qué se puede decir hoy de esta fusión?

Pienso que esta fusión histórica ocurrida hace ya casi un siglo ha consumado su funcionalidad: dio lugar a experiencias radicales de transformación que produjeron sociedades más igualitarias pero menos libres que las occidentales, de todas maneras sociedades de ninguna manera identificables con el ideal de Marx y de los grandes partidos socialistas; produjo experiencias muy importantes de organización democrática de la economía y de la sociedad como la de la socialdemocracia europea; permitió que se constituyera un gran movimiento de contestación en el mundo a la dinámica propia del capitalismo, sin cuya presencia esta dinámica hubiera sido distinta y no creo que mejor; en fin, permitió muchas cosas, pero ha dejado como saldo y como herencia la imposibilidad de identificar el ideal socialista con un modelo determinado de transformaciones sociales. La teoría y la práctica de un partido de clase que representa a los trabajadores y que trata de organizarlos en la defensa de sus intereses que son los de una política de transformación económica y social, esto es lo que ha entrado en crisis porque no existe una dirección de cambio que prefigure una sociedad sin la presencia de las categorías definitorias del capitalismo. Esto por un lado.

Por el otro lado, no debemos olvidar que los grandes partidos obreros fueron socialistas o comunistas (como el caso de los italianos), pudieron hacerse cargo de la complejidad creciente de las sociedades a condición de ser cada vez menos partidos de clase y cada vez más partidos populares, esto es, partidos que representan a los trabajadores y a los sectores populares en general. Quienes no pudieron acceder a esta esfera de lo político quedaron relegados a la condición de grupos minúsculos

instalados en la ideología u organizaciones en proceso de desintegración (como el caso de los comunistas españoles y franceses). Pienso que en el caso de América Latina nunca existió el espacio propio que tuvieron los socialistas hacia fines de siglo, por lo que en realidad nunca pudo darse el fenómeno mencionado de partidos “de clase”. Entre nosotros, quienes así se definieron, fueron solo organizaciones incapaces de transformarse en los grandes partidos de masas de los que estamos hablando. Pero lo que me interesa recalcar que aún la funcionalidad misma del partido político como tal ha entrado en crisis en la sociedad moderna y como un fenómeno concomitante con la crisis del Estado Social o del llamado Estado de Bienestar.

¿Qué podrías decir de la crisis de la “forma -partido”?

La “forma-partido” pareciera mostrarse inapta para asumir y resolver en un sentido positivo los procesos de complicación social y cultural de los que constituyen un testimonio muy evidente la explosión de nuevas formas de agregación, de los llamados nuevos sujetos sociales. Y el movimiento general de los trabajadores, sus organismos y sus tradiciones no parecen ser capaces de hacerse cargo de los problemas que estas realidades crean. Existen por tanto limitaciones prácticas y teóricas que impiden a una tradición política y cultural determinada visualizar problemas para afrontar, los cuales tienen enormes carencias analíticas y teóricas.

Esta es, en síntesis la situación actual de un movimiento histórico de transformación que pareciera haber alcanzado ya su punto de máximo esplendor y se enfrentará ahora a una penosa decadencia. Tanto más penosa por cuanto una política de defensa estricta de los intereses de los trabajadores tiende a convertirse en una política que privilegia una parte en desmedro del conjunto de los trabajadores, que bloquea las posibilidades de los cambios, y que se expresa como una fuerza de conservación y no de transformación.

Yo no pienso que esto sea en sí malo o bueno. Ninguna otra propuesta de avance puede validarse a costa de dejar en la calle a los trabajadores y sin siquiera la esperanza de que alguna vez vuelvan al trabajo. El hecho de que la clase obrera aparezca como obstaculizando la renovación

técnica y defendiendo una manera de producir que aparece arcaica y antieconómica según los criterios modernos de rentabilidad, muestra el tipo de contradicciones con que se enfrenta la sociedad actual: una propuesta de renovación vertiginosa que la sociedad no puede metabolizar sino a costa de sacrificios sin futuro. Por eso es necesario pensar una acción de transformación, no digo total, pero por lo menos de mayor alcance que esté en condiciones de comprometer en torno a su realización a la multiplicidad de sectores que afloran en la realidad.

Pero esta empresa colectiva ya no pasa por la potenciación o la constitución de un partido del proletariado en el sentido clásico. Esta etapa ya se ha cumplido en las sociedades industriales, y en las que no pudo ocurrir así resulta vano confiar en que alguna vez ocurra. Es verdad que no hay una temporalidad uniforme en los procesos sociales, pero es imposible imaginar un camino que dé validez histórica a lo que ya no lo tiene. Es necesario imaginar otros tipos de agregaciones políticas que sean aptos para articular sectores sociales diferenciados y contrapuestos aún en el interior de una misma clase social, siendo como son el producto de la forma que adquiere el Estado moderno. Y la noción de complejo referida a la sociedad significa precisamente esto: que se ha constituido un tipo de Estado que introduce formas inauditas de difusión capitalista de la política y destinadas a trastornar toda la estructura del conflicto social y de la lucha política.

En una situación que en la terminología actual se define como la ingobernabilidad, ¿es posible compatibilizar intereses en pugna a favor de una propuesta aceptada de transformación? Si la transformación no puede ya ser entendida en el sentido de la industrialización con hegemonía obrera, ¿cómo hacer avanzar la sociedad sin aceptar la lógica del capital o colocando esta lógica bajo el control social? ¿Es posible imaginar formas de la vida económica y social donde la innovación técnica y el principio de la rentabilidad no sean sus instrumentos decisivos y orientadores? Si ninguna forma de sociedad puede vivir si no se produce y en las condiciones dictadas por un mercado mundial que articula las economías nacionales, ¿es posible escapar de la lógica capitalista (mercantil-privada)? Dicho de otro modo, ¿es posible imaginar en el mundo actual la “salida del capitalismo”?

Estoy convencido de que cuando las cuestiones se plantean en estos niveles de abstracción resultan de solución imposible. Pero pienso que si dejamos de lado estas preguntas nos vemos irremisiblemente arrasados 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 de que, a diferencia de lo que se intenta imponer, cuanto más dramático es el presente más necesario es que el mañana aparezca en el horizonte.

Creo que es a partir de todos estos reconocimientos que debemos plantearnos el tercer problema al que me referí, el de la caducidad de una concepción estrecha de la transformación social que se expresa en la noción clásica de “revolución”. Sería largo recorrer la historia de esta categoría tal como fue recogida y reelaborada por Marx y como entró luego en la tradición socialista. De todas maneras, cuando entre nosotros, americanos, se utiliza esta categoría y se le asigna en el pensamiento de izquierda una función estratégica dirimente, de un modo u otro, sabiéndolo o no, nos estamos refiriendo más a las conceptualizaciones de Lenin que a las del propio Marx. Sería una tontería reflexionar sobre este tema sin hacerse cargo del problema que implica que la mayor tradición revolucionarias del siglo es la leninista y que esta ha adoptado formas aparentemente diferenciadas pero en esencia idénticas en su filiación. A los temas en torno de los cuales Marx planteaba la revolución, los de un movimiento radical que se convirtiera en el coronador de un proceso de socialización de la política y de la extinción del Estado como “sociedad política”, inscriptos ambos en el supuesto de racionalidad subyacente, Lenin le agrega un elemento que se tornará decisivo: el de la teoría de la revolución como organización. Planteado el asunto de este modo, todo el concepto tradicional de revolución se trastoca en la medida en que se otorga al partido político y a su capacidad de monopolio de la fuerza organizativa una legitimidad revolucionaria que en el socialismo clásico se situaba en una clase social determinada. La idea de Marx de una capacidad de autoliberación de los trabajadores, que posibilitada por la sociedad moderna se realizaba en su constitución como clase revolucionaria, se transforma con Lenin en la teoría de un partido que

asumiendo el destino histórico de los trabajadores organiza las fuerzas de contestación, realiza la revolución y constituye el nuevo Estado bajo su monopolio absoluto. Se ha señalado y con razón que la revolución como organización desempeña hoy el papel de un Leviatán moderno; un Leviatán que apuesta a un proceso político monopolizado por el partido para romper las constricciones históricas de una sociedad capitalista atrasada y para encarar el desarrollo económico. De todas maneras, en el leninismo la relación con la tradición no ha sido cortada y la idea de clase sujeto general, del proletariado como clase general, está en la esencia misma de la matriz teórica y estratégica.

Si, como dijimos antes, esta clase obrera en los grandes países industriales está dejando de ser lo que era por los efectos de una producción post-mecanizada y regida por la electrónica y el automatismo total, si esa clase obrera ya no es o no está siendo una “clase general”, un sujeto histórico privilegiado de la sociedad capitalista, entonces las grandes categorías derivadas de esta verdad adquirida a partir del análisis de Marx, categorías como las de revolución y socialismo, quedan lógicamente afectadas. Si la clase obrera se aproxima a su ocaso, y de poco vale decir que en tal o cual lugar falta aún mucho para esto, toda la propuesta de la conquista de una sociedad diferente debe ser replanteada. Me parece que lo que aquí expongo es claro como el agua y que todo intento de negarse a ver estos hechos que están allí, delante de nuestras narices, es la desgracia más terrible que le pueda pasar a un movimiento que se supone de transformación, pues sin saberlo ni quererlo se habrá de convertir inexorablemente en un residuo histórico, es una fuerza conservación, incapaz de percibir ese *movimiento real* de las cosas sobre el que Marx basaba la científicidad de su teoría. Si dejamos de pensar en una clase sujeto que en los países centrales ha dejado de serlo y que en nuestros países tal vez no lo haya sido nunca, la significación real de las fuerzas sociales existentes, su potencialidad en términos de crítica y negación del sistema, los efectos de transformación que a través de su articulación puedan imaginarse y lograrse, adquieren una tonalidad completamente distinta. Si dejamos de considerar a la clase obrera como una fuerza histórica dotada de una intrínseca fuerza expansiva de larga duración y colocada, por tanto, en el centro de una constelación de

fuerzas distintas, si el modelo que se fundaba en la centralidad productiva, teórica y estratégica de la clase obrera está en desaparición, ¿cómo podemos seguir pensando en los mismos términos del pasado? Hay que tener en cuenta que la declinación de la figura social “clase obrera” está vinculada con la aparición de nuevas figuras sociales, que asumen nuevos roles, nuevas competencias. ¿Cómo puede pensarse en supeditar estas nuevas figuras a otra vieja que no solo no puede por definición englobarlas, sino que es contradictoria de aquellas? Pero además, ¿qué queda del concepto mismo de clase construido por Marx?

¿Hasta dónde puede dar cuenta de los nuevos fenómenos de la sociedad que desdibujan, oscurecen y cuestionan el esquema dicotómico sobre el que Marx construye las categorías analíticas? Creo que si pensamos a los problemas admitiendo estas preguntas podemos ver de mejor manera qué son realmente los trabajadores en nuestro país, para dar un ejemplo. Ni siquiera el discurso más alocado de la izquierda puede afirmar que el movimiento obrero argentino en concreto, es decir el movimiento obrero que tiene en la CGT su punto central de agregación, es el núcleo de un proyecto de transformación. Lo cual, no significa admitir que un proyecto de transformación pueda hacerse *sin* las fuerzas del trabajo o *en contra* de estas.

Lo que estás proponiendo es tanto una visión diferente de la política como de las fuerzas sociales transformadoras.

Si la política debe dejar entonces de ser imaginada como el enfrentamiento de dos ejércitos compuestos por fuerzas regulares y constantes, siempre idénticos a sí mismos, pugnando uno por la revolución y el otro por la conservación, uno por el pueblo y el otro por el antipueblo, uno por el avance y el otro por el retroceso, etc., etc.; si la política debe ser no el mero hecho del reconocimiento de la diversidad, sino la búsqueda constante de síntesis que permitan avanzar en la implementación de un proyecto compartido, descomponiendo y recomponiendo las fuerzas existentes en el escenario; si la política de transformación no puede basarse en la confianza en la existencia de un sujeto trascendental corporizado en una figura social determinada, si todo esto que estoy diciendo tiene algo de razón, puedo extraer entonces la siguiente conclusión: las

fuerzas sociales de transformación no están prefiguradas, se constituyen permanentemente a través de procesos políticos que rompen los estancos cerrados de las clases y fuerzas tradicionales –y, desde este punto de vista, la clase obrera también es tradicional–, la política en definitiva *produce* los sujetos transformadores y no, como se tiende a pensar, los *expresa*, los representa. Tiendo a pensar que las posibilidades de transformación, esto es, las posibilidades de consecución no de una sociedad perfecta, sino de una sociedad mejor, y esta cualidad no puede sino definirla en términos de libertad y de igualdad, o sea, de justicia, se aloja en los intersticios de la sociedad o no está situada en una clase en particular. La extrema variedad de particularismos que fragmentan la sociedad en micros y macros corporaciones que pugnan por defender intereses, posiciones o valores, que expresan su desagrado por una sociedad que exagera las expectativas y las frustra de manera brutal, 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. ¿Cómo darle un norte a la innovación técnica y a la productividad evitando la desocupación y sin hipotecar un futuro? Y digo esto último porque a veces ciertas medidas que aparecen como beneficiosas hoy acumulan tal grado de problemas mañana que se vuelven perniciosas. Apuntar hoy a la energía nuclear tal como esta se plantea es hipotecar un futuro. ¿En pro de qué cosa debemos hacerlo? Si abandonamos los criterios que en su época nos llevaron a efectuar una industrialización sustitutiva que hoy muestra ser una rémora para la dinamización de la producción social, ¿a título de qué insistir en su reactivación? ¿No es posible imaginar otros lugares y otros procedimientos que permitan ocupar a trabajadores? Si sabemos que el desplazamiento hacia nuevas industrias como la electrónica y la microcomputación no contribuye manera decisiva o importante a disminuir los efectos de la desocupación, ¿qué sectores de la industria o de la actividad productiva o improductiva deberían ser privilegiados? Pero si nuestros objetivos debieran ser la búsqueda de una sociedad más justa, ¿no son otros patrones que los de productividad, rentabilidad, etc., etc., los que debieran comandar el movimiento transformador? ¿No hay que cambiar también patrones de consumo que

acentúan las diferencias, que imposibilitan resoluciones parciales, que exasperan a los ciudadanos? ¿No es necesario abrirnos a una cultura del recato, de la modestia, de la austeridad y el control? El privilegiamiento de todos aquellos mecanismos de acción, procedimientos, medidas y procesos económicos y sociales que potencian la democratización de la sociedad, su autoorganización, la formación de instituciones de dirección de nuevo tipo, la reforma profunda de las instituciones existentes, todos estos procesos sé que son de difícil resolución, pero se trata de pensar en ellos. Creo, por ejemplo, que los problemas de la televisión estatal podrían ser resueltos de mejor manera si el ente gozara de un estatuto como el de la universidad, en lugar del sistema arbitrario, despótico e ineficiente que hoy lo caracteriza. ¡Y esto puede ser conquistado por la sociedad, que es en definitiva la que paga! Es necesario que emerja en la sociedad un movimiento reformador capaz de ver los procesos sociales no en términos de productividad, sino en términos de capacidad de liberación de los individuos y, de este modo, sí será posible volver luego sobre los requerimientos de la productividad, sin quedar preso de una lógica económica que doblega la imaginación, que nos impide pensar en lo que sí puede cambiar hoy. Si has tenido ocasión de leer un reportaje publicado hace pocos días atrás en *La Razón*, un reportaje a un alcalde de una población marginal de Lima, recordarás que allí, en medio de una miseria terrible, la voluntad de autoorganización de los hombres, la imaginación para resolver problemas que son muy urgentes, están presentes con una fuerza admirable. Cuando leía la nota me preguntaba si en la sociedad argentina podrían existir experiencias de este tipo. Y creo que no, porque la sociedad misma no resistiría experiencias que serían vistas con desconfianza por las instituciones de poder, que suscitarían las oposiciones de los organismos políticos en búsqueda de su manipulación, que encontrarían los cubículos corporativos que se sentirían afectados por algo que escapa de su trama. Recuerdo, por ejemplo, el temor que despertó en los setenta el movimiento de villeros, o la manera burocrática-estatal en que ha sido puesto en funcionamiento el programa del PAN bajo el gobierno radical. Cualquier tipo de acción que tienda a potenciar la capacidad propia de organización de los ciudadanos en torno de pequeños o grandes problemas, choca de inmediato con

la extrema rigidez del sistema político, con la susceptibilidad enfermiza de estamentos como la Iglesia y el ejército que temen cualquier voz disonante, pero también con sectores de la sociedad de la que no deben ser excluidos muchas veces los propios sindicatos.

Las grandes ideas de autoliberación, de autoorganización, de experiencias de formas distintas de “democracia directa” no son de fácil aceptación ni por los gobiernos, ni por los sistemas políticos, ni por las instituciones públicas o privadas existentes, ni por la sociedad misma. Solo avanzan a contrapelo, imaginando salidas para *impasses* generados en la sociedad, y sus dimensiones hablan de la cuota de liberación y de autoemancipación humana, que una sociedad es capaz de permitirse. Y yo diría que cuanto más débiles son esas dimensiones, menos libre es la sociedad en su conjunto.

La crisis en que está metido nuestro país, pero en general la de nuestros países americanos, no pareciera ofrecer salidas. Y esto no lo digo yo desde un repudiable catastrofismo marxista. Lo dicen todos, desde los gobernantes hasta los políticos, pasando por los técnicos. Pero no podemos encontrar salidas porque estamos prisioneros de los propios términos de la crisis, razonamos desde su interior y es ella la que nos fija un horizonte de visibilidad. Si insistimos en esta manera de ver no creo que la Argentina tenga un futuro mejor, no creo que vislumbremos nuestro destino. Si nacimos como país organizado con la esperanza de prendernos a un mundo que iba hacia lo mejor, hoy que ese mundo ha perdido una dirección de avance y nosotros no tenemos lugar seguro en su recomposición. Si ninguna de las teorías que inventamos para imaginar que les podíamos ser imprescindibles, hoy puede sostenerse. ¿Será capaz América Latina de construirse un destino propio que nos incluya?

¿Seremos nosotros lo suficientemente generosos para pensar en esta dirección de búsqueda? Hace pocos días, el presidente del Perú, Alan García, habló ante el parlamento argentino poniendo este interrogante. La suerte de Perú también se juega aquí, el destino de Nicaragua está en América, pero del mismo modo nuestra suerte se juega en Nicaragua. ¿Lograremos encontrar otras formas de articulación que rebasen el marco de la solidaridad, valiosísima por sí misma, como lo está mostrando el ejemplo de Contadora? ¿Podremos encontrar formas de escapar aun

parcialmente a los efectos de la crisis mediante una combinación de medidas extranacionales? ¿Podremos, como lo están haciendo hoy los demócratas europeos respecto de su continente, volver a inventar América? Hay que negarse a admitir las cosas como son. No hay que creer que el mundo deba ser fatal y eternamente como es, repetía Mariátegui. Pienso que en esta frase está encerrado todo el optimismo que sostiene el razonamiento que he tratado de exponer.

La experiencia a la que acabas de hacer referencia, en Villa El Salvador, en el cinturón de Lima, que lidera Miguel Azcueta, es un buen pretexto para introducirnos en otros de los puntos planteados por esta conversación. En realidad, es un buen pretexto para encarar dos de esos puntos. Uno, la cuestión de las relaciones entre democracia y socialismo; otro, el debate acerca de Marx, del marxismo y de América Latina. Y no es casual, probablemente, que esta experiencia haya surgido en el Perú. Un Perú que fue la cuna de un debate como el de Mariátegui y Haya por los años veinte, y el lugar donde se intentó pensar el marxismo desde una perspectiva americana. Esto se encadena su vez con una temática en la que trabajaste en los últimos años y en la que tu aporte funciona como una divisoria de aguas. Son dos cuestiones, creo. Una, la de Marx y América Latina, y la otra, la que se refiere a cómo pensar desde el marxismo la cuestión de la constitución de la nación...

Rememorando las circunstancias que me condujeron a centrar mis reflexiones en estos dos temas a los que hiciste referencia, me parece importante señalar que ambas preocupaciones surgieron concretamente en una situación de exilio. Y yo diría que están fuertemente marcadas por esa impronta. De Marx y de Mariátegui me ocupé mucho antes de mi viaje a México, en 1976. Es más, el planteo del problema de la incapacidad de Marx para abordar este continente inclasificable que es el nuestro, ya estaba hecho en un breve texto de no más de nueve páginas que debía servir de introducción a un libro sobre el socialismo en América Latina, que nunca fue terminado de escribir. Pero allí yo solamente planteaba el problema. El giro de la investigación, los caminos que recorrió para avanzar en un terreno tan movedizo, los resultados que pueda haber alcanzado, todo esto se hizo en el exilio mexicano y pienso que le deben mucho a él. 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. Creo que en el exilio mexicano surgió una serie preocupaciones, derivada de la angustiante experiencia de los hechos vividos en la Argentina de los setenta, pero también de la necesidad de aprender a vivir en un país radicalmente distinto del nuestro, como es México.

Dicho de otro modo, México es un país que ofrece al estudioso una riqueza de elementos nacionales como tal vez fueran las Galápagos para Darwin. Es posible que lo que estoy diciendo sea una absoluta tontería, pero esa fue la sensación que tuve frente a dos países americanos, que fueron, precisamente, México y Perú. Dos naciones con fuerte implantación indígena y campesina, dos especies de laboratorios políticos. Por primera vez supe en México lo que era el campesinado indígena; por primera vez advertí que un mismo idioma no evita los problemas de traducción, sino que por el contrario puede dificultarlos al máximo; que las tradiciones son elementos intransferibles y de dificultosa comparación; que un conjunto nacional distinto del nuestro nunca deja de ser ajeno a nosotros, ni mejor ni peor, pero siempre distinto. México era además el país que había protagonizado una gran revolución campesina, tal vez la primera de este siglo, y su sociedad atravesaba esos momentos de cambios de época en que se preguntaba a sí misma si era todavía hija de esa revolución, o ya había dejado definitivamente de serlo. Allí, en ese país, se había producido tal vez el fenómeno intelectual más importante en América Latina: una concentración inaudita de corrientes intelectuales originadas por los exilios políticos que habían asolado antes a la España de la guerra civil, y que asolaban ahora a los pueblos sudamericanos y centroamericanos. Fue el entrecruzamiento de discursos disímiles, de experiencias diferenciadas, de experiencias políticas diversas, de matrices culturales distintas, lo que creó la posibilidad de medir efectiva y no ritualmente nuestras ideas con las de los otros. Estoy convencido de

que fueron todas estas circunstancias y las que no menciono pero que se refieren a la configuración del tejido intelectual plural, 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 mi exilio, la del Proceso, nada de esto era pensable. Pero ¿qué es lo que se produjo en México? En esencia, un cambio del punto de observación, desde el sitio desde el cual pensaba. Y esto tiene relevancia porque nunca cuando se piensa se incorporan en ese pensar las coordenadas del lugar en el que, y desde el cual, se piensa. Pero lo que no es habitualmente un hecho de conciencia, se convierte, podríamos decir, en un hecho de existencia cuando el desplazamiento se produce. Y el que este virar del pensamiento a veces no ocurra puede, si razonamos bien, ser la prueba indirecta de lo que estoy diciendo. Situado en otro lugar, en un espacio nacional caracterizado por una multiplicidad de elementos tan significativos, yo podía plantearme problemas o maneras particulares de verlos que antes no me había planteado en mi indagación. Yo venía trabajando desde hacía varios años sobre el tema de la expansión del marxismo como si ella fuera el resultado natural de la potencialidad de este. Ahora lo que me interesaba ver eran los obstáculos que dificultaban su difusión. Y esto me remitió al origen, al conocimiento de que el socialismo en América no pudo contar para su expansión con una reflexión de Marx en la que apoyarse. Pero la recopilación de trabajos de Marx y Engels sobre América Latina –que tan bien preparó Pedro Scaron y que yo edité en los *Cuadernos de Pasado y Presente* en 1972– mostraba que si bien los textos de ambos pensadores sobre nuestra realidad no eran demasiados, eran sí suficientes para sacar conclusiones sobre el modo particular en que Marx vio a nuestro continente, sobre lo que pudo ver y sobre lo que se empeñó en ver mal. La idea de que Marx despreció a América, justificó la ocupación de territorios mexicanos por los Estados Unidos, pensó que lo mejor que le podía ocurrir a México era su ocupación total, etc., etc., es tan generalizada que constituye casi un lugar común y como tal un prejuicio histórico.

Porque cuando Marx, en la década del cuarenta, pensaba que era bueno que los territorios mexicanos pasaran a manos de los norteamericanos, muchos mexicanos pensaban lo mismo, algunos se proponían venderles más porciones de territorio y otros hasta pensaron soluciones institucionales que condicionaron fuertemente la existencia de México como una nación republicana independiente. Con esto quiero decir que el problema nacional no se planteaba en esos momentos de la misma manera que se planteó luego, frente a los franceses, por ejemplo.

Pero dejando estas tonterías de lado, lo que me interesaba ver eran las razones de las dificultades de Marx para considerar un complicado proceso de constitución de los Estados nacionales, que no era totalmente comparable al que se había dado y se estaba dando en Europa.

Esto era lo que yo pretendía aclarar. Para poder hacerlo yo necesitaba previamente descalificar el valor explicativo de una noción desde la cual se analizaron los errores de Marx: el concepto de “europeísmo”. Si aceptaba sin discutir la idea de que la condición de europeo de Marx establecía un límite insuperable para analizar otras realidades irreducibles al modelo “europeo”, la investigación no podía dar un solo paso adelante. Yo me propuse tematizar la cuestión mostrando que en sus trabajos históricos Marx hizo gala de una curiosa capacidad analítica. Y digo curiosa porque parecía contradecir o diferenciarse de los cánones clásicos del materialismo histórico. Basta leer, por ejemplo, sus trabajos sobre España, Rusia o Turquía, para advertir que la supuesta descalificación teórica y política del campesinado, que es verdad que pertenece a la tradición marxista y que se puede encontrar en los escritos de Marx sobre Francia, no es tal y que, por el contrario, el campesinado es privilegiado como un excepcional sujeto de transformación. Es interesante recordar, además, que la revalorización del campesinado ruso lo lleva concretamente a cuestionar la idea, aceptada como “marxista” ya en su época, de una secuencia unilineal en la sucesión de las formaciones sociales. Su insistencia en considerar a su teoría como antipódica de una filosofía de la historia y su capacidad para analizar ciertas constantes atípicas en los procesos de configuración de los Estados en las naciones excéntricas a los países de Europa occidental, dan elementos para cuestionar la presencia en él de un vicio europeísta como el que permeó el

socialismo europeo. A partir de estas consideraciones, es fácil mostrar las insuficiencias del análisis tradicional. Pero si aceptamos, como hice en mi trabajo, la existencia en el razonamiento de Marx de verdaderos puntos de fuga respecto del sistema analítico, es posible considerarlo históricamente como una figura de su tiempo, atravesado por las contradicciones de la época, obsesionado por la transformación de un mundo irreductible a la uniformación totalizante. Es posible romper el estereotipo marxista, del cual sé que participa también Marx pero al que no debe ser reducido, no simplemente por un acto de justicia histórica, sino por algo que tiene para nosotros mayor importancia. Pensar en las dificultades que tuvo Marx para considerar el hecho americano es también una manera de ajustar cuentas con toda una cultura de izquierda que basó su razonamiento en las hipótesis fuertes de Marx y que todavía lo sigue haciendo. Las dificultades de Marx son también las dificultades que luego encontrará el marxismo para expandirse en América. Es claro que la relación no es directa, que una cosa no esclarece por sí misma la otra, pero el dato sobre el que hay que basarse es que ninguna de las grandes importaciones culturales europeas (el tradicionalismo hispánico, el liberalismo político, el principio democrático, el marxismo de la Segunda y la Tercera Internacional) fructificaron del modo supuesto por la teoría, ninguna dio lugar a la configuración de realidades nacionales identificables de algún modo con los modelos de base. Razonar, por tanto, sobre Marx y América Latina es una manera no tan directa como se podría sospechar de razonar sobre las “resistencias” americanas al discurso no autoctonizado. Es sospechoso que se hable tanto de la crisis del discurso marxista entre nosotros, privilegiando de algún modo las supuestas virtudes de los demás discursos. ¿Pero cuáles fueron las razones para que el liberalismo político fuera una ensoñación antes que una realidad? ¿Por qué el discurso democrático se confundió entre nosotros con el populismo más inescrupuloso? Creo que los límites de estas implantaciones nos obligan a pensar sus puntos críticos no solo con relación a su coherencia teórica, sino también, y fundamentalmente, con relación a una realidad opaca, resistente, que nos habla de tradiciones, de mitos y símbolos políticos, de momentos históricos de acceso popular no consumados, de morfología de

procesos económicos y sociales impermeables a traslaciones analógicas. Y los criterios de realidad a través de los cuales se somete la crítica al marxismo, que pienso válidos e importantes, deberían ser aplicados con la misma rigurosidad para analizar el discurso liberal, o democrático. Solo así podremos distinguir lo que permitieron conquistar en términos de espíritu crítico y de conciencia de los problemas de nuestras realidades, lo que han dejado como un patrimonio cultural, y lo que de ellos permite hoy una utilización por la política.

Como arranque de los niveles de criticidad y de 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 el pensamiento de Marx y a la tradición marxista para imaginar una política de transformación social. Y si como creo, dicho peso es y será en el futuro cada vez más débil, no considero que valga la pena rasgarse las vestiduras. Marx nos enseñó a ver cosas que solo a través de él pudimos ver, fue capaz de desnudar una trama de opresión y de violencia que atraviesa la producción y la distribución de la riqueza en el mundo y en la historia, desnaturalizó una forma de sociedad que se legitimaba como eterna mostrando su historicidad, los límites y barreras que forman parte de su automovimiento. Marx nos permitió pensar en otras formas de la vida social donde los objetivos de libertad y de igualdad pudieran ser conjugados. Pero todo esto que forma parte del saber de los hombres de hoy no puede constituir el programa de acción política de un partido transformador. Un horizonte intelectual y moral no es un programa; es solo el supuesto mediato de una política. Pero ahí está su grandeza.

Pero volviendo a nuestro tema, yo diría que una investigación encarada desde esta perspectiva puede tal vez iluminar esos vastos conos de sombras que permean las sociedades americanas y que el progresismo racionalista ha cedido graciosamente al pensamiento conservador.

Si junto con la quiebra de la confianza en una marcha del mundo hacia lo mejor tenemos la certidumbre de que no hay un camino para los americanos que nos aproxime a Europa, si con la crítica al marxismo hemos cuestionado su idea de la historia como una escalera que podíamos escalar hasta ahorrándonos algunos peldaños (aunque, en verdad,

la imagen de la escalera no me parece que pertenezca con exclusividad al marxismo), la crisis de todas estas certidumbres *positivas* han dado paso a una certidumbre negativa, tan metafísica como las primeras, ¿cómo podemos pensar un destino para nosotros, americanos? Es imposible pensar ese destino sin libertades políticas y derecho al disenso, sin formas políticas que aseguren el derecho a la participación y a la decisión para todos los ciudadanos, sin transformaciones estructurales que permitan un control más social de los recursos y de la distribución. Garantías individuales, participación política, grandes reformas económicas, sociales, políticas y culturales, todos estos principios que alimentaron históricamente a esas tres grandes importaciones europeas a las que hicimos mención son las que deben ser refundidas si se quiere transformar la vida asociada de los hombres en América en un proceso civilizatorio.

Un discurso sobre la transformación supone necesariamente un complejo entramado que permita refundir o fusionar esas tradiciones. ¿Pero cómo es posible pensar en proceso de fusión de tradiciones encarnadas en movimientos políticos con palabras de orden y con símbolos que los oponen entre sí? Francamente no sé cómo pensar un poco más allá de la invocación. Es cierto que se tratan por lo general de tradiciones impuras, que ya sufrieron procesos de recomposición derivados de esa misma singularidad americana frente a la que se debatió Marx.

Hablamos de un continente que constituyó una comunidad de lengua, tradición y religión, un espacio histórico y cultural unificado, tal vez una nación, y que luego se fragmentó en cantidad de pueblos que nunca se convencieron de la posibilidad de alcanzar una realización nacional plena al margen de la realización de esa unidad simbólica y mítica que es Latinoamérica. Pero si nuestra realización nacional es para nosotros impensable si no es al mismo tiempo una realización continental, debemos reinventar América Latina, debemos encontrar una dirección común de avance que nos permita construir en lo real una identidad continental. ¿Pero cómo es posible hacer esto? ¿Cómo encontrar lo común en un mundo tan diferenciado? ¿Qué es lo que debe ser potenciado y redimensionado para que tenga la fuerza suficiente de imponerse como una mirada, como una estrategia, como una política capaz de

imponerse a los intereses particularistas, los *chauvinismos* nacionales, las presiones internacionales? Desde su nacimiento y fundamentalmente en el siglo pasado, América apareció ante la conciencia europea como la esperanza de libertad y de igualdad para los hombres. ¿Qué ideología más libertaria que la que inspiró las guerras de independencia?

Frente a un mundo aplastado por el peso gravoso del pasado, América era la esperanza del mañana, el lugar de los sueños, la sede de la utopía porque aquí, *todo* estaba por hacerse. Hoy es sinónimo de frustración, de pérdida de destino, de miseria y prepotencia, de violencia y exterminio, de desigualdades insoportables. Estamos dejando atrás las dictaduras y tal vez hayamos aprendido algo del sufrimiento de nuestros pueblos para no caer nuevamente en las trampas de querer abreviar el tiempo humano de las cosas. ¿Pero la conquista del Estado de Derecho no nos obliga a pensar su consolidación en términos de realización continental? ¿Podemos hacer del nuestro un verdadero continente de libertad e igualdad? Aceptando la presunción de Hegel de que nuestro tiempo histórico es el futuro, ¿qué es lo que tenemos detrás y en qué medida obstaculiza o ayuda a pensar ese futuro?

¿Pero desde que conceptos “pensar” América? Creo recordar que en uno de sus últimos trabajos José Luis Romero sostenía con razón que no podíamos acogernos a ninguna tradición intelectual válida para explicar la historia de América Latina. Aún nos faltan los conceptos, las redes conceptuales que nos ayuden a comprender su unidad social y cultural. Si a las importaciones materiales las afectó muchas veces el calor del trópico, a las intelectuales las afectó una realidad que no era la suya y que solo podían comprender si eran a la vez capaces de advertir en qué medida dejaban de ser tales, para ser otra cosa, distinta, no remisible a sus orígenes. La reinención América debería suponer por esto una recomposición de las tradiciones intelectuales que nos constituyeron, un gigantesco proceso de síntesis en el que el principio rector podría ser, tal vez, el reconocimiento del valor del eclecticismo como método, la admisión de la actitud ecléctica como un hábito laico y democrático del pensar que nos permita mantener abierta la mirada hacia lo nuevo. Ni el liberalismo, ni la democracia, ni el marxismo, fueron en América importaciones fructuosas, y, sin embargo, no podemos pensar la realidad

americana sin considerarlas. ¿Pero es posible pensar *desde fuera* de ellas y no *contra* ellas? Y digo esto porque hay otra importación al fin, que no he tomado en cuenta, que nos vino con el colonizador español, y que hizo del absolutismo más cerrado y de la sumisión total al Estado una forma de vida asociada profundamente internalizada. Por motivos que podemos enumerar, pero no siempre explicar en sus modalidades específicas, las grandes importaciones ochocentistas no lograron transformar o metabolizar una tradición que alojada en las áreas rurales, en las regiones no incorporadas a los ciclos productivos o en proceso de decadencia, se impuso como un rechazo de la modernidad. Pero en todo este proceso de conformación de los Estados nacionales y de reducción casi siempre brutal de las diversidades existentes se fue evidenciando la presencia de un fuerte sentimiento igualitario, de un individualismo exasperado, de una porfiada confianza en nociones como la del pueblo, como la de soberanía popular. Este larvado ideal democrático forma parte del humus cultural de nuestros pueblos y en su existencia se asienta, tal vez, la razón de ser del reclamo democrático como apelación insuprimible.

Si todo esto es cierto, si solo así puede explicarse la necesidad que siempre tuvieron los regímenes de excepción de legitimarse apelando de algún modo a la soberanía popular, creo que es posible pensar ese sistema de creencias transformado en mito, esa ideología popular anclada en la noche de los tiempos, como el núcleo compartido de certidumbre desde el cual proyectar un destino. Las ideas de soberanía popular, de federalismo, de regionalismo y poderes locales, de democracia directa y de municipalidades, de traspaso a la sociedad –y digo a la sociedad, no a las corporaciones–, de funciones hoy asumidas por un Estado omnívoro, son estas ideas, y todas las otras que van en la misma dirección de una democracia social avanzada, las que debieran constituir el banco de prueba de las tradiciones intelectuales existentes, las que debieran fundirse en ese crisol de matrices que propugno. Mi preocupación por el marxismo se sitúa precisamente aquí. Por eso podría decirte en qué sentido cambió mi pensamiento en la última década. Si en un comienzo intenté pensar América Latina desde el marxismo, hoy me interesa mucho más ver qué efectos sobre una matriz ideológica tan perfecta, tan expresiva de una voluntad de progreso como fue y es el marxismo,

tuvo una realidad irreductible a sus paradigmas. Más que el marxismo en sí, lo que hoy me interesa es lo que potencialmente encierran estos pueblos en su imaginario colectivo, en su memoria histórica, que pueda servir para la reinención de América, de una América democrática y socialista.

Recojo esta última afirmación tuya para plantearte ahora el segundo tema de mi pregunta anterior y que versa sobre las relaciones entre democracia y socialismo. Escuchándote con atención creo observar en tu razonamiento algo así como una equivalencia de ambos términos. ¿Cómo ves concretamente sus relaciones?

Yo diría que tiendo a pensar al discurso democrático como un discurso socialista. En teoría, el discurso democrático se valida en la medida en que propugna una aproximación siempre mayor entre libertad e igualdad. El problema de la igualdad, el hacerse cargo de este valor, el colocarlo como el valor desde el cual un orden político es legítimo, todo esto que forma parte del ideal democrático, es sostenido firmemente por el socialismo. El socialismo se coloca en la historia como la coronación y la efectivización del ideal liberal de libertad y del ideal democrático de igualdad. Y por esto el cuestionamiento por parte de la derecha fascista del Estado liberal-democrático suponía el cuestionamiento de esas tres grandes corrientes del pensamiento político europeo. Creo que en este sentido hay una idea equivocada, o por lo menos parcial, de lo que ha sido el socialismo. Esta idea se formó en el interior de las tradiciones históricas e historiográficas que hoy deben ser reexaminadas. El socialismo aparece como el fruto inevitable de la configuración de una nueva clase social que es el proletariado, o, mejor dicho, la clase obrera. Sin embargo, basta incursionar superficialmente sobre la historia de las ideas socialistas para observar que su germinación fue mucho más temprana y que el discurso democrático-radical tenía fronteras indefinibles con el discurso socialista. Por la sencilla razón de que el primero arrancaba del supuesto de un orden económico y social distinto del existente, la posibilidad de obtención del cual era la razón de ser del segundo. Todo discurso democrático supone en el límite una sociedad de iguales, una sociedad en la que la soberanía reposa exclusivamente sobre el pueblo. La creencia en que la sociedad vuelva traslúcida las relaciones de los

hombres mediante una profundización del ideal democrático despierta hoy sonrisas de conmisericordia en los teóricos políticos que saben hasta dónde la complejidad de la sociedad vuelve a la categoría irreal. Y sin embargo el lenguaje político pareciera no querer desterrar la palabra. Tal vez si se razona sobre este hiato entre teoría y política se pueda llegar a la conclusión de que admitir que en el mundo moderno las relaciones no son traslúcidas conlleva, más allá de las intenciones de la teoría por enderezar el discurso político, una aceptación de lo existente, otra manera de racionalizar lo real, de hacer de lo que está lo que vale la pena que esté. Del hecho de que la sociedad moderna no sea traslúcida no se puede derivar la conclusión de que la búsqueda de su translucidez sea un objetivo abandonable. Pugnar porque la sociedad sea traslúcida significa no aceptar como inevitable su opacidad.

El socialismo estuvo siempre vinculado con esta propuesta de democratización radical y se pensó a sí mismo como la realización de un ideal que la burguesía abandonó cuando se convirtió en poder. Pero la manera en que el socialismo intentó conjugar ambos ideales derivó en buena parte de la característica del movimiento social que lo hizo suyo y de las relaciones que este movimiento tenía con el resto de la sociedad. Desde el fracaso de la revolución de 1848, la corriente democrática se fue distinguiendo de la socialista pero conformó combinaciones de las más heteróclitas. El socialismo francés nunca estuvo apartado del radicalismo democrático que hunde sus raíces en la revolución de 1789; en Alemania, en cambio, el débil democratismo de la burguesía liberal se extinguió con la derrota del 48. En aquellos lugares donde las corrientes democráticas sobrevivieron, el socialismo intentó distinguirse con una designación que le era propia. En el caso de Alemania, el partido de los trabajadores se llamó partido de la democracia social o socialdemocracia. En algunos casos, como en Italia, el republicanismo unió a demócratas y socialistas; en el caso francés los aproximó a final de siglo el temor de la involución monárquica. Lo que quiero marcar es que, de algún modo, era claro para todos que el heredero del ideal democrático era el socialismo. Creo que estas complejas tendencias a juntar o a separar experiencias que tenían idealmente fronteras móviles, que no eran claramente definibles ni en la teoría ni en la práctica,

se separaron drásticamente cuando la experiencia bolchevique hizo aparecer un movimiento político idealmente separado de la tradición democrática y teóricamente adherido a una recomposición del marxismo que hacía de este una divisoria de aguas irrenunciable. La transformación del socialismo en una modalidad de funcionamiento de la sociedad que tenía sus leyes propias, leyes que a su vez transformaban en normas las características históricas del proceso de construcción de sociedades postcapitalistas en Rusia y en otras partes, hizo de él un modo de producción fundado en la capacidad de organización y de disciplina social que podía introducir un Estado omnipotente. Desde entonces, socialismo casi se transformó en sinónimo de estatalismo. Lo que tal vez solo podía justificarse por las difíciles condiciones que debía superar una revolución desde arriba, se convirtió en paradigma válido para cualquier circunstancia. Lo casual se transformó en ley. Es por esto que pensar el socialismo significa un difícil esfuerzo por poner en cuestión o entre paréntesis lo que existe y lleva la designación de tal. ¿Por qué una transformación socialista en el campo debe suponer la gran propiedad colectiva de la tierra? ¿Por qué el socialismo debe privilegiar la propiedad estatal y no buscar otras formas más efectivas de democratización del poder, de la economía y de la sociedad? Si el énfasis está puesto en la categoría de democratización, todo estatalismo cae bajo sospecha. Si la transformación supone ambos términos, sus formas se piensan de múltiples modos, porque lo que sí se muestra con claridad es la inexistencia de límites imaginarios a su acción. Siempre es posible pensar en una sociedad más democrática, siempre hay un proceso de socialización que podrá llevarse a cabo. No atado a formas económicas precisas, el socialismo puede soportar fructuosamente el debate al que hoy quiere llevarlo el neoconservadorismo, que privilegia las excelencias del mercado y combate contra toda forma de control social o estatal de la economía. El socialismo no es un estadio 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.

Pensar en esas nuevas formas sin ninguna obligación apriorística de someternos a un modelo teórico es de algún modo pensar el socialismo

como un movimiento, como un encaminarse a algo que no tiene punto de llegada. Desde esta perspectiva, yo diría que entre un discurso democrático *ad limite* y un discurso socialista laico como el que estoy planteando no solo no existe contradicción sino que son o deberían ser el anverso y el reverso de un mismo proceso.

¿Cómo se relacionan estos temas cuyos nexos internos has mostrado con esa otra línea tuya de investigación vinculada con Juan B. Justo y con la experiencia del socialismo argentino? ¿Hasta qué punto es otra faceta del mismo problema de la relación entre democracia y socialismo?

Se dice que cada libro tiene su historia. Y el que estoy escribiendo sobre Justo también la tiene. Te dije al comienzo de cómo trabajando sobre el socialismo en América Latina recalé en dos grandes temas que ocupan por años mis días de exilio. Y lo que debían ser dos capítulos del libro originario se convirtieron luego en obras independientes. Una publicada y la otra no. También tenía un capítulo dedicado a Justo, pero luego se fue ampliando de tal manera que constituyó una obra independiente. Concluida en 1980, pero que en estos momentos reescribo para publicarla en Buenos Aires. No creo que alguna vez concluya el bendito libro sobre el socialismo latinoamericano, pero ya cumplió y tal vez siga cumpliendo una finalidad que no deja de alegrarme, pues da sentido a mi vida y un horizonte definido a mis preocupaciones intelectuales. Y esto no es poca cosa para un intelectual, aunque lamento haberlo alcanzado tan tarde. Me detuve en el relato solo porque quise señalarte que mi preocupación por Justo fue más reciente y está estrechamente vinculada con el viraje que se fue produciendo en mi orientación de búsqueda. Me enfrenté al problema de Justo cuando debí trabajar sobre la visión que tenían los socialistas europeos residentes en América sobre la posibilidad de crear entre nosotros movimientos políticos conectados con el centro. La característica distintiva de las notas de los corresponsales americanos publicadas en *Die Neue Zeit*, la revista teórica más importante del socialismo europeo, dirigida por el discípulo de Marx más relevante, Karl Kautsky, es su inocultable paternalismo, el fastidio que les provocaba observar las dificultades que obstaculizaban la difusión del marxismo y del ideal socialista en países bárbaros como

eran los nuestros. Leyendo con detenimiento los trabajos de Justo me encontré con una personalidad diferente. Siendo un pensador que por sus conexiones internacionales, por su conocimiento de la doctrina, por sus hábitos intelectuales, podía aproximarse a ciertas figuras europeas, sin embargo su universalismo socialista no le impedía tener una comprensión adecuada de los obstáculos a superar y una confianza plena en la capacidad del movimiento. Para poder encarar una reconstrucción correcta del pensamiento de Justo yo debí vencer los prejuicios que me venían de mi antigua formación comunista. Me propuse como norma cuestionar las interpretaciones existentes y recorrer de otra manera el itinerario intelectual de Justo. Desde esta actitud, el marxismo o no de Justo era un problema no significativo para lo que yo me proponía indagar. La historiografía comunista, en consecuencia, solo podía servirme como modelo de una forma de razonar que debía rechazar. En cuanto a las interpretaciones de otras corrientes de la izquierda, como las de Rodolfo Puiggrós, o Jorge Enea Spilimbergo, por ejemplo, son tan arbitrarias y descontextualizadas que constituyen más proceso de intenciones que reconstrucciones historiográficas. Al rechazarlas, yo quería poner a prueba la siguiente hipótesis: hasta qué punto el marxismo de aquellos socialistas de formación europea, como el de Avé-Lallemant (para citar el caso del corresponsal más asiduo e interesado de los problemas argentinos), fue un obstáculo para determinar alternativas que el no marxismo de Justo le permitió lograr. La distancia que siempre mantuvo respecto de la aceptación acrítica de la doctrina y su defensa de una actitud abierta en la consideración de las tradiciones teóricas lo convirtió en un pensador fuertemente tensionado al privilegiamiento de la práctica política y de la experiencia efectiva de un movimiento social del que fue por muchos años su creador y orientador. Al cuestionar la utilidad de la matriz marxista para reconstruir el pensamiento de esta figura tan excepcional, quedó claramente puesta de manifiesto la línea de continuidad que se puede establecer entre ciertas tradiciones democráticas avanzadas y las ideas defendidas por Justo.

En mi opinión, concebía a su movimiento como el único capaz de llevar a su culminación un pensamiento democrático que la defección de una clase ociosa y decadente había sepultado bajo el peso humillante

de las peores formas de la perversión política. La tradición democrática podía ser recuperada y llevada a su consumación socialista si en la vida política de la nación intervenía decididamente la voluntad organizada de los trabajadores.

Yo me propuse analizar cómo veía él esta relación entre democracia y trabajadores y qué recomposición del ideal socialista aparecía en los escritos de un dirigente fuertemente inclinado al reconocimiento de las virtudes de una acción evolutiva y reformista. Como además la crítica de la izquierda se ha centrado sobre su figura, al reconsiderar la naturaleza íntima de sus ideas podía yo establecer con mayor claridad la razón de ser de la distancia crítica que me inspiraba la historiografía de filiación marxista. Tal fue mi propósito al escribir un libro al que titulé *La hipótesis de Justo* y que tal vez me decida a publicar este año. No me interesaba tanto estudiar el Partido Socialista, ni construir la biografía de un pensador y de un político excepcional, sino analizar la coherencia del conjunto su propuesta estratégica y política, y por eso hablo de su “hipótesis”. Pienso que esta ya fue expuesta en lo esencial en el discurso de fundación del Partido Socialista, en 1896. Justo planteó allí un modo de relación con la teoría que posibilitara a los socialistas argentinos aprovecharse de la experiencia internacional del mundo del trabajo. A diferencia de lo que decían los socialistas europeos, Justo consideraba como una circunstancia que podría resultar nos beneficiosa el retraso de la incorporación a la vida política moderna. Me interesaba esta visión de la virtuosidad del atraso porque la encontraba en aquellos crisoles donde se producían reapropiaciones creadoras del pensamiento de Marx. El rechazo de la uniformidad del tiempo histórico, y la consideración del atraso como virtud, como lugar desde el cual es posible visualizar problemas que otras situaciones no veían, ambas posiciones involucran un reconocimiento de la acción histórica, de la voluntad política, que ponía en cuestión ese determinismo ciego que adoptó como forma preponderante el marxismo de fines de siglo.

En los debates de los populistas rusos esta idea aparece expuesta de manera ejemplar. Pero en América Latina la encontramos de figuras como la de Mariátegui y respecto de situaciones que el marxismo clásico

o el marxismo-leninismo no podían comprender. En 1896, Justo pudo defender la idea de que si los trabajadores argentinos habían conformado un movimiento de clase treinta años después del inicio de la experiencia europea, debían aprovecharse de sus mejores enseñanzas. ¿Y cuáles eran esas enseñanzas a privilegiar? Aquellas que mostraban que la expansión autónoma de la clase en la diversidad de aspectos de su acción como clase creaban las mejores condiciones para la conquista del socialismo. Frente a movimientos que privilegiaban una u otra dimensión, el socialismo debía ser, en las condiciones argentinas, el motor de un gran movimiento de organización de los trabajadores en un partido político autónomo, en organismos gremiales autónomos, en instituciones cooperativas autónomas, como ramas diferentes de una acción de clase que se desplegaba en la multiplicidad de formas de la sociedad moderna. Nos topamos con un hombre que de entrada no se proclama marxista, que dice que no lo es aunque se propone aplicar las ideas del marxismo; un hombre que ha leído a Marx como ninguno de sus iguales, que aprendió el alemán para traducir *El Capital*, que escribió una serie de obras que se alimentan del pensamiento de Marx; pero que no quiere convertirse en un marxista, esto es, en un doctrinario. Un hombre, en fin, que se propone utilizar el contenido democrático y socialista avanzado del movimiento europeo, tratando de recomponer las tradiciones democráticas argentinas en el interior de las cuales se formó, para abrir paso así a una experiencia socialista argentina. Más allá de los límites que podamos encontrar en su pensamiento y en su acción, lo que realmente interesa de Justo es precisamente eso, la posibilidad que entrevió de construir una experiencia socialista en Argentina que se expresara como *continuidad* de una tradición avanzada de esta sociedad y que introdujera en la vida política del país lo que en otras partes la capacidad de autoorganización de los trabajadores estaba produciendo en términos de democratización de las formas políticas y de ampliación de la justicia social.

Esta idea encontraba sustento en la definición de la sociedad argentina como una sociedad moderna, es decir, capitalista. Me explico. Por distintas razones, pero especialmente por una a la que Justo atribuía un carácter paradigmático, nuestro país representaba un caso particular en Latinoamérica. La fuerte especificidad de la situación nacional residía

en su naturaleza de colonia de poblamiento (como se definió a los espacios naciones cuasi-vacíos llenados luego por las inmigraciones europeas y asiáticas). Si esta situación aproximaba nuestro país a otros como Brasil, o Uruguay, lo distanciaba en cambio de países como México o Perú, Colombia o Panamá. Hoy sabemos que esta fue una semiverdad, que dejaba de lado realidades preexistentes destinadas a mostrarse irreductibles a la modernización y a condicionar decididamente la evolución económica y política de la sociedad argentina. No es que esas realidades no fueron vistas, sino que se las consideraba como condenadas a desaparecer. Pero de todas maneras, esta presunción daba cuenta del impetuoso avance del crecimiento capitalista, de los cambios que se operaban en la estructura económico-social, de la conformación de una considerable fuerza de trabajo asalariada, hechos todos que fundaban la posibilidad de creación de un movimiento socialista. Esta posición se muestra con absoluta claridad en el debate público que sostuvo con el socialista italiano Enrico Ferri. Si en la Argentina no existe una estructura industrial moderna, ni por tanto un proletariado industrial extendido, no es posible el socialismo, y si alguna corriente política afirma serlo solo disfraza la realidad de un partido que solo puede ser democrático radical a la europea. Esto es más o menos lo que viene a decirles Ferri a los sorprendidos congéneres argentinos.

Y Justo le responde que creer que el proletariado nació con la máquina de vapor es una tontería que muestra la crasa ignorancia de un socialista a la violeta como era el italiano. Si el capitalismo se expandía aceleradamente y se incrementaba simultáneamente al mundo de los asalariados, era necesario que los trabajadores se organizaran y combatieran por sus propósitos. El socialismo no solo era necesario sino también posible. ¿Dónde residía, en opinión de Justo, la fuente de la contradicción material que fundaba esa posibilidad? En el hecho de que si bien la sociedad argentina estaba sometida a un vertiginoso proceso de modernización económica, el sistema político existente era compatible con el avance de la sociedad. Las clases gobernantes se apropiaron de los beneficios del flujo modernizador pero eran, en esencia, incapaces de encarar el adcentamiento y la democratización de las costumbres políticas del país. Únicamente la emergencia de una nueva clase social, los trabajadores,

creaba las condiciones favorables para que, en las condiciones de competencia política que tal emergencia provocaba, pudiera surgir en el interior de una clase decadente, un sector moderno y pujante, industrializador y respetuoso de los derechos ciudadanos. La formación de un partido obrero moderno, de sanas costumbres políticas y de clara visión programática, debía cumplir el efecto de provocar en el extremo opuesto del partido de las clases gobernantes. La democratización del país, la superación de los vicios generados por la llamada “política criolla”, dependían de esta dialéctica de oposición que expresaban el terreno de la política la lucha de clases existente en la sociedad. La organización política de los trabajadores en el Partido Socialista, su organización gremial en los sindicatos autónomos, su capacitación en la gestión económica e industrial a través de la expansión de las cooperativas, su apropiación de una cultura hasta entonces en manos de las clases dirigentes mediante la creación de sus propias instituciones de cultura y de universidades populares; todo este formidable diseño organizativo es lo que Justo expone delante del pequeño grupo de intelectuales y organizadores obreros que en 1896 decidieron dar vida a un partido socialista. Dentro de la propuesta estratégica de Justo hubo elementos que provocaron fuertes resistencias. Por ejemplo, el énfasis que puso en señalar que no debía existir un gremialismo dependiente orgánicamente del partido, que entre sindicatos y partido debía haber una independencia total, y que los socialistas debían impregnar al movimiento obrero de sus ideales y propuestas mediante la capacidad de conquistar sus direcciones no como socialistas, sino como obreros. Es verdad que esta autonomía, mal entendida, alimentó la pasividad de las direcciones partidarias frente al problema gremial. Pero hay otras razones para explicar esta pasividad.

De todas maneras, mis reflexiones sobre el asunto me conducen a pensar que haya sido tal vez esa propugnada autonomía de planos entre la lucha sindical y la lucha política lo que le permitió al Partido Socialista crecer y convertirse en el primer tercio del siglo en la más importante organización política de los trabajadores urbanos, en la fuerza electoral mayoritaria en la Capital Federal y en una corriente ideológica y cultural de excepcional importancia, no solo en Argentina, sino en toda Latinoamérica. El problema no ha sido visto desde la perspectiva estoy

planteando, pero vale la pena interrogarse al respecto porque, si estoy en lo cierto, la “hipótesis” de Justo se fundaría en el reconocimiento del valor positivo de una línea de autonomía sindical frente al Estado y a los partidos como la que tempranamente se impone como una característica distintiva del movimiento obrero, por lo menos hasta el primer gobierno de Yrigoyen. Creo que es esta característica la que Justo interpreta en un sentido positivo. Aquello que lo separaba del anarquismo no era la hegemonía lograda por este en el movimiento gremial, sino su negativa a aceptar las mediaciones políticas. Pero su visión de movimientos paralelos que empujaban en el mismo sentido lo conducía a respetar al sindicalismo como una corriente que contribuía a la constitución de los trabajadores como una nueva clase dirigente. Insisto entonces en que, a diferencia de lo dicho sobre este asunto, es posible que ese diseño organizativo que con tanta claridad Justo esbozó en el congreso fundacional esté en la raíz misma del éxito del partido socialista. Y vale recordar que sus éxitos electorales no representan un parámetro que le haga totalmente justicia porque buena parte de los trabajadores inmigrantes no podían votar por su condición de extranjeros.

Creo que en este hecho, en el reconocimiento de que la mayoría de los trabajadores eran desde inicios del siglo de procedencia extranjera y podían contar como fuerza propulsiva del proceso de democratización solo a condición de nacionalizarse, en el reconocimiento de este hecho, repito, está el elemento paradigmático de la hipótesis de Justo. La clase trabajadora en Argentina podía aspirar a transformarse en la dirección intelectual y moral de la sociedad únicamente a condición de nacionalizarse. La propuesta socialista no era otra cosa que la cobertura política de implementación efectiva de un proceso de nacionalización de masas. En el plano político esto suponía la modificación del sistema electoral, con vistas a lograr el voto universal, secreto y obligatorio, y una convincente acción política y cultural a favor de la nacionalización de los trabajos extranjeros. ¿Pero cómo luchar por el voto en un lugar donde era burlado sistemáticamente? ¿Cómo convencer a los trabajadores extranjeros para que se nacionalizaran si esto le ocasionaba más perjuicios que beneficios? Creo que no puede analizarse el acendrado purismo ético y político de los socialistas fuera de este *quid pro quo* que le planteaba una realidad que

aparentemente no estaba en sus manos cambiar. El rigor con que ese pequeño partido impulsó la exigencia de ser argentino para ocupar puestos de dirección, la decisión que a comienzos de siglo tomó un congreso partidario de obligar al extranjero a nacionalizarse en el año de su afiliación, han sido vistos como otra expresión más del moralismo mojigato que el grupo dirigente del partido, nucleado en derredor de Justo, trató de imponer como correctivo de formas degradantes de la moralidad pública. Y sin embargo, ese rigorismo ético debería ser visto como un elemento decisivo de esa revolución cultural –para usar un término moderno– que el socialismo quiso ser y en parte fue en la sociedad argentina. Había que votar aunque no se pudiera hacerlo, había que defender el voto, aunque tal vez se le fuera la vida en esta acción. Como una especie de gandhianos prematuros, los socialistas defendieron una manera de hacer política, de vivir la cotidianeidad, propugnar una moralización de las costumbres que a tantos años de distancia se me aparece como portentosa. No solo fueron ellos. Estuvieron también los anarquistas y otras corrientes del movimiento social. Pero el hecho es que en la primera década del siglo este movimiento tenía tal fuerza que el problema “social” se impuso como uno de los problemas más graves del país. Si en 1912 se produjo en el seno de las clases dominantes esa fractura que permitió a su núcleo más avanzado, a su sector más transformista, imponer un proyecto de reforma integral del sistema electoral, este hecho no puede ser explicado desconociendo aquella presión social. El insurreccionarismo radical pero también la fuerza y gravitación del movimiento socialista y anarquista fueron los elementos de la realidad que indudablemente indujeron a la clase gobernante a introducir una reforma que pocos años después posibilitó su derrota electoral.

A propósito de ello, ¿cuál es la percepción de Justo de radicales y conservadores y del papel del socialismo frente a unos y otros?

Es evidente que en la visión que Justo tenía del país, la apuesta debía efectuarse a favor de los conservadores. Frente a los radicales, a los que despreciaba por sus formas plebeyas de aceptación de la inorganicidad de las masas, Justo veía en esa élite conservadora que había sido capaz de darle al país un mecanismo que posibilitara la configuración de un sistema político basado en la incorporación de las masas y en el respeto pleno del Estado

de Derecho, el contradictor natural de un Partido Socialista destinado necesariamente a crecer en una situación favorable para su prédica. Además, el mismo hecho de representar los intereses de las fuerzas que realmente controlaban la vida económica del país hacía de los conservadores –en el esquema de Justo, claro está– el polo inevitable de agregación de las clases dominantes. Frente al partido de la burguesía se alzaría el partido de los trabajadores. Capital y trabajo enfrentados en la contradicción que rige la dinámica del sistema y asegura su avance hacia las formas mejores.

Este esquema de la probable evolución política del país, de inoculable matriz liberal, debía llevar a Justo a descalificar al partido radical como la continuidad de una tradición política que debía ser abandonada. Su oposición al radicalismo está fundada en la resistencia de este a transformarse en un partido moderno, con programa definido y con formas organizativas que respeten la voluntad ciudadana. Su oposición al anarquismo tiene en el fondo la misma motivación. El rechazo de la inorganicidad de las masas, la búsqueda desesperada de todas aquellas instancias capaces de introducir cauces institucionales precisos para dar un orden a las cosas, para aferrar ese Proteo inaprensible que es la sociedad argentina. Todo el debate de fines de siglo que recorre América gira en torno de este dilema. Y surge con tal uniformidad y desesperanza porque ya no se confía en poder encontrar un camino cierto. El socialismo aparecía dando una respuesta a este problema, venía a canalizar en una propuesta de organización de masas las exigencias de intervención de las masas movilizadas por la quiebra de la sociedad tradicional y la incorporación masiva de la avalancha inmigratoria. La fuerza de esta propuesta residía en que acompañaba el proceso de modernización y no lo negaba, en que proyectaba la constitución de un organismo político de nuevo tipo, claro en sus propósitos, definido en su programa y fundado en una teoría que esclarecía con la potencia de la ciencia la dirección del mundo, sostenido por el apoyo que le daba una clase que irrumpía en la historia con fuerza sin igual. Justo se sirvió de las ideas de Marx y de la tradición socialista para pensar un proyecto de transformación que la crisis del '90 colocó como necesario. Ni el radicalismo ni el anarquismo estaban en condiciones de dar respuestas a los requerimientos de cambios exigidos por la realidad.

Eran fuerzas revulsivas, pero no constructoras. En mi opinión Justo no se equivocaba al respecto. Cuando el radicalismo fue gobierno mostró su incapacidad de resolver esas grandes cuestiones nacionales que fundaban la razón de ser del Partido Socialista. ¿Cuáles eran esas grandes cuestiones? La nacionalización de los extranjeros y su incorporación a la vida política, la plena libertad de organización y de acción del sindicalismo obrero, la democratización del sistema político, el potenciamiento de los agricultores medios, el privilegiamiento de los poderes locales y del municipio, la socialización de ciertas áreas industriales, la moralización de las funciones públicas. En torno de estos grandes temas giraba la política socialista, pero también la de otras fuerzas democráticas como la de la Liga del Sur, en Santa Fe, y, luego, el Partido Demócrata Progresista, o la intransigencia radical sabattinista en los años treinta en Córdoba.

Creo encontrar un área más extendida que la específica del Partido Socialista alrededor de un proyecto indefinido de democracia rural y de potenciamiento de una industrialización vinculada con la expansión del sector agrario. Yo diría que esta perspectiva constituye un aroma común de la democracia argentina y que no alcanzando nunca a constituirse en una opción clara, permea no obstante la pampa gringa por lo menos hasta el triunfo del peronismo. Desde el 45 en adelante esta orientación caerá sepultada bajo el sueño obnubilante del nuevo esquema industrial. La conformación del Estado social argentino se habrá de realizar mediante la constitución de un bloque urbano en el que alcanza un peso sustantivo el movimiento obrero reconstituido por el peronismo. El sueño de una democracia agraria fundada en la relación entre trabajadores de la ciudad y medios productores rurales, en un federalismo efectivo y en una reforma democrática del Estado, se desvanecerá a un punto tal que resultará difícil para muchos aceptar que lo que aquí te cuento existió realmente alguna vez.

¿En qué medida conservan vigencia política aquellos debates en torno de alternativas que la historia se encargó hace mucho tiempo de devorar? ¿Piensas que una alternativa como la que crees poder definir en la Argentina preperonista puede hoy ser revalorizada y en función de qué?

Creo que sí, que debe ser revalorizada por varios motivos que

intentaré explicitar en pocas palabras. Pienso, además, que esta revalorización tiene significación política y no solo historiográfica. Los problemas que hoy aquejan a la república son de muy vieja data. La dirección que tomó la Argentina desde la segunda posguerra generó otros, sin resolver en definitiva los que ya estaban planteados desde hace un siglo. Volver a esos problemas, a esos efectivos nudos problemáticos, tratar de ver la manera en que el peronismo los tematizó o veló, hasta qué extremo los problemas que generó significan una metamorfosis de los anteriores, es hoy de vital importancia porque en 1983 se ha clausurado toda una época en la Argentina. Desde ese momento en adelante las viejas corrientes ideológicas y políticas están obligadas a recomponer identidades y a replantearse orientaciones. Desde esta situación de excepción, que bien mirada es toda una ocasión histórica para un país metido en un atolladero del que no sabe salir, volver a esos problemas puede ser una forma de liberarse de las cargas del pasado. Somos demasiado propensos a pensar que basta condenar el pasado para consumarlo, olvidando que es esta 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 hacerla. Si estoy aprendiendo a liberarme de las prisiones de una filosofía de la historia de matriz marxista, no ha de ser para incurrir en otra de signo contrario que me obligue a conceder racionalidad a lo ocurrido. La idea sarmientina de una república verdadera que fuera capaz de ofrecer a sus ciudadanos libertad e igualdad, y que fueran estos los valores fundantes de un efectivo sistema político democrático, este sueño de Sarmiento aún está irrealizado. Pensar en llevarlo a cabo significa pensar en un nuevo país en el que se desanden caminos equivocados y se emprendan otros. Si deseamos una república federal es preciso desarmar una máquina que funciona centralizando y de manera aplastante todos los aspectos de la vida asociada de los argentinos. Si queremos una república democrática es preciso encarar una reforma del Estado que modifique el sistema clientelar de reclutamiento de su burocracia, que la califique técnica y moralmente para hacerla servir a los intereses de los ciudadanos, que devuelva a la sociedad la gestión de aquellas áreas donde más eficazmente la iniciativa de los ciudadanos puede ponerse a

prueba, que anule las múltiples disposiciones legales que obstaculizan el pleno ejercicio de los derechos humanos, que destruya los servicios especiales que amenazan la vida y los bienes de todos y que representan el más sólido baluarte de la inestabilidad constitucional. Si queremos una república verdadera es preciso controlar el equilibrio de los poderes y para ello potenciar todas las formas de poderes locales y regionales que reabsorban las funciones de un Ejecutivo hipertrofiado.

El cuestionamiento de la deformación estatalista que subvirtió la carga libertaria y autogestionaria del socialismo debe encontrar una resolución positiva en una nueva nación donde sus habitantes sepan eludir la falsa discusión sobre achicar o agrandar el Estado. Cuando un Estado afirma la necesidad de privatizar, reconoce de hecho de que es incapaz de manejar con eficacia la empresa pública. ¿Cómo si el problema del país fuera solo el de la ineficacia del Estado y no también el de la ineficacia del capitalismo en su conjunto! No se trata de aceptar tan rápidamente el juego porque es verdad que la empresa privada es más eficaz que la pública. ¿Pero qué significado damos a la palabra eficacia? ¿Eficacia con relación a qué y a quiénes? Además, ¿podemos aceptar la categoría de “pública” para las empresas del Estado?

¿En qué medida lo público determina su funcionamiento? Las deficiencias que inevitablemente generan las empresas estatalizadas fueron reconocidas por los socialistas ya desde fines del siglo pasado. Y por eso frente a la nacionalización o estatización defendieron la idea de “socialización”, “cooperativización”, “municipalización”, etc. Entre lo estatal y lo privado, ¿qué otras maneras de manejar público pueden haber? Creo que estas preguntas deben estar siempre planteadas para que el razonamiento pueda ir al fondo de los problemas. En el siglo pasado, tanto los socialistas como los liberales participaban de una misma visión de la naturaleza del Estado y de sus funciones. Para ambos, el Estado era un guardián nocturno, el conjunto de poderes que aseguraba el orden social. Poco cambiaba que unos pensarán que habría de extinguirse en una sociedad que como la socialista no requeriría de fuerzas especiales de orden, o que otros afirmaran que pensar en su desaparición no era más que utopía barata. El Estado moderno no tiene ya mucho que ver con ese Estado restringido de los socialistas y de los liberales. Pero

defender el ideal liberal y defender el ideal socialista ¿no supone necesariamente plantearse este dilema? ¿Pero cómo plantearse sin volver a ciertos supuestos de ambos ideales, sin imaginar una sociedad donde este Estado, tal como está constituido hoy, como un Estado que potencia y reproduce la dinámica de la vida económica, social, política y cultural tal como hoy se presenta, es decir con todas sus formas patológicas y enajenantes, donde este Estado, repito, sea reformado, democratizado? Democratizar el Estado argentino significa cambiarlo de raíz. Y, por esto, una propuesta que puede aparecer ante muchos como reformismo, en las condiciones del país se convierte en una consigna revolucionaria. Reformar el Estado democratizándolo significa no tanto cambiar una serie de aparatos de un mecanismo impersonal. En realidad, significa cambiar la mente de treinta millones de argentinos. Y si hay algo que define con certeza la idea de revolución es precisamente el propósito de cambiar la conciencia de los hombres. Más que por las cosas la revolución pasa esencialmente por la cabeza de los hombres.

Esto remite, de alguna manera, a la relación entre sociedad civil y Estado, que me parece una buena manera de abordar el último punto de esta conversación: la polémica entre Mariátegui y Haya de la Torre dentro del proceso de constitución y desarrollo del pensamiento y de la práctica política socialista en América Latina. Mariátegui, como Justo, piensa en el socialismo pero, a diferencia de este, es marxista, entendiéndolo bien, por supuesto, que se trata de un marxismo que tiene sus rasgos de originalidad, en tanto es pensado desde la especificidad peruana, tema este que ahora se valoriza.

Es cierto y esto me lleva a reflexionar sobre un tipo de expresiones que confunde y no aclara los problemas. Cuando se dice que Mariátegui es el primer marxista de América, se afirma, sin demostrarlo, que todos los que lo precedieron no lo fueron. Justo fue el primer traductor de *El Capital* al español, trató de utilizar de manera positiva el legado de Marx y fue una figura decisiva en la constitución del más importante Partido Socialista adherido a la Segunda Internacional. Aníbal Ponce fue un difusor de las ideas de Marx y al final de sus días se identificó con el marxismo. *Dialéctica* fue una revista marxista editada por Ponce. ¿Cómo saber quién lo era y quién lo era menos? ¿Qué nos ayuda a conocer la

designación? Cada vez estoy más convencido que estas designaciones tienen poca importancia. Es como si cada país necesitara en esto también sus padres fundadores. Días atrás, alguien me reprochó que me ocupara tanto de Mariátegui y tan poco de Recabarren. Claro, quien lo decía era chileno. Cada quien tiene sus héroes locales y no pienso que esto en sí sea algo malo o criticable.

Pero una de las funciones definitorias de la condición de intelectual es la capacidad de traducir los lenguajes teóricos y políticos. Y en ese sentido, siendo diferentes por muchos motivos, estas tres figuras del marxismo teórico en América Latina pueden ser vistas como equivalentes.

¿Pero lo son de verdad? Uno socialista reformista, los otros marxistas leninistas revolucionarios. ¿Pero esta última definición engloba por igual a Mariátegui y a Ponce? ¿Cómo es posible instituir un juicio que permita encontrar la identidad al mostrar las diferencias? Yo arranco de una inquietud tal vez más apegada a la tierra: ¿qué me lleva a ocuparme de Mariátegui y de Justo? ¿Qué instancias de la sociedad son habladas por el historiador? ¿Qué es lo que pretende ver? Las preguntas pueden multiplicarse pero todas ellas confluyen hacia un núcleo: la relación entre un ideal de transformación y la realidad que aquel pretende cambiar. Si por su adhesión al marxismo Mariátegui se veía impulsado a privilegiar como sujeto de transformación una clase social extremadamente débil en Perú, el problema para mí es preguntarse hasta qué punto esta situación era vista por Mariátegui expuesta de manera explícita. En este sentido habla de buscar lo que no está, lo que no se ve, lo que está oculto pero tiene efecto sobre lo que aparece. Toda la discusión con Haya tiene como trasfondo la debilidad del proletariado, aunque Haya la remarque y Mariátegui no la mencione. Ni uno ni otro creían en que un partido comunista tuviera espacio político en el Perú. Pero Haya toma del leninismo su teoría del partido y Mariátegui no. En uno se privilegia una organización férrea y piramidal que esté en condiciones de hacerse cargo de un poder conquistado mediante la revuelta. En el otro, la temática del poder está ausente, se privilegia el movimiento de organización de los estratos de la sociedad en una dinámica de tipo socialista clásica. En el primero, el partido genera la transformación; en el segundo, el movimiento político es un punto de llegada. Hay quienes afirman que este juicio que les estoy exponiendo es

anacrónico, porque le hace decir a Mariátegui cosas que se desprenden de mi imaginación, que nunca fueron dichas por Mariátegui. Sin embargo, lo que no pueden o no quieren advertir quienes defienden la pureza del marxismo-leninismo de Mariátegui es que precisamente allí donde afirma serlo, y en el momento en que lo afirma, dice y hace cosas que no son compatibles o contradicen lo que otros dirigentes marxistas-leninistas de su país y de América hacían o deshacían. En este caso el énfasis puesto en la identidad deja de lado una diferencia que particulariza a Mariátegui respecto del APRA y de los partidos comunistas.

Frente a preguntas semejantes las respuestas de Mariátegui son distintas. Pero lo son no porque los pensadores sean distintos, sino porque las realidades y los movimientos sociales sobre los que se fundan los discursos son diferentes. Y creo que enfatizar esto último frente a lo primero tiene importancia porque nos obliga a reparar en algo que tiende de suyo a olvidarse cuando se razona privilegiando las diferencias en los pensadores. Suponiéndolos arbitrariamente iguales puedo descubrir los elementos de realidad que están en cada uno de los discursos, puedo restituirle a la teoría ese lugar modesto que su soberbia se empeña en desplazar. La apuesta a la modernización encerrada en la hipótesis de Justo daba cuenta del hecho real de un país metido violentamente en una orientación compatible con tal apuesta. Y por eso fue la única experiencia socialista de masas realmente exitosa el primer tercio de siglo en América.

Desde la sociedad y frente al Estado, el Partido Socialista de la Argentina constituyó una fuerza política de real gravitación, pero circunscrita fielmente al área de modernización de la sociedad argentina. La construcción de un organismo político semejante es la prueba indirecta de la "verdad" de la hipótesis de Justo. Pero no hubo eficacia política alguna en la hipótesis de Mariátegui que nos permita afirmar, como en el caso de Justo, su capacidad intrínseca de medirse con la realidad. Y sin embargo, a más de medio siglo su muerte seguimos refiriéndonos a él a pesar de que la sociedad de su tiempo ha cambiado y la mayor parte de lo que pensó y dijo pertenece a un pasado ya perimido. ¿Pero qué es el pasado para que en el presente del Perú se necesite evocar a este hombre? ¿Qué hay en la constitución de ese país, o de América, que Mariátegui ha expresado de algún modo?

De poco sirve indagar cuán diferente es hoy la sociedad peruana de como la pensó Mariátegui si no indagamos a la vez por que sigue teniendo que ver con su pensamiento y con su acción. Creo entrever en la evolución política y cultural del Perú actual ese momento de consumación de un pasado que permite difundir en un mismo crisol metales que no admitían aleaciones. Es posible que hacia delante Mariátegui pueda estar al lado de Haya; es posible pensar que todo habría sido quizás más fácil si Haya no se hubiera sobrevivido. Pero todo lo que Haya fue de político práctico, de oportunista olvidado de los principios que pregonó, el personaje oscuro de la maniobra, de servil defensor de intereses que no eran los de la nación peruana, no puede solo ser explicado en los términos de ciertas características personales que hicieron de él, al nacer, un traidor, y de Mariátegui, héroe.

¿Qué marxismo de pacotillas es este que deja de lado las circunstancias para explicar todo con inmovibles categorías morales? ¿Qué marxismo es este que consagra como hábito intelectual ese vicio del pensar abstracto tan denostado por Hegel? La decadencia de Haya debe ser explicada también por las difíciles y pérfidas circunstancias de un dirigente político obligado a vivir exiliado de su país, separado de su movimiento, distanciado del suelo nutridor de una realidad que funda el pensar y la acción política. ¿Cuánto de la decadencia de los liderazgos políticos americanos debe ser buscado en esa endémica lacra del exilio!

El Perú de hoy, la democracia peruana depende de la capacidad de entendimiento, de comprensión, de articulación, de concertación, de confluencia (¡son tantas las palabras!) de la izquierda y del APRA. De un APRA renovado, pero también de una izquierda renovada. El que pueda entrecerse en el futuro una línea de confluencia es el indicador de la posibilidad de que esos dos padres fundadores en torno de cuya polémica se constituyó el Perú moderno, puedan soportar las necesarias operaciones sincréticas que requiere una nueva sociedad. Sería conveniente que una experiencia semejante pudiera darse en la sociedad argentina. No sé si estamos en ventaja o desventaja respecto del Perú para encarar una operación semejante. Pero estoy convencido de que es preciso encarar un sistemático, profundo y sincero trabajo de recomposición de experiencias y tradiciones políticas disímiles, que condujeron a nuestro

país al enfrentamiento y la decadencia por la manera cerril y violenta con que intentaron imponerla, más allá de la real voluntad de los supuestos beneficiarios. ¿Es posible encontrar un lenguaje común que permita comunicarlas? ¿Nos deparará el destino a nosotros, que acaso seamos solamente los náufragos de una terrible tormenta, la tarea de comenzar este verdadero trabajo de Sísifo que significa que los hombres aprendan a hablar un lenguaje común aunque quieran, como es lógico, cosas distintas? No lo sabemos. Pero lo que sí sabemos es que uno de los requisitos para resolver el problema reside en saber plantearlo con toda su agudeza, su pertinencia y su amplitud. Al calor de esta preocupación, ir hacia el pasado significa reconocer los antecedentes históricos de los problemas de hoy y trabajar por recomponerlos, esto es, por construir otra tradición que esa pobre ideología maniquea sobre la que se ha fundado nuestra frustración. Y esta es una tarea de la que no debería desertar hoy la intelectualidad democrática y socialista.

Muchas gracias, Pancho.

Bibliografía

Aricó, J. (1980). *Marx y América Latina*, Primera edición. Lima: CEDEP. [Segunda edición ampliada, México: Alianza, 1983].

El populismo ruso*

No sé si ustedes conocen las circunstancias que me han llevado a estar hoy aquí. Mi relación con María Teresa Gramuglio, vuestra profesora, me condujo a aceptar su pedido de conversar con ustedes sobre Rusia, el movimiento social ruso, los populistas rusos del siglo pasado.

Posiblemente los abrume con una serie de nombres y personajes de una historia que no conocen y que en una de esas les resulta difícil retener. Tal vez lo que les diga no les sirva demasiado para el trabajo que están encarando. Pero de todas maneras, quizás sea difícil poder seguir la literatura rusa que aparece y deslumbra a la conciencia europea en el siglo pasado, si por lo menos no conocen algo de lo que era ese inmenso país, baluarte de la reacción europea durante todo el siglo XIX.

Y digo que quizás no lo conocen no porque en el mundo no se hable de Rusia, ni porque la Unión Soviética no sea un país de excepcional gravitación e importancia en la vida de los pueblos de este siglo. Ocurre que a veces, tratar de reconstruir el pasado de Rusia a través de lo que es hoy Rusia, encierra el peligro de tener una visión estrecha, reducida, un tanto maniquea de lo que significó en el siglo pasado un movimiento social, político-ideológico de excepcional importancia, como lo fue el movimiento populista ruso.

* Extraído de Aricó, J. M. (1995, enero-julio). El populismo ruso. *Estudios*, 5, pp. 31-52, (Córdoba: UNC, Centro de Estudios Avanzados).

Nota: Desgrabado de la clase magistral que dictara en 1987 en el curso de Literatura del siglo XIX de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, Argentina, a instancias de M. T. Gramuglio

Hablo de una visión maniquea porque toda esa historia pasada fue de alguna manera reinterpretada, recolocada, reconstruida, a partir de lo que ocurrió desde la Revolución de Octubre en adelante. Ese proceso estuvo signado por una estructura ideológica, por una doctrina de pensamiento, el marxismo, y fue el marxismo el que leyó de una determinada manera todo ese pasado de la sociedad rusa. Con esto no estoy diciendo que lo haya leído mal, sino que lo leyó en virtud del tipo de resolución que tuvo el problema social ruso a partir de la Revolución de Octubre. Y ese tipo de resolución llevó a que –por una cantidad de motivos sobre los cuales podemos conversar luego– este movimiento populista quedara descalificado o clausurado, quedara silenciado.

Si quieren conocer con más o menos profundidad y detalle lo que fue ese movimiento, deben recurrir a un libro de Franco Venturi (1975) *Los populistas rusos*, que es quizás lo mejor que se ha escrito sobre el tema. Franco Venturi es un historiador del iluminismo italiano de fines del siglo XVIII. Fue agregado cultural de la embajada italiana en la Unión Soviética entre los años 47 y 50. En ese entonces se le ocurrió trabajar sobre la ideología de la Revolución Rusa, fundamentalmente sobre el debate que tuvo lugar dentro del Partido Comunista entre Bujarin, Trotsky, Stalin, Lenin. Quiso estudiar el fenómeno del leninismo. Cuando trató de conseguir el material bibliográfico para poder hacer ese estudio, el manejo existente en las bibliotecas de la Unión Soviética –donde a veces los libros son secreto de Estado– se lo impidió. Entonces fue retrocediendo en los años de pedido y se encontró con que el material referido al movimiento populista ruso de entre 1840 y 1850 era de relativamente fácil acceso. Entonces se puso a estudiar el populismo. Vale decir que debemos a la censura de las bibliotecas soviéticas el hecho de que un historiador italiano nos haya suministrado la obra más importante sobre ese movimiento del siglo pasado y nos permita seguirlo en todos sus detalles.

Ya sé que ustedes estudian literatura y en este curso de literatura solo les ha tocado un ruso y que posiblemente no les toque uno nunca más. En una de esas la literatura rusa no les interesa o no les interesa tanto como para ponerse a estudiar el ámbito, el lugar donde surgió esa literatura. Pero si les llegara a interesar, les prometo que se encontrarán con

lecturas fascinantes. Se encontrarán con un mundo lleno de problemas, de debates, de personajes, de circunstancias, que los remitirán a los problemas del presente.

La particularidad de trabajar sobre estas corrientes del siglo pasado es que ustedes encuentran allí, vinculados a un mundo particular que no es el nuestro, el conjunto de problemas que otros pueblos –entre otros, América Latina– se han venido planteando desde el siglo pasado y que aún hoy lo hacen. Porque el problema central que se planteaba en la sociedad rusa del siglo pasado era si, siendo de alguna manera Occidente, tenía un lugar en Occidente; si siendo un punto marginal de Europa, pero reconociéndose como parte de Europa, tenía un lugar en ese mundo, tan distinto de lo que era el propio mundo ruso.

No sé si ustedes conocen a grandes rasgos lo que es la historia de Rusia: el Imperio de los Mongoles, el Reinado de Moscovia, la formación del Imperio Zarista, Catalina la Grande, las grandes sublevaciones campesinas. Todo esto lo van a encontrar en novelas. Si leen Pushkin (1999), en *La hija del capitán* van a encontrar la rebelión de Pugachov. Quizás la conozcan de manera más indirecta por la película *Miguel Strogoff*, o si han leído la novela de Julio Verne (1966), donde el acontecimiento central es precisamente esa sublevación.

La sociedad rusa, que se separó del mundo occidental a partir de la reforma religiosa; desde la ruptura de la Iglesia, que era parte del Reino de Bizancio pero que después se aparta; que tiene una religión católica pero ortodoxa; que sufrió reformas religiosas durante los siglos XVII y XVIII; que fue obligada por Pedro el Grande a una europeización forzada –puesto que Pedro el Grande se propuso hacer de Rusia una parte de Europa e intentó hacerlo con un poder omnímodo que lo llevó a tratar de superar un atraso secular mediante la violencia, la coerción, la presión y las muertes–; esta sociedad que de alguna manera estaba incluida en Europa, se sentía, por tradiciones religiosas, por el enorme peso del campesinado, con un destino particular. Reconociéndose como parte de Europa, intuía que su camino no podía ser el de la sociedad occidental.

¿Qué era Rusia? Hasta la Guerra de Crimea –vale decir hasta los años cuarenta del siglo pasado– era un cuartel reaccionario de protección de las monarquías europeas. Desde las guerras napoleónicas, el Imperio

ruso había ocupado buena parte de Europa y fue uno de los elementos decisivos en la constitución de la Santa Alianza, ese encuentro de gobernantes europeos que trató de instaurar un sistema de dominio de la sociedad europea por largo tiempo.

Para la conciencia democrática y revolucionaria europea, Rusia era el baluarte de la reacción. Y así había aparecido en 1848 al producirse la Revolución porque Rusia contribuyó a romper, a destruir una serie de revoluciones nacionales u obreras que se dieron en Europa por esos años, logrando imponer de nuevo el peso de gobiernos monárquicos reaccionarios.

A partir de la Guerra de Crimea, que significó una derrota del Imperio ruso frente a un intento turco, inglés, francés y de otras potencias, esa sociedad se ve sacudida. Fue una guerra en la que el orgullo nacional quedó destrozado y que colocó a la sociedad rusa en una situación de perplejidad y de necesidad de reflexionar sobre su camino.

Casi siempre son grandes derrotas militares –o no tan grandes– las que hacen que los pueblos se invaginen, se replieguen sobre sí mismos, se den vuelta y comiencen a preguntarse qué son, hacia dónde van. No olvidemos nuestro caso. Si hoy podemos estar hablando sobre Rusia es porque también existió una guerra, porque también perdimos una guerra y porque esa pérdida tuvo significación para la situación argentina. Los remito a ello para tratar de que entiendan, o traten de entender cómo es posible que en una sociedad como la rusa se haya podido dar un movimiento de renovación intelectual, un movimiento ideológico que se preguntó por las raíces de esa sociedad y por su propio camino.

El tipo de estructura policial del Estado, el enorme peso del campesinado, la debilidad de aquellas clases que constituyen las sociedades europeas modernas –me refiero fundamentalmente a la burguesía–, la escasa presencia de un proletariado que recién aparece como fenómeno masivo hacia final del siglo, colocaban a esa sociedad en una situación singular: era un mundo de príncipes, de aristócratas, de comerciantes, de curas, que manejaban un inmenso archipiélago de instituciones campesinas de una naturaleza particular.

En ese mundo, la mayor parte de la intelectualidad estuvo colocada siempre en una situación particular. Constituyó –y el término es

importante— algo de lo que ustedes habrán escuchado hablar: la *intelligentzia*. Cuando los rusos utilizaban esa palabra —que luego se trasmite a otras lenguas— no hacían referencia a una función determinada que se cumplía en la sociedad; no hacían referencia al mundo de los intelectuales, sino que se referían a un mundo de intelectuales que tenía una situación particular. Vale decir, a un mundo intelectual cohesionado en torno a un conjunto de ideas, por las cuales el origen social de este grupo no tenía significación frente al peso que tenían determinadas ideologías.

La *intelligentzia* era la corriente radical rusa que rechazaba el sistema existente, que pensaba que la posesión de la cultura era un lujo y que debía necesariamente, esta cultura que detentaba este grupo particular, ser devuelta al pueblo del cual había surgido. Es decir que era un grupo de gente unificada en torno a ciertas ideas de transformación de la sociedad. Por eso, visto desde el costado de la intelectualidad, podríamos decir que todo el debate ideológico y político del siglo pasado es un debate en torno a las relaciones que deben existir entre los intelectuales y el pueblo. El discurso *populista* fue un discurso sobre esas relaciones. En ese discurso el pueblo aparece como dador de sentido, como unidad de pureza, como una unidad por encima de las diferencias. Es ese concepto de pueblo el que luego es extendido y conforma la categoría que se denomina populista.

En Rusia la palabra *narod*, que hace referencia a pueblo, también hace referencia a nación. Vale decir, los rusos tienen esa misma y única palabra para designar pueblo y para designar nación. De ella se derivan luego los *naródniki*, los populistas. El hecho de que existiera un solo concepto para designar esas dos entidades que en occidente aparecen como distintas, está marcando el tipo de relación que existía entre la idea de pueblo y la de idea de nación: eran una sola cosa; la nación no era sino el pueblo y el pueblo no podía ser entendido sino como ente independiente, autónomo, con sus perspectivas propias.

Evidentemente, la *intelligentzia* constituida en torno a esas concepciones, tenía que resultar un elemento extraño, un elemento molesto para la existencia de un Estado que tenía la estructura de un Estado policial, donde no circulaban las ideas, donde la publicación de un libro debía ser autorizada por el Zar, donde existían censores y todo tipo de controles

del pensamiento. Buena parte de esa *intelligentzia* debió emigrar, fue expulsada, fue exilada y transitó por todas las grandes ciudades europeas. Zúrich, por ejemplo, fue uno de los grandes centros de confinamiento y de encuentro de los intelectuales rusos.

Esa *intelligentzia* conocía Occidente, seguía los procesos políticos de Occidente y trataba de integrar esos procesos a la suerte de Rusia. Pero la pregunta era ¿Rusia, con esa situación, con esas características, era un país que podía incorporarse al torrente de Occidente? Recordemos que la *intelligentzia* consideraba que tenía un deber para con el pueblo y que ese deber colocaba en primer plano la búsqueda de la justicia, la búsqueda de la libertad, la búsqueda de la felicidad. La pregunta que se hacían entonces era ¿esos valores predominaban en Occidente? ¿Existían en Occidente? ¿Qué existía en Occidente?

En esos años —estamos hablando de 1840 y 1850— existía el reinado del capitalismo. Existía una sociedad sometida a procesos de transformaciones violentas a los que se llamó en un comienzo las revoluciones industriales, que descompaginaban la sociedad tradicional, que movilizaban enormes cantidades de fuerza de trabajo, que sacaban a esa fuerza de trabajo de los lugares en donde vivía y la confinaban en grandes barriadas. Fueron revoluciones que hicieron de las ciudades grandes *ghettos* donde el hombre, separado de su comunidad, separado de su mundo de relaciones, era convertido en obrero fabril.

La sociedad burguesa de mediados del siglo pasado europeo era una sociedad de ricos y de pobres, una sociedad jerárquica donde un mundo paupérrimo debía soportar las cargas, los costos económicos y sociales del proceso de industrialización. Esa masa se había sublevado, había protagonizado revoluciones, había protagonizado la gran revolución de 1848 y, sin embargo, había sido derrotada. Lo que aparecía como propio del capitalismo europeo era la pérdida de sentido de lo humano, la imposición de un régimen que, sobre la base de la individualización progresiva del hombre, lo despojaba de todas sus características, de todos sus atributos.

Eso era lo que los intelectuales rusos veían en la sociedad europea. ¿Qué significaba entonces occidentalizarse para Rusia? ¿Podía encontrarse en el camino de un desarrollo capitalista acelerado la manera de

resolver el destino particular de Rusia? Ese era el problema que se planteaba y trataron de darle una respuesta original. Trataron de pensar en qué condiciones era posible que la sociedad rusa, evitando los problemas del capitalismo pudiera reorganizarse como sociedad y encontrar otra forma de vida asociada de los hombres que no fuera la capitalista, sino que fuera esa sociedad pregonada por los grandes reformadores sociales europeos del siglo pasado en Europa. Por los Fourier, por los Saint-Simon, por los Proudhon, por los Marx, por estos que hablaban de socialismo.

Por ello podemos decir que la experiencia populista rusa es una página de la historia del movimiento socialista europeo. Su contorno particular, sus características, la manera en que abordaron y trataron de solucionar sus problemas, están vinculados al contorno geográfico donde operaba ese mundo cultural, pero sus ideas se correspondían con las ideas de transformación social que aparecieron en el movimiento socialista europeo.

Lo que germinó fue 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 privilegiada, 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.

Es en torno a dos figuras esenciales de la historia cultural rusa, los revolucionarios Herzen y Chernichevski, que se trata de ver el problema de cubrir la sutura, esa concepción del atraso como una suerte de privilegio particular de la que gozaban ciertos pueblos. En torno a estas dos figuras esenciales se constituye el movimiento populista ruso. La idea de Chernichevski tiene visos de cierto organicismo biologizante. Según su pensamiento, un pueblo que está en una situación de atraso con respecto a otro, está en condiciones –sobre la base de la experiencia histórica– de superar esa situación de atraso evitando los caminos recorridos por el otro pueblo para llegar a la situación en la que está. Rusia podía encontrar una resolución socialista, o la conformación de una sociedad de nuevo tipo, porque había una experiencia europea que había recorrido una serie de caminos y esos caminos podían ser evitados en la otra

situación. Por tanto, partían de una visión del proceso histórico que, aun reconociendo la existencia de etapas y leyes de desarrollo, no era determinista. Pensaban que la organización popular, que la cultura popular, que la acción de ciertas élites, podía organizar este mundo de manera tal que pudiera invalidar lo que aparecía como determinismo histórico en la sociedad europea.

Esta idea de la posibilidad de evitar un camino que recorriera lo que se llamó la acumulación originaria del capital en Europa, cargada de hambre y de miseria, estaba vinculada a una visión particular que tenían de la sociedad rusa, y fundamentalmente del mundo campesino. ¿En qué consistía el mundo campesino ruso? Aun cuando existían propietarios individuales, la relación entre el campesino y la tierra estaba indisolublemente unida. Si leen una novela como la de Gógol (2017), *Las almas muertas*, entenderán por qué no era la posesión de la tierra sino la posesión de las almas vinculadas a la tierra lo que hacía de un señor un terrateniente. La tierra no tenía ningún valor; lo que tenía valor era la existencia de campesinos que trabajaban la tierra. Entre ella y el campesino no había separación. Hasta 1860, cuando se produce lo que se llama la liberación de los siervos de la gleba, entre siervos y gleba había una unidad total. La tierra era, en última instancia, hombres que la trabajaban. No tenían una propiedad *per se*.

Además de la presencia de estos grandes señores terratenientes –que verán en las novelas de Tolstói, de Turguéniev, en todos los novelistas rusos del siglo pasado–, de estos grandes señores que se pasaban todo el día discutiendo sobre la base de que tenían miles de almas vivas que trabajaban para ellos, existían otras formas de cultivo de la tierra, diferentes de la típica modalidad de la propiedad individual grande, pequeña o chica que existía en Occidente.

Era una institución que se llamaba la *obschina*, vale decir una *comuna aldeana* en función de la cual una determinada extensión de tierra era cultivada en forma comunitaria por un grupo de campesinos que constituían una comunidad de aldea. Vale decir, una unidad en la que se repartían de manera comunitaria el conjunto de los bienes extraídos del trabajo común de los campesinos en torno a un determinado tipo de propiedad.

Además de esta forma comunitaria de producción de la tierra, existían otras formas vinculadas a ella que realizaban otro tipo de tareas semi-industriales. Además de las *obschinas* estaban los *sarteles*, que eran sistemas de trabajo cooperativo del pequeño artesanado.

Sobre el origen de esta comunidad agraria se sigue discutiendo. Lo estudiarán Marx y, fundamentalmente, Engels (1957) en *El origen de la familia*. Constituirá un elemento central de la propiedad agraria en la Europa del siglo pasado. El origen de esta forma comunitaria es discutible, pero el hecho es que en Rusia estas formas comunitarias eran mayoritarias en la sociedad hacia mediados del siglo pasado.

Si estos intelectuales rusos, que se planteaban movilizar esas potencias nacionales vinculadas fundamentalmente al campesinado para cambiar una situación de atraso y encontrarle un camino propio de desarrollo a la sociedad rusa, veían la crisis de la sociedad occidental, tal como ellos la vieron a partir de la derrota de la revolución del 48, pero además eran socialistas convencidos y encontraban en la sociedad rusa formas de trabajo colectivo de la tierra, y dado que el trabajo de la tierra era el 90% de lo que era el trabajo productivo de Rusia —el campesinado era el noventa y tanto por ciento de la población—, Rusia ofrecía al mundo la posibilidad de que, afincándose en ese tipo de estructura comunitaria, pudiera reestructurarse el Estado, la sociedad, de manera tal que el capitalismo fuera evitado y las conquistas del capitalismo fueran introducidas en una sociedad que tenía una estructura social distinta.

Ese fue el conjunto de ideas en torno a las cuales se estructuró el pensamiento populista: una visión del atraso como situación privilegiada; por lo tanto, la necesidad de acelerar un proceso histórico sin replicar el modelo occidental; la idea de que ello era posible a partir de un tipo particular de relación entre intelectuales y pueblo; y el hecho de que esa relación se basaba en la existencia de una tradición, de una forma de trabajo, de una forma de relación entre los hombres que era consecuencia de un tipo de sociedad comunitaria.

A pesar de que el pensamiento populista no fue un pensamiento único, porque existían alternativas, corrientes y diferenciaciones, estos elementos que he señalado constituían el terreno ideológico común, compartido por todas las corrientes. Por eso podemos hablar de un

movimiento populista, independientemente del hecho de que hubo muchas figuras que disputaban entre sí en torno a su significado.

Yo diría que podemos encontrar dos grandes tendencias dentro del populismo ruso. Una influenciada fuertemente por el anarquismo de Bakunin, que daba prioridad a una revolución social nacida desde abajo. Antiestatista, antipolítico, enemigo de toda forma de dirección centralizada de la dinámica social, Bakunin privilegiaba fundamentalmente el carácter espontáneo, el carácter auto-organizador de un pueblo movilizado en torno a ciertas ideas. Un pueblo que había expresado esta posibilidad en las luchas sociales de la época. Porque todas las discusiones que se dan desde los años cuarenta hasta por lo menos los setenta, tienen como trasfondo una historia secular de grandes luchas campesinas contra la autocracia zarista.

Si bien esas luchas tomaron la forma de la búsqueda del mejor zar, o del zar puro que había sido despojado del poder, del zar verdadero que había sido sustituido ilegítimamente por otro, eran luchas por una nueva forma de estructuración de la sociedad en torno a un nuevo poder y es eso lo que está detrás de la gran sublevación campesina de Pugachov. Bakunin toma esa idea de la movilización popular, de la revolución social que nace desde abajo y rompe con todos los poderes existentes, no solo de ese trasfondo de luchas campesinas rusas, sino también de su experiencia y vinculación con el mundo campesino italiano.

Pero además de esa tendencia que privilegiaba la revolución social por sobre la revolución política, y que pensaba que esta revolución debía surgir del pueblo y no venir de arriba hacia abajo, existían otros grupos que privilegiaban la revolución política, la conquista del poder, la lucha contra la autocracia.

Es en torno a estos dos grandes principios –o una revolución democrática popular que renegaba de alguna manera del 1789 francés, o un golpe, una acción que condujera a la conquista del poder y desde allí el cambio de la sociedad– que se constituyen las organizaciones populistas rusas: *Zemlyá i Volya* “tierra y libertad”, *Naródnaia Volia* “expresión popular o voluntad nacional”, *Chernye Peredel* “reparto negro”, y otras¹. Esas

1. *Naródnaia Volia* significa expresión popular o voluntad nacional. El reparto negro se refiere a la resti-

organizaciones nacen fundamentalmente luego de un hecho que trastorna la sociedad rusa: la famosa liberación de los siervos, entre 1859 y 1860. Esa liberación buscaba separar la propiedad de la tierra del mundo de los trabajadores campesinos y obligarlos a comprar la tierra.

Derrotado el Estado ruso en la Guerra de Crimea, habiendo las clases dominantes rusas tomado nota de esta situación de un atraso secular, que se expresó en la incapacidad del ejército de hacer frente a ejércitos modernos, plantearon la necesidad en el Estado de una occidentalización forzada, de donde podían ser extraídos los recursos que permitieran la construcción de un capitalismo desde el Estado con marcha forzada. Esos recursos solo podían venir a través de exprimir en todo lo posible a este mundo campesino, para tratar de sacar de allí lo que podían ser los recursos necesarios para construir los altos hornos, las carreteras, los ferrocarriles, cuya inexistencia precipitó la derrota del ejército ruso en esta guerra.

La autocracia rusa, la clase dominante rusa, aplicó el sistema que se aplicó siempre para la instauración del sistema capitalista. Si el hombre está vinculado a la tierra, es necesario separar al hombre de la tierra. Es necesario convertirlo en un ser despojado de todo instrumento de trabajo para que se vea obligado necesariamente a contratar esa fuerza de trabajo por dinero. Esto es lo que Marx llama “la colonización sistemática”. Esto es lo que se hizo en Estados Unidos, en Australia. Esto es lo que se hizo en Argentina para lograr colocar a masas de la población, que con la existencia de fronteras abiertas era irreductible a este tipo de políticas. Solamente controlando la tierra esto podía darse.

Marx dice que el capitalismo inglés, cuando intenta trasladar a Estados Unidos las fábricas y los trabajadores, estos duraban exactamente una semana, porque después se iban, se apropiaban de la tierra y se convertían en agricultores. Para que no pudieran apropiarse de la tierra, esa tierra debía ser controlada.

Para que los campesinos desembolsaran lo que necesitaba el Estado ruso, era necesario separarlos de la tierra. Y entonces se los separa de la

tución de la tierra negra, fértil, la tierra del humus, a los campesinos; esa tierra que había sido usurpada por los terratenientes.

tierra, y lo que aparece como una gran reforma liberal en la sociedad occidental, liberando a estos siervos de esta forma de propiedad aparentemente feudal, era la gran tentativa de las clases dominantes rusas de hacer avanzar el desarrollo del capitalismo, separando a los hombres de la tierra.

Pero entonces el problema que se planteaban era: si este es el camino adoptado por las clases dominantes, ¿cómo era posible torcerlo? Porque si este camino se profundizaba, conduciría inevitablemente a la destrucción de la comunidad agraria, y por tanto a un desarrollo del capitalismo en Rusia que sería más terrible que el de la sociedad occidental, pero que no dejaría luego posibilidades de transformar esta sociedad en un sentido capitalista.

La idea de la aceleración del proceso histórico era, por tanto, para los populistas, una guerra contra el tiempo. Un tiempo que, de no ser torcido, iba a operar en su desfavor.

Entre la acción de las clases dominantes para imponer un capitalismo desde el Estado, con la consiguiente destrucción de lo que constituían las bases del tipo de desarrollo socialista, y el énfasis en torcer estos destinos precipitando una revolución, es la idea que se va imponiendo en este movimiento populista, desdibujando esta idea de una revolución social que debía nacer desde abajo.

Porque a partir de estas transformaciones que se dan en los sesenta, y a partir del fracaso de un movimiento muy singular, que se da en los setenta, los intelectuales revolucionarios rusos llegan a la conclusión de que la masa inerte de campesinos no puede ser movida en torno a una revolución que nazca desde abajo, sino que es necesario destruir desde arriba el poder de la autocracia zarista.

En los años setenta se da 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 en esta revolución que debía darse necesariamente, porque ellos partían de que el mundo de dolor, de sufrimiento, de insatisfacción que estaba alojado en este mundo campesino podía explotar con facilidad si la inteligencia, si la conciencia, si la razón, era capaz de vincularse a la fuerza.

Esto, que puede provocar risa 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 relación a otro. En algunas organizaciones de izquierda, esto se ha llamado desde hace muchos años en este país “proletarización”.

Esto fue una suerte de “campesinización” de los intelectuales. Y a los intelectuales rusos, como a los que se proletarizaron aquí, les fue más o menos de la misma manera, porque no era posible pensar que este hiato histórico entre intelectuales y pueblo, que había signado la característica de esa sociedad, como la separación entre intelectuales y proletarios en este país, sería suturado mediante este simple cambio de valores y de comportamientos.

Pero de todas maneras, el fracaso de este movimiento, que era un fracaso de una tendencia a penetrar en el conjunto de la sociedad molecularmente y hacerla estallar desde la propia sociedad, enfatiza, privilegia el camino de respuesta violenta que adoptan los populistas para tratar de desarticular y destruir el poder zarista, la autocracia zarista, desde el lugar donde estaba ubicada, desde la conquista del poder. Comienza lo que se llama el terrorismo ruso. Comienza la organización de pequeños grupos revolucionarios que se plantean operar sobre el Estado para provocar estos cambios. O para liquidar un zar y sustituirlo por otro, o para liquidar el conjunto de este estrato de gobierno, de este poder omnímodo que existía dentro de la sociedad.

No es que esta idea fuera simplemente una idea alocada, porque estaba vinculada a un análisis que se hacía de la situación particular de Rusia, comparada con la situación occidental. El capitalismo europeo había provocado un cambio de las sociedades, la expansión de un área burguesa, la expansión de un sistema político de representación de estos intereses a través de los partidos y del parlamento, la expansión del movimiento proletario, la expansión de las capas medias. Por tanto, las sociedades occidentales tenían un tejido conectivo entre el poder del Estado y el conjunto de la sociedad que les permitía manejarse –podemos introducir un concepto gramsciano– de manera hegemónica sobre el conjunto de la sociedad. Vale decir, entre la sociedad y el Estado existía

una multiplicidad de relaciones que hacían de este Estado un sistema de representación de esa sociedad. Por tanto, entre este Estado y la sociedad estas mediaciones eran decisivas, y eran estas mediaciones las que habían provocado –según el pensamiento de los populistas– esta suerte de estancamiento, de pérdida de perfil revolucionario de las sociedades europeas.

En Rusia la situación era distinta. Entre el Estado y la sociedad solo estaba la policía. Ese Estado funcionaba en el vacío, no existían sistemas de representación. No existía nada. Se podía operar sobre ese elemento relativamente externo a la sociedad y hacerlo saltar porque este Estado pendía en el vacío.

Esta es la idea que los sostenía. Y digo que no era una idea ridícula, porque esta diferencia de la relación entre Estado y sociedad en las sociedades occidentales y en Rusia es el esquema de análisis no solamente de los populistas rusos, sino de todos los analistas europeos del pensamiento socialista. La particularidad rusa era esa. Por eso, cuando se pensaba la revolución rusa en Europa se la pensaba en los términos de lo ocurrido en la Revolución Francesa. Rusia estaba madura por una revolución equivalente a la Revolución Francesa, que fue una revolución del pueblo contra el absolutismo.

Representado de esta manera, los populistas podían operar como elemento de mediación entre estas ideologías europeas y sus visiones particulares porque su razonamiento no rompía el esquema de interpretación con el que se analizaban las sociedades en el mundo.

Entonces, a partir de esa situación abierta por la transformación que se va operando en el Estado ruso, y a través de esta derrota de un movimiento que fincaba su eficacia en el desarrollo de una revolución desde abajo, aparece la conquista del poder como el objetivo principal, y la organización de fuerzas en torno a esta idea de conquista de poder.

Esta idea de que debía operarse centralmente en esta instancia estatal tenía una serie de consecuencias sobre la dinámica social, sobre la dinámica política e ideológica de esta organización, la acentuación del papel de la organización, la necesidad de la estructura centralizada y disciplinada, el privilegiamiento cada vez mayor del rol de la inteligencia como dadora de sentido, como depositaria de la conciencia,

como conocedora de la sociedad, como punto de la totalización de los conflictos, el papel por lo tanto educativo de la *intelligentzia* y el papel de dirección. Estoy hablando de una serie de características que luego van a aparecer en personajes concretos y que ustedes los leerán luego en las novelas de Turguéniev, por ejemplo, que tienen la particularidad –por supuesto, transfigurado por la visión estética y artística de este creador genial que era Turguéniev– de hacer aparecer a todos estos personajes, con estas características, con estos elementos.

Pero, privilegiando el saber sobre la fuerza, privilegiando la dirección sobre el movimiento, privilegiando la organización sobre la espontaneidad de base, se cambiaba, en cierto sentido, la relación entre esta *intelligentzia* y el pueblo, tal como sería visto en las doctrinas de Hertzen o de Chernicheski. No existiendo ninguna posibilidad de surgimiento de una revolución desde abajo, era necesario entonces privilegiar esa respuesta de tipo –como se puede decir –en clave– “jacobino blanquista”, que privilegiara la capacidad de esta institución de transformar de golpe, súbitamente, mediante el terrorismo individual y colectivo una sociedad que se negaba a cambiar porque estaba inmobilizada.

Si ustedes analizan con detenimiento lo que fue el movimiento terrorista ruso de esos años, se encontrarán luego con que esos elementos característicos del terrorismo ruso se reiterarán en todos los movimientos similares que aparecieron a lo largo de la historia. Si ustedes analizan cómo la ETA hoy discute los problemas de la conquista de una independencia nacional del país vasco, sobre la base de una operación terrorista, se encontrarán con que todos sus elementos son equivalentes a las consideraciones por las cuales los populistas establecían este tipo de visión.

Entre los terroristas rusos y ETA, o entre terroristas rusos y movimientos terroristas o violentos de las sociedades latinoamericanas, encontrarán cuerpos de ideas homogéneas. Y no porque unas deriven de otras, sino porque el tipo de tarea que se plantean, el tipo de función que se han planteado lleva, necesariamente, a estas consecuencias.

Evidentemente, en la visión terrorista de los populistas rusos había un sustrato iluminista del siglo XVIII muy claro, que los llevaba a plantear la omnipotencia de la ley y del poder. Desde el poder se podían transformar las cosas, desde la ley se podía imponer un orden. Privilegiando

la omnipotencia de la ley y del poder, los populistas rusos, que habían nacido de una visión particular del pueblo y del destino particular de este pueblo, venían sin saberlo a prolongar una tradición de despotismo que estaba inserta en la propia estructura de la sociedad rusa. Vale decir, una noción que potenciaba esa idea del Estado como el único demiurgo, como el único creador de la sociedad.

Esa idea estaba en los populistas. Luego la encontraremos en Lenin, y la encontraremos en los bolcheviques rusos, o aun en los mencheviques rusos. La diferencia está en que los populistas rusos creían que podían imponer una revolución de este tipo, y que una vez impuesta el poder retornaba inmediatamente al pueblo. Este pueblo que no podía ser movilizadizo en torno a una revolución, se encontraba luego con una revolución hecha por esta minoría, que le permitía luego gobernar.

El democratismo del movimiento populista ruso acompañó siempre esta forma de percibir la sociedad, aun cuando la forma del terrorismo y la búsqueda de una resolución violenta del problema ruso cuestionaba esta idea, la afectaba y la colocaba en un terreno de imposibilidad.

Este es, más o menos, el cuerpo de ideas que tenía esta fuerza, que se definía como una fuerza socialista. Definida como una fuerza socialista, buscó en su conexión con el movimiento socialista europeo un respaldo, una defensa, una doctrina. El encuentro entre estas concepciones y el pensamiento socialista predominante en los setenta y en los ochenta, que era el marxismo, era bastante lógico.

¿Qué es lo que les interesaba ver de la visión marxista a los populistas rusos? La idea de que la sociedad cumplía ciertos ciclos por los cuales los malestares presentes, las dificultades presentes era el costo que necesariamente se tenía que pagar para que la felicidad humana pudiera abrirse paso. Este determinismo histórico marxista les permitía en un momento de descorazonamiento de represión furiosa, de imposibilidad de presencia en el movimiento campesino, encontrar en el futuro una esperanza de transformación que estaba inserta ya no simplemente en la voluntad, sino en la propia dinámica del mundo, en la propia capacidad de movimiento de las sociedades.

Esto es fundamentalmente lo que buscaban en el marxismo, y es interesante ver cómo, de todas maneras, la obra de Marx tuvo una doble lectura

en Rusia. Por un lado el razonamiento que Marx (1980a) instituye en *El Capital* le permite a un grupo de personas vinculadas al marxismo ruso demostrar el inexorable desarrollo del capitalismo en la sociedad rusa.

Por el otro lado, la lucha, el mundo del sufrimiento, la definición del significado del capitalismo, el carácter represivo y represor del capitalismo permite a otras personas de la sociedad rusa encontrar en Marx alimento para luchar contra la imposición del capitalismo.

Es en torno, nuevamente –1870-1880– a la posibilidad de redimensionar la propiedad agraria rusa, que los populistas rusos se dirigen a Marx para encontrar una respuesta. Le escriben planteándole qué posibilidad tiene Rusia de encontrar un camino alternativo, potenciando esto nuevo que tiene Rusia con respecto a otros pueblos.

Es interesante la historia de la respuesta de Marx (Marx y Engels, 1980), porque él responde favorablemente a las esperanzas de los populistas rusos.

Pero cuando responde, quienes le escribieron esa carta pidiéndole la respuesta –y no era una carta común, porque le estaban escribiendo al hombre que, según ellos, podía darle respuesta a su problema–, cuando reciben la respuesta ya habían dejado de ser populistas y eran marxistas. Agarraron la respuesta de Marx, del año 1881, la guardaron en un cajón y solo pudo conocerse por el año 1928.

La respuesta de Marx, que les venía a decir que es posible que la comuna agraria rusa sea la base de la constitución de un nuevo tipo de sociedad, y que para que esta comuna pueda constituir la base de una nueva sociedad es necesaria una acción estatal que tienda a impedir la presión de la sociedad capitalista que tiende a descomponerla; venía a decir que Rusia sí podía tener una alternativa independiente, que esa alternativa podía ser jugada y que eso suponía una manera de ver la constitución de los hechos sociales, la conducción de los procesos estatales, la forma de constituir la sociedad que era distinta de lo que había ocurrido en la sociedad occidental.

Esta idea, que está en los populistas rusos, se reconstituye luego en los socialistas revolucionarios que forman la mayoría del movimiento socialista ruso, que es la agrupación con la cual Lenin establece un pacto aceptando el programa de los socialistas revolucionarios en octubre del 17, y que luego es destruida.

Pero, la posibilidad de un camino alternativo sigue su discusión en el interior de la Rusia bajo la dominación bolchevique, durante los veinte y aun hasta los treinta. La posibilidad de encontrar otro tipo de reconstitución del sector rural, otro tipo de industrialización, estaba planteada desde los populistas en el siglo pasado, siguió estando planteada en la sociedad rusa aún hasta finales de los treinta, cuando son decapitados los famosos técnicos agrarios, cuando es fusilado esa expresión del populismo ruso que fue el agrónomo Chayánov, teórico de la pequeña propiedad, de la propiedad colectiva de la tierra.

Alumno: ¿Por qué ocultaron la carta de Marx?

Aricó: La razón es muy simple. Ellos habían dejado de ser populistas, por tanto ya descreían de la posibilidad de un movimiento afincado en el campesinado que potenciara la comunidad agraria. Ellos pasaron ya a defender la hipótesis de que era fundamentalmente sobre el proletariado ruso, que se había ido conformando en esos años, donde debía fincarse la posibilidad de la transformación revolucionaria. Ellos, entonces, estaban concibiendo el desarrollo de Rusia según los esquemas europeos, y por tanto la respuesta de Marx parecía contradecirlo y daba armas ideológicas a los que eran sus enemigos en la constitución de un nuevo movimiento social.

Entonces, esta idea de un camino singular, de todas maneras permanece en la Unión Soviética durante años. Sin embargo, permanece con un gran límite. Porque el problema que no se planteaba era la posibilidad de la comuna agraria, la posibilidad del privilegiamiento del movimiento campesino. Este camino singular de Rusia permitía acelerar el movimiento histórico para que, sin sufrir los dolores del capitalismo, la sociedad rusa se colocara al nivel de la sociedad occidental.

Planteada de esta manera, la singularidad del camino populista quedaba desdibujada, porque no era sino una manera de operar sobre los tiempos para lograr un desarrollo que era equivalente al desarrollo occidental. El cuestionamiento del eurocentrismo que estaba metido en la hipótesis populista quedaba desdibujado cuando el objetivo era llegar a lo mismo que había llegado occidente.

O se pensaba un camino alternativo, pero se pensaba entonces el desarrollo de la técnica, el desarrollo de la industria, el desarrollo de la

organización fabril y campesina de otra manera, o en última instancia esto no era sino un camino de abreviamiento de etapas. Y si tuviéramos que definir de alguna manera lo que fue el camino soviético, fue un camino acelerado de abreviación de etapas de la constitución de un sistema industrial semejante, yo diría idéntico, al sistema occidental.

Lo que está en ciernes en la hipótesis populista, y lo que sigue estando en ciernes en el movimiento social ruso de las tres primeras décadas de este siglo, era la idea de un camino alternativo que suponía necesariamente el cuestionamiento global de la occidentalización. Vale decir, el cuestionamiento global del proceso industrial occidental.

Se trataba de encontrar otras maneras de combinar la industria, el agro, el tipo de propiedad, el tipo de organización fabril, y eso estaba en discusión en ese debate de finales de siglo.

Por eso, cuando el problema de cubrir etapas aparece en el mundo luego, cuando a partir de la Segunda Guerra Mundial se esclarece y se acepta la idea de que este mundo está repartido, de que hay un mundo capitalista avanzado, que existen los países centrales y existen los países periféricos, y que los países periféricos tienen determinadas características, y esas características se definen en términos de dependencia, subdesarrollo, atraso o como lo quieran definir; las categorías varían como varían las teorías, el problema era cómo estos países cubren rápidamente sus déficits acelerando su tiempo histórico para igualar los niveles y las formas sociales de los países centrales.

Cuando aparece, entonces, la teoría del subdesarrollo, la teoría de la dependencia, cuando se construye la teoría del desarrollo necesariamente se repiten los temas que estaban planteados en este debate de los populistas rusos del siglo pasado. Y se siguen planteando.

Lo volverán a encontrar en la discusión sobre la revolución cultural china. El tipo de organización de la empresa moderna, compuesta por una enorme cantidad de trabajadores, ¿aumenta las tensiones sociales o no las aumenta? ¿Es preferible un complejo industrial –como discutía Mao– de 200 mil trabajadores, a diez complejos de 20 mil trabajadores o cien complejos de 2 mil trabajadores? ¿Qué efectos tiene sobre el conjunto de la sociedad? ¿La centralización ocasiona un aumento de las diferencias sociales?

Estos temas, que estaban siendo discutidos con las categorías limitadas del pensamiento social ruso del siglo pasado, con las maneras un poco bastardas del debate, pero vinculadas a la teoría de la dinámica del capitalismo de Marx, luego vuelven a discutirse y se siguen discutiendo en todos los lugares.

Nosotros, hoy, ¿tenemos posibilidades de recorrer la escalera que nos puede llevar a niveles equivalentes a los de las sociedades europeas? Si alguna vez lo llegamos a pensar, esta es la idea que está en la sociedad argentina del siglo pasado. Esto es lo que está en Alberdi, lo que está en Sarmiento, lo que está en Roca. ¿Cómo hacer para acelerar los tiempos históricos que nos permitan llegar a donde están los otros? O como dice Alfonsín, “sumarnos al concierto de los grandes países actuales”. Ser igual que ellos hoy es un hecho cuestionado, porque es imposible pensar que podamos reconstituir de alguna manera nuestras estructuras como para que podamos llegar allí. Ese nivel no solamente ya no puede ser alcanzado por estos pueblos, sino que ya comienza a dejar de poder ser alcanzado por países de las propias potencias centrales.

Cuando todo el sistema de producción industrial se modifica, ya no se trata de la capacidad de montar una industria pesada o una industria liviana. Cuando el problema central es quien detenta los elementos de la información, cuando la información se ha convertido en una especie de cerebro que ordena todo el trabajo productivo, las diferencias entre las sociedades se acrecientan, y el problema de los modelos de civilización, de los modelos de producción y de consumo, se vuelven a replantear.

Esto es lo que estaba en la discusión de los populistas rusos en el siglo pasado: ¿cómo constituir una sociedad donde el bienestar colectivo, la felicidad de los hombres, la igualdad, la justicia y la libertad sean los valores que determinen toda la dinámica de la sociedad? Ese es el problema que tenemos nosotros, y ese es el problema que tienen todas las sociedades.

Desde este punto de vista, el debate de los populistas, que es un debate histórico, puntual, datado, en un momento determinado que conmovió a toda Rusia y que tuvo su expresión luego en la literatura, porque es contra ciertos personajes de este momento que verán ustedes aparecer en *Crimen y Castigo* (Dostoievski, 2004) un sistema de razonamiento –Raskolnikov está pugnando contra cierto sistema de razonamiento que

está aquí instalado—, cuando esta sociedad se separa entre eslavófila y occidentalista, vuelve a producirse en los países que no tienen identidad histórica, o que se preguntan por su identidad histórica.

Entre eslavófilos y occidentalistas lean ustedes el movimiento ruso, traten de representárselo como lo que fue la oposición entre federales y unitarios en este país, y verán bastantes elementos comunes. Verán entonces que la virtud de los populistas rusos es haber concentrado en un momento determinado, en una época determinada, sobre la base de la movilización de fuerzas intelectuales considerables, un problema por el que atraviesa toda la humanidad. Esto hace, entonces, que siendo un debate histórico datado, de todas maneras tenga un poder evocador enorme sobre todos los debates contemporáneos. Y aquí termino.

Alumna: ¿Podrías especificar un poco más cómo era el Estado ruso?

Aricó: Yo trataba de pintarles cómo veían estas personas lo que pasaba en Occidente, y trataban de reflexionar a partir de ello sobre lo que pasaba en sus lugares. ¿Qué veían en occidente? Veían parlamentos. Veían partidos políticos. Veían prensa libre. Veían clubes. Veían organizaciones populares. Existían municipalidades. Existían formas de discusión de los problemas. Existían bibliotecas. La única posibilidad de trabajar con [una] biblioteca en Rusia era cuando se era confinado a Siberia.

Lenin (1972) hizo *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, que es un libro fundado en los trabajos estadísticos de los *zemstvos* —los *zemstvos* eran unas organizaciones territoriales, una parte de la política de reforma de Alejandro; es interesante porque en un Estado policial si se quiere hacer estadística se puede hacer hasta de los movimientos silenciosos, de la persona cuando sale de su casa para ir a visitar al vecino— porque el Estado zarista, primero, le pagaba un sueldo —porque los detenidos tenían un sueldo— y aparte porque tenía acceso a la biblioteca. El recibía cargamentos de libros y podía consultarlos.

Cuando luego viene la época comunista, desaparecieron los cargamentos de libros, y por supuesto desaparecieron los sueldos, hubo que trabajar. Buena parte de la acumulación en la Unión Soviética se hizo sobre la base de mano de obra forzada, constituida por los prisioneros. Esto cambió.

Era un régimen terrible, pero como nosotros hemos conocido en el siglo XX regímenes terribles en serio, era mucho más digno de lo que nosotros pensamos. Pero para la sociedad de la época era una cosa terrible.

Ellos veían todo este tipo de instancias, y además veían que existían gobiernos que estaban representados. Todo el mundo de intereses populares, de pugna por intereses, de reivindicaciones, de reclamos, encontraba forma de resolución en toda esta estructura de poder. Entonces, ese era un Estado integrado. Efectivamente era un Estado integrado. Luego se constituyeron los llamados Estados de bienestar, vale decir Estados que integraron a las masas a la ciudadanía política y a la propia estructura del Estado.

Ellos decían: “esto no lo queremos”. No podían aceptar esto, porque está bien que hay un mundo de mayores libertades, pero esas libertades se configuran al precio de abjurar de una acción revolucionaria. Tenían que lograr apresurar los tiempos en su país para evitar caminos de este tipo. “Ahora o nunca”, dice un revolucionario ruso. “O la revolución la hacemos ahora, o no la podremos hacer nunca”.

Todas las operaciones de guerrilla que se hicieron desde la experiencia castrista, y alimentadas por la experiencia castrista, se hicieron en buena parte en la época de la llamada “Alianza para el progreso”. El razonamiento de la guerrilla castrista era este: o ahora, o la Alianza para el progreso podría imponerse y ya no tendríamos condiciones favorables para llevar adelante una política de guerrilla.

Yo no creo que ellos hayan leído a los populistas rusos, pero la idea de que mañana va a ser tarde, y mañana va a ser tarde porque el capitalismo tiene un poder corruptor y englobador, deglutinador de las masas, esa idea estaba. Esa idea que creaba una situación de exasperación, de precipitación, que forma el clima ideológico de la sociedad rusa de la época.

Contra ese clima, de alguna manera, reacciona el mismo Dostoievski. En *Endemoniados* (Dostoievski, 2011) verán ustedes cómo él reconstruye de manera absolutamente crítica ese mundo de revolucionarios, por el cual él siente un rechazo total, aun cuando en su juventud había formado parte de grupos radicales, como el círculo Petrashevski, donde fue detenido y estuvo amenazado de fusilamiento.

Contra esto reacciona. Pero reacciona contra esto reaccionando también con la idea de lo que está creando esta sociedad capitalista, la idea de la ciudad enferma, la ciudad que está descomponiendo al hombre. Es la ciudad donde toda la lacra de la sociedad se acumula.

Esa idea está vinculada en el caso de él a una eslavofilia profunda, la idea de una virtualidad del mundo ruso que debía evitar también el camino occidental, porque la religiosidad no debía ser suprimida, porque era la única posibilidad de felicidad de los hombres. La felicidad de los hombres estaba asentada en el dolor, estaba asentada en el suplicio. Pero era posible. El tiempo de oro estaba en el pasado, pero podía estar en el futuro. Pero había que evitar el pasado.

Alumno: ¿Por qué dice que el personaje de Raskolnikov refleja este pensamiento eslavófilo?

Aricó: Estoy usando un término que sin dudas ustedes rechazarán. En otras discusiones verán cómo este término obedece a una visión de la sociedad o una visión de la literatura donde la literatura es reflejo de la sociedad. No me quiero meter en ese problema porque el personaje es sumamente complicado, y la función de ustedes es discutir sobre el personaje. Yo lo que les estoy dando es el contorno donde se han hecho estas discusiones.

Pero la reflexión que hace Raskolnikov cuando va a ir a asesinar a la viejita, al pajarraco ese, usurero, si uno ha leído a Fourier puede encontrar fuertes elementos fourieristas. Yo creo que se puede descomponer una obra haciendo una operación ya no de crítica literaria. Diseccionando fuentes van a encontrarse con un conjunto de elementos que circulan en la sociedad europea, como el problema de la figura de Napoleón.

La figura del dictador, el problema de cómo se configura una visión del delito, delito y enfermedad, todo eso son temas de otras áreas. Están siendo discutidos. Pero en el caso de Dostoievski, él tenía una visión fundamentalmente crítica de este movimiento. Y creo que lo que lo asustaba de este movimiento era su racionalismo, el privilegiamiento de la vida frente a la visión racionalista de que las sociedades eran perfectibles, de que las sociedades podían ser arregladas, de que el Estado podía arreglar la sociedad, de que los nombres podían ser

ordenados. Esta visión colmenar de la sociedad no podía ser aceptada por Dostoievski. Pero no me meto más allá de eso.

Si ustedes analizan Lenin, van a ver que buena parte de estos elementos –si leen *¿Qué hacer?*, de Lenin (1960)– que estoy discutiendo, constituyen ese libro. No porque Lenin los haya copiado de estos debates, sino porque eran datos adquiridos de la manera de reflexionar sobre los hechos políticos y sociales que tenía el pensamiento avanzado ruso de la época.

Esto fue el *humus* cultural de la sociedad rusa. Impregna toda la literatura. En el caso de Turguéniev, impregna cada una de sus novelas, que están vinculadas a alguna de estas corrientes. Y toda la discusión de los populistas rusos. ¿Cuánto bastardeó Turguéniev la figura de los revolucionarios con su obra?

Pero si ustedes leen *Humo*, de Turguéniev (1944), ahí van a ver toda la discusión sobre el camino de Rusia. Quienes son los que discuten si Rusia tiene un camino o no. Son intelectuales rusos veraneando en Baden-Baden, sentados en las aguas termales de Baden-Baden.

Esto lo horrorizaba a Dostoievski, esta necesidad de discutir de los rusos, esta absoluta racionalización de las cosas.

Alumno: Este vacío que había entre esta cabeza de poder que los terroristas querían destruir y el resto de la nación se explica en realidad por la falta de una burguesía, que era precisamente la que formaba las instituciones que había en Inglaterra y en Francia. Para la teoría central de Marx esto es indispensable, es indispensable que se constituya la burguesía hablando en términos sociológicos y luego que se empobrezca para que se concentre el poder económico y se pueda dar esta revolución que él en ese momento ve muy fácil: se trataba nada más que de tomar las grandes empresas que habían centralizado la acumulación del capital. ¿Cómo Marx puede hacer esa voltereta ideológica para poder justificar que de las comunas rusas pudiera salir otra vía distinta?

Aricó: Marx (s.d.) dice lo siguiente: “lo que yo describo en *El Capital* es el movimiento de las sociedades de la Europa occidental”. No es una teoría de la historia. No se puede construir una teoría de la historia. No es un paspartú en el cual deben ser encerrados todos los hechos históricos. Estas sociedades se organizaron así, lo cual no significa que

otras sociedades no se organicen de otra manera. “En mi obra –dice él– no deberían buscar una ley de desarrollo de las sociedades”.

Sin embargo, el movimiento socialista se constituyó haciendo de la teoría de Marx una ley de desarrollo de la sociedad. Y los marxistas rusos convirtieron esa ley de desarrollo de la sociedad en el *leit motiv* esencial de su política y de su trabajo.

Ahora, ¿por qué Marx dio esa voltereta? ¿Por qué Marx hizo pensar a sus discípulos que estaba creando una ley de desarrollo histórico? Y no solamente lo hizo pensar, sino que hay elementos de su propia escritura que pueden llevar a pensar eso. Habla de que los otros pueblos deben mirarse en el espejo de Inglaterra, lo cual se interpretó de una manera, aunque puede interpretarse de otra.

¿Por qué Marx da esta voltereta? Eso es una discusión. ¿Por qué ha asistido al desarrollo del capitalismo? ¿Por qué está viendo lo mismo que están viendo los populistas? ¿Por qué descreo de la posibilidad de la revolución en Europa, y entonces la revolución tiene que venir, como un vendaval, de otros lugares, y Rusia era el sitio privilegiado?

Si vemos el pensamiento de Marx, lo vamos a ver oscilando en la búsqueda de puntos donde la revolución era el eje que transformaba todas las sociedades. Pensando la revolución no en contornos nacionales, pensó que eso podía ser en Alemania porque tenía la particularidad de encerrar en su filosofía lo que en la práctica estaba en Francia. Pensó luego en Francia, pensó en Inglaterra. ¿Por qué no podía pensar en Rusia, si descreía de la revolución europea?

El hecho es que después de la derrota de la Comuna de París, Marx se dedica a estudiar el ruso –tiene cerca de cincuenta años, ya es un momento difícil para aprender idiomas según se dice, pero él lo aprendió, leyó ruso–, y se dedicó a leer literatura fundamentalmente rusa desde los años setenta hasta su muerte en el 83. Su preocupación fue la comuna agraria. Estudió la comuna agraria en Rusia y en todos los pueblos del mundo. Trabajó, por ejemplo, sobre la comuna agraria entre los aztecas y entre los incas.

Vale decir, esta obsesión por estudiar un mundo que ya no era el mundo fabril, que tenía que ser el mundo privilegiado por él, sino otro mundo extraño, ¿a qué se debía?

También es una obsesión de la época. Es la época donde comienza la investigación antropológica. Se expanden los conocimientos antropológicos. Marx leía obras de personas que estaban escribiendo sobre la comuna agraria. La conciencia europea descubre el mundo no europeo en esos años; como también lo descubrió en otros años.

Hay algunos que dicen que la sociología como ciencia surgió sobre la base del impacto que tuvo el descubrimiento de América. La incorporación de América en ciertas visiones teóricas –en Smith, o en Stuart, la teoría de las dos etapas– está marcada por eso. En ese punto de cruce surgió la sociología. En ese punto de cruce de la sociedad europea, que era el imperio del capital, y por tanto la idea de un imperio que no tenía fin, que podía expandirse de manera inusitada, que no tenía límites, la idea de que el límite estaba en otra parte y de que en otra parte había virtualidades que debían ser aprovechadas, posiblemente apareció el marxismo.

De todas maneras, esos textos no solamente fueron silenciados por los que siendo populistas en algún momento cuando se hicieron marxistas recibieron esa respuesta, también fue silenciada por los marxistas. Y este tema de la visión de Marx permaneció absolutamente oscuro, hasta hace relativamente muy poco tiempo.

Permaneció silenciado hasta, en el caso de Rusia, que el estigma que existía sobre el movimiento populista desapareció. Ese estigma fue puesto fundamentalmente por Stalin en los treinta. No se podía permitir a la sociedad soviética que estudiase la manera en que los populistas rusos en el siglo pasado luchaban contra un poder omnímodo. Por tanto fue dejado de lado.

Hoy eso se ha exhumado, y se trabaja, y los problemas de las sociedades en el mundo lo vuelven a replantear. Entonces, el porqué de esa voltereta de Marx (1980b) –voltereta en la cual no lo siguió ni el propio Engels, que les dice a los populistas rusos por el año 1894 que “los destinos se cumplen” y que la historia avanza a través del horror, que los costos del capitalismo no pueden ser evitados y que solamente hay que morir para que el desarrollo capitalista cree luego las condiciones para su transformación. Esa idea de Engels no es la idea de Marx.

Alumno: Es notable que a pesar de que llueven críticas sobre el determinismo marxista tome poco relieve esta idea de que Marx en un momento dado consideró la posibilidad de un camino alternativo.

Aricó: Sí, porque cuestionaría la idea de un sistema constituido sobre una idea determinista. El determinismo marxista sirvió en Rusia para la constitución de una corriente marxista que luego fue parte del sistema estatal zarista, y fue parte importante de la corriente liberal, los llamados “marxistas legales”, que son lo más parecido a los frondizistas que nosotros podemos conocer. Porque los frondizistas plantearon la transformación de esta sociedad sobre la base de la lógica del desarrollo del capitalismo. Todas las teorías que volvemos a discutir estaban ahí.

¿Por qué estuvieron allí? Porque efectivamente el atraso tiene virtualidades. Porque precisamente las sociedades atrasadas tienen la particularidad de iluminar ciertos aspectos de su propia sociedad y de la otra sociedad mostrando esos límites. Rompen con el concepto de neutralización de las relaciones sociales. Si existe el atraso, el desarrollo queda cuestionado. El desarrollo no aparece con la capacidad de superarlo, con la capacidad de liquidarlo.

La hipótesis capitalista de un mundo uniformado en torno a ciertas características de este sistema no es así. No es el capitalismo el que da máxima de oportunidades y máxima de posibilidades a los ciudadanos. El capitalismo avanza sobre la base del subdesarrollo, sobre la base de la liquidación de áreas, sobre la base del empobrecimiento, sobre la base de la desigualdad. A mayor desarrollo capitalista no hay mayor igualdad social, sino mayor desigualdad. Y es el Tercer Mundo el que lo muestra, o los otros países no capitalistas los que lo muestran, o los resabios de precapitalismo o sociedades atrasadas en el capitalismo las que lo muestran.

Y porque ese desarrollo es cada vez más profundamente desigual aparece en las sociedades capitalistas avanzadas una forma de explosión de esta desigualdad recubierta detrás de las luchas nacionales que caracterizaron a la sociedad europea de mediados del siglo pasado. Es Gales que plantea la independencia, es Escocia que plantea la independencia. Es el país vasco que plantea la autonomía. Es Occitania que se piensa como una región especial. Es Córcega que quiere la autonomía nacional.

Terminando el siglo XX, cuando los contornos nacionales se desdibujan, cuando hay una internacionalización del capital por la cual los contornos nacionales no pueden autodeterminarse, en ese momento aparece una pugna por constituir naciones que no tienen sentido en [un] lugar que aparentemente constituyen una unidad total.

Entonces, desde este punto de vista podríamos concluir que nunca nada está perdido. Nunca nada desaparece del todo. Aquello que perdió y fue destrozado, de alguna manera sobrevive y aparece en determinadas circunstancias.

En un sentido negativo, esta es la pregunta que se planteaba Brecht: ¿Cómo es posible que el nazismo ocurriera? La conclusión a la cual llegaba Brecht es que el nazismo siempre es posible. El horror siempre es posible. Y porque el horror siempre es posible, la felicidad, la justicia, la libertad, lo que fuera, tiene que ser un objetivo. Las cosas nunca están jugadas del todo. No es cierto que haya un ahora o nunca, no. Pero para eso hay que romper con la idea determinista. Los hombres pueden hacer todo.

Eso estaba en la cabeza de esta gente, y valdría la pena recuperarlo en otras lecturas, no solamente en esta. Si ustedes leen Mariátegui se van a encontrar con estos personajes. Si ustedes leen sobre la formación del Estado mexicano se van a encontrar con que estos personajes también estaban. Vale decir, estos personajes están en todas partes. Son como esos tipos literarios que después vamos a ver en todo tipo de literatura.

Mi fascinación por este mundo deriva de cuando yo era pequeño. Estoy hablando de 1935, yo vivía en un pueblo de provincia. Todavía había un personaje que tal vez ustedes no hayan conocido nunca. Era un señor que distribuía determinado tipo de cosas, por ejemplo vendía miel, tenía una bicicleta con un canastito. Una vez a la semana traía los pliegos de dieciséis páginas donde venían los folletines españoles. Esos folletines se leían colectivamente. Yo recuerdo que en mi casa o en la casa del vecino, nos sentábamos y leíamos esos folletines.

Eran *Los misterios de París*, era Sue (1931), eran españoles. Pero además eran rusos. Eran populistas rusos, que se juramentaban, que con un cuchillo se hacían una lastimadura para hacer el juramento con sangre. Todo ese mundo de seres idealistas que peleaban por cambiar las cosas,

que eran justicieros, que eran nobles, que eran buenos a carta cabal, que eran respetuosos, que tenían un sentido de la familia, de los hijos, todo eso impregnó mi mundo infantil, y en una de esas impregnó el mundo infantil de muchos de esta sociedad. De allí viene mi fascinación.

Si ustedes leen algunas obras, por ejemplo el libro *Los exiliados románticos* de Carr (2010), van a encontrar las relaciones de este mundo, donde por ejemplo, las mujeres son personajes. Es interesante que en Turguéniev los personajes sean fundamentalmente mujeres, que la mujer rusa sea un personaje decisivo de la literatura rusa, y habría que ver por qué.

Este mundo influyó poderosamente en mi visión de las cosas. De allí que sea un enamorado de este mundo y de los populistas rusos, y haya tratado de transmitirles con cierto fervor un conocimiento sobre un mundo que yo creo vale la pena reconstruir. Para trabajar mejor en los problemas de la literatura, para trabajar mejor con los problemas de la sociedad, para ser un poco más sabios, más conocedores, y para saber que la historia de lo humano no se agota nunca. Ni lo sabemos todo, ni ninguna sociedad tiene nunca las claves de todas las cosas.

Entonces, como educación sentimental y como educación en la modestia, valdría la pena que incursionaran un poco sobre eso. Si deciden incursionar les puedo sugerir alguna literatura. Un libro muy interesante es el de Isaiah Berlin (2012), un ruso de nacimiento, liberal, que está en Inglaterra, y que se llama *Pensadores rusos*. En este libro está incorporado un trabajo que se llama “El zorro y el erizo” que vale la pena leer, porque es lo mejor que yo he leído sobre *La guerra y la paz* de Tolstoi (2004).

Bibliografía

- Berlin, I. (2012). El zorro y el erizo. En *Pensadores rusos* México: FCE.
- Carr, E. H. (2010). *Los exiliados románticos*. Barcelona: Anagrama.
- Chéjov, A. (2003). *El violín de Rothschild y otros relatos*. Madrid: Alianza.
- Chéjov, A. (2005). *La gaviota: El tío Vanja; Las tres hermanas; El jardín de los cerezos*. Barcelona: Cátedra.
- Dostoievski, F. (1936). *El eterno marido*. Santiago de Chile: La Novela Popular N° 32.

Dostoievski, F. (1969). *Memorias del subsuelo*. Buenos Aires: Jorge Álvarez.

Dostoievski, F. M. (2000). *El doble*. Madrid: Alianza.

Dostoievski, F. (2004). *Crimen y castigo*. Buenos Aires: Colihue.

Dostoievski, F. (2010). *Diario de un escritor*. Barcelona: Páginas de espuma.

Dostoievski, F. (2011). *Los demonios*. Madrid: Alianza.

Engels, F. (1957). *El origen de la familia, de la propiedad privada y del Estado*. Moscú: El Progreso.

Gógol, N. (2017). *Las almas muertas*. Madrid: Nórdica.

Gógol, N. (2011). *El capote*. Madrid: Nórdica.

Lenin, V. I. (1960). *Qué hacer*. Moscú: Ediciones en lenguas extranjeras.

Lenin, V. I. (1972). *El desarrollo del capitalismo en Rusia*. Santiago de Chile: Editora Nacional Quimantú.

Marx, K. (1980a). *El Capital*. México: Siglo XXI. [3 Tomos en 8 Volúmenes].

Marx, K. y Engels, F. (1980b). *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 90.

Pushkin, A. (1999). *La hija del capitán*. Madrid: Alianza.

Sue, E. (1931). *Los misterios de París*. Barcelona: El gato negro.

Tolstói, L. (2004). *La guerra y la paz*. México: Porrúa.

Turguéniev, I. (1944). *Humo*. Buenos Aires: Sopena.

Turguéniev, I. (2015). *Teatro completo*. Buenos Aires: Colihue.

Tvardovskaia, V. A. (1978). *El populismo ruso*. México: Siglo XXI.

Venturi, F. (1975). *El populismo ruso*. Madrid: Revista de Occidente.

Verne, J. (1966). *Miguel Strogoff*. México: Cumbre.

La izquierda*

La pregunta plantea una cuestión previa sobre la cual no sería fácil hoy ponernos de acuerdo. El concepto mismo de “izquierda” encierra significaciones distintas que solo pueden identificarse si se mantiene la especular representación del término con el oposicional de “derecha”. En su sentido fuerte supone un modelo político construido sobre el principio dicotómico de la oposición izquierda-derecha, entre sí excluyentes en una lógica política fundada esencialmente en la distinción amigo-enemigo que es dable encontrar como un residuo de la cultura de izquierda y de derecha y a la que el teórico alemán Carl Schmitt elevó al rango de refinada elaboración teórica.

Estas polaridades, aunque sean constantemente erosionadas por los hechos, son reacias a desaparecer porque se alimentan de posturas existenciales que admiten de manera implícita o explícita la destrucción violenta del enemigo y la superación del antagonismo social como requisitos insoslayables de una vida asociada de los hombres concebida como comunidad armónica y sin conflictos. En la medida en que las fuerzas políticas que las sustentan afirman *acceptar* el compromiso democrático como el único terreno en el que tales antagonismos deben dirimirse, ambos términos tienden a ser cuestionados por una realidad que se resiste a ser partida en dos. Sin embargo, aunque la imposición de la forma de la democracia política obliga necesariamente al concepto de “izquierda” a

* Extraído de Aricó, J. M. (1987). *La izquierda. Todo es historia*, (Buenos Aires).

emanciparse de sus connotaciones negativas, el término resulta difícil de mutar en su significación porque pertenece a un mundo simbólico que, desde la Revolución Francesa en adelante, forma parte de nuestra civilización y está internalizado en el inconsciente colectivo de nuestros pueblos.

Con estas breves consideraciones preliminares solo quiero indicar que el actual desdibujamiento del concepto en sus estrictas connotaciones políticas (¿qué es izquierda? ¿quién es de izquierda? ¿qué propone efectivamente la izquierda?), su progresivo encierro en su carácter simbólico definitorio de una identidad histórica, o, para decirlo de manera más clara, la distancia siempre mayor entre ideología de izquierda y política concreta del mismo signo, se vincula a los profundos cambios que se operan en la sociedad moderna y a las dificultades que plantea en la teoría y en la práctica la implementación de una transformación de carácter socialista, con la que las izquierdas tradicionalmente se identifican. Esta indefinición ayuda a explicar el hecho paradójico de que en algunos casos, por no decir en la mayoría, determinadas políticas de gobiernos de centro o directamente de derechas concitan el apoyo de unas izquierdas y el rechazo de otras. (¿No hubo representantes de fuerzas o ideologías que se autodefinen de izquierda –para citar un hecho vergonzoso– en un reciente homenaje a Galtieri?).

De cualquier modo, y para referirme a lo que entre nosotros se ha conocido y se conoce por izquierdas yo diría que el término se difunde en la cultura política argentina desde los años veinte. Recordemos el ejemplo de una de las más importantes publicaciones sociales de la época, Claridad, que en sus primeros tiempos incluyó a modo de subtítulo el lema de “Tribuna del pensamiento izquierdista”. Pero es en los años treinta cuando el concepto adquiere plena ciudadanía para denotar a un conjunto de fuerzas sociales y políticas merecedoras de un apelativo común que las identificaba: los partidos Socialista, Comunista, Socialista Obrero, Concentración Obrera y otras corrientes vinculadas a los trabajadores y de genérica definición socialista. Y es indudablemente el modo en que la sociedad argentina metabolizó los traumatizantes sucesos de la Guerra Civil Española –vistos como confrontación de derechas contra izquierdas– lo que contribuyó a darle al término el significado englobador que tuvo hasta la llegada del peronismo.

La definición incluía a todas aquellas corrientes ideológicas y políticas de común signo obrero y socialista, opuestas a los gobiernos de derecha nacidos de la usurpación del poder con el golpe septembrino. Más allá de las virulentas discusiones doctrinarias que las oponían, las vinculaban en cambio los propósitos de impulsar una plena democratización de la vida nacional sobre la base del imperio del Estado de derecho, el respeto de la voluntad popular expresada en el sufragio, la vigencia de las libertades ciudadanas, la legalidad del movimiento obrero y de las organizaciones políticas y culturales a él vinculadas, la libre circulación de las ideas en un clima de tolerancia y de recíproco respeto. La defensa incondicionada de la democracia política, viciada por el fraude y la corruptela oligárquica, era el terreno privilegiado a conquistar para que un ideal de transformación de la sociedad pudiera abrirse paso. Y es en torno a este terreno que se crearon las condiciones favorables para que las izquierdas aparecieran en el escenario político como una gran corriente nacional.

La acción mancomunada contra el proyecto de ley de represión del comunismo y el masivo acto unitario del 1° de Mayo de 1936 simbolizaron el encuentro de las corrientes más avanzadas de la democracia liberal argentina con el movimiento obrero y sus partidos de clase. Y acaso haya sido este encuentro la expresión más fulgurante del reconocimiento por la sociedad de un patrimonio ideal de la izquierda como integrante —al igual que otros— de la cultura nacional. Frente a una derecha que, al ilegalizar al comunismo, pretendía en definitiva extirpar del país una cultura de izquierda que consideraba nociva para la nacionalidad, la democracia argentina, pero junto a ella los trabajadores, rechazaban la tesis sectaria e integrista que pretendía hacer de las culturas políticas, confesiones separadas y excluyentes. Las corrientes democráticas y socialistas defendieron, tal vez más en la práctica que en la teoría, la convicción de que una cultura nacional vive del aporte de las más diversas contribuciones y direcciones de pensamiento, que no obstante los sectarismos propios de cada linaje se confrontan y reaccionan unas sobre las otras, alimentándose recíprocamente. A través de este incesante intercambio contribuyen todas, las que triunfan y las que son vencidas, las que nacen y las que se extinguen, a formar un terreno común que es el humus nutricio de un consenso popular cuyos cambios signan el desarrollo de la historia.

En esos años de vida intensamente colectiva y unitaria el elemento común y el sentimiento compartido fue la apetencia de conquista de la democracia contra una derecha integrista, seducida por el discurso fascista, que hacía del fraude electoral y de la represión estatal los instrumentos privilegiados de su dominación. En esta lucha fue la izquierda la protagonista más firme; las batallas que contribuyó a librar la mostraron ante la conciencia nacional como la fuerza esencial de renovación de la sociedad, pero a la vez como la condición para la defensa de la república y la conquista de la democracia. Las transformaciones del país, de sus estructuras económicas y políticas en un marco de independencia nacional, de justicia social y de libertades civiles suponían esa conquista, sin la cual el socialismo no tenía sentido.

Este fue un punto de llegada de las izquierdas, una conquista ideal que las constituyó como tal. Y por eso fue capaz, en los duros años de la crisis, de iluminar una perspectiva de avance de la sociedad que se nutría de una tradición y de una cultura nacidas medio siglo antes. Las corrientes que la alimentaron fueron de distintos signos: socialistas, anarquistas y sindicalistas en un comienzo, se les agregaron luego las nuevas formaciones emergentes de la experiencia soviética y de la división del movimiento obrero mundial. Como un organismo de múltiples cabezas sufrió permanentes recomposiciones que la ampliaron o la estrecharon, pero vinculada como estaba a la experiencia de constitución de los trabajadores como clase, fue un factor de decisiva importancia en la configuración de la Argentina moderna. ¿Qué dejó como herencia de algún modo incorporada a la tradición nacional esa izquierda a la que el peronismo vendría luego a relegar a una marginalidad de la que nunca pudo escapar? En primer lugar, la idea de que el sistema político anacrónico con el que la oligarquía manejaba los asuntos del Estado no tenía por sí misma capacidad de transformación, y de que esta solo era posible si la nueva clase de los trabajadores irrumpía en el escenario político. La “cuestión social” que emergió de manera amenazadora a comienzos de siglo, requería por tanto de otras soluciones que la represión directa o indirecta a la que apelaron las clases dirigentes, puesto que, en realidad, solo era la forma en que se planteaba el problema de la nacionalización de las masas a través de la conquista de su ciudadanía política. El

hecho de que esas masas fueran en gran medida inmigrantes no hacía sino complicar una situación de “extranjería” derivada de la sobrevivencia de un sistema político fundado en la exclusión del mundo popular subalterno.

Para que los trabajadores pudieran modificar este estado de cosas necesitaban organizarse como clase en un partido político propio y en el conjunto de instituciones que los transformara de parias en elementos activos de un movimiento obrero moderno. Solo así estaban en condiciones de cambiar las relaciones de poder e introducir las reformas políticas que posibilitaran un terreno más apto para luchar por sus reivindicaciones como productores y ciudadanos. Desde esta perspectiva, la constitución del Partido Socialista en 1896 no solo significó el surgimiento de la primera organización política del proletariado, sino también el punto de arranque del proceso de formación de los modernos partidos políticos en la Argentina. Del mismo modo, la creación de la primera central sindical perdurable bajo inspiración anarquista (FORA) mostró la temprana capacidad organizativa de un movimiento proletario que hizo de la lucha de clases una experiencia profundamente civilizadora. Asimilando a los extranjeros, educando políticamente a los trabajadores, desplegando en la sociedad un profundo activismo al servicio de la autoorganización de las masas y de la reforma intelectual y moral de sus conciencias, la izquierda contribuyó a generar una nueva cultura popular inspirada en los grandes principios de la igualdad, de la fraternidad y de la solidaridad entre los hombres. Se ha insistido demasiado sobre la gravitación que pudo tener la irreductibilidad yrigoyenista en la imposición de la Ley del Sufragio y la reforma política de 1912. Y sin embargo, hasta qué extremos se ha soslayado el hecho de que también estuvieron dictadas por el profundo temor que despertó en las clases dirigentes la extraordinaria capacidad de organización y de presión de la que dieron muestra “las clases peligrosas” orientadas por la izquierda socialista y obrera. Desde esta perspectiva, los partidos políticos modernos, la imposición del sufragio universal como expresión de la soberanía del pueblo, la organización de las clases trabajadoras, el progreso político y moral de los argentinos, las ideas de transformación que involucran sus exigencias, les deben a la existencia y a la lucha de las izquierdas

buena parte de lo que hoy representan. La Argentina moderna, con sus virtudes y sus defectos, no sería lo que es sin esa corriente que contribuyó a darle una conciencia nacional.

Fundadora de nuevas instituciones políticas, gremiales, económicas y culturales; portavoz de los derechos que le asistía a una clase de hombres oprimidos y explotados por un sistema económico inicuo y a la que contribuyó como nadie a darle organización y autoconciencia, la izquierda fue por sobre todas las cosas un gran movimiento político y cultural de la laicización de las costumbres y de la manera de percibir los hechos sociales. Si por laicidad del pensamiento se entiende su independencia de toda visión ultraterrena o irracionalista del hombre, y el papel que asigna al hombre, a su trabajo, a sus exigencias como ser con apetencias de libertad y justicia, ¿qué cultura política podía ser más laica que la de la izquierda cuando podía mostrar, como otras no hacían, las condiciones económicas, políticas y culturales que posibilitaban la existencia de un orden injusto y que hacía de la libertad pregonada por sus beneficiarios una ideología, es decir, un instrumento práctico de dominio y de hegemonía social?

La cisura abierta en la sociedad por la crisis de la guerra y el nuevo ciclo político abierto por el peronismo arrancó a esta izquierda su base de sustentación: el mundo de los trabajadores. Constreñado a no ser otra cosa que un medio de conservación de determinadas instituciones políticas y económicas del orden oligárquico, incapaz de dar cuenta de los problemas planteados por las mutaciones de una sociedad que soportaba profundos cambios, el ideal de libertad que nos constituyó como nación y que nos permitió proyectarnos a un futuro signado por su imperio, quedó aplastado, silenciado, por ese vendaval de igualitarismo social que el peronismo desató sobre el país. El espacio de la izquierda se cerró y con él desapareció el impulso innovador que le daba un sentido y una función a cumplir. Excluida de la política, se disgregó en una constelación de corrientes ideológicas incapaces de medir sus discursos, sus propuestas, sus proyectos con el gobierno de las cosas, con la prueba de la realidad. La tradición de la izquierda socialista no pudo soportar el desafío planteado por el fenómeno peronista, un fenómeno que partió la sociedad en dos, que la transformó radicalmente pero que

a la vez le hizo perder aquellos atributos que podían permitirle constituirse como una sociedad democrática y libre. Nunca pudo salir de una posición subalterna que la sometía a la voluntad y a la iniciativa de otras fuerzas –fundamentalmente del peronismo– cuando buscaba aliados, o aislada en un maximalismo anacrónico y sin fronteras cuando pugnaba por un perfil propio. La tradición de izquierda y el ideal socialista que anima a las corrientes transformadoras en el mundo actual, quedaron libres para que, de a pedazos, alimentaran y renovaran el discurso de los partidos populares argentinos, en particular, de radicales y peronistas. Y sería un ejercicio fácil indicar en sus propuestas doctrinarias y políticas las formas de pensar, las categorías de análisis, los valores de justicia y libertad, la búsqueda de otra manera de organizar la vida asociada de los hombres, que puso en circulación la izquierda desde hace ya casi un siglo y que hoy son patrimonio también de fuerzas que gravitan en el escenario nacional. Es posible que tengamos razón y que en octubre de 1983 concluyó ese ciclo político que el peronismo inició en 1945. Si así fuera, la necesidad de una democratización radical de la sociedad que tiñe los nuevos tiempos requiere, para ser algo más que una esperanza, de una cultura política distinta, no anclada en el pasado, sino profundamente renovadora y capaz de incorporar lo que la misma sociedad, aquí y en todas partes, está creando con proyección de futuro. El mérito de la izquierda no es otro que el haber contribuido a darle a esta nueva cultura sus rasgos definitorios.

¿Qué debería darle al país de hoy y de mañana una nueva izquierda renovada en sus propuestas teóricas y prácticas? Este es ya otro problema, pero valdría la pena que comenzáramos a discutirlo.

Pasado y Presente*

La revista *Pasado y Presente* apareció en Córdoba, República Argentina, en abril de 1963. Su primer número, que tenía la notación de: año I, núm. 1, abril-junio de 1963, incorporaba además el subtítulo de la publicación que indicaba “Revista trimestral de ideología y cultura”. En realidad, la periodicidad no fue muy estricta aunque entre abril de 1963 y septiembre de 1965 publicó 9 números (6 de ellos dobles).

En el primer número figuraban como directores Oscar del Barco y Aníbal Arcondo. El número 2-3 agregaba a estos nombres el de Héctor N. Schmucler como secretario de redacción. En el número 5-6 de abril-septiembre de 1964 la dirección de la revista cambió, incorporando el conjunto de personas más vinculadas al trabajo de la revista. En dicho consejo figuraban: Oscar del Barco, José M. Aricó, Samuel Kieczkovsky, Juan Carlos Torre, Héctor N. Schmucler, Aníbal Arcondo, César U. Guiñazú, Carlos Assadourian y Francisco Delich. Héctor N. Schmucler seguía como secretario de redacción y se incorporaba a Osvaldo Tamain como administrador.

Excepto en el caso de Delich, el resto de los miembros de *PyP* provenían del Partido Comunista y en un solo caso, el de Arcondo, era un amigo cercano, un “aliado” como se decía en la jerga partidaria.

La revista, o mejor dicho, el proyecto de la revista, comenzó a discutirse

* Extraído de Aricó, J. (s.d.). *Pasado y Presente*. Córdoba: Biblioteca Aricó. [Documentos, caja 1, folio 1, *mimeo*].

ya en 1962 entre el grupo de militantes del partido y de la juventud dedicado al trabajo en los medios intelectuales y universitarios. Algunos hechos ocurridos en el interior del Partido Comunista Argentino (el fracaso del llamado “giro a la izquierda” del peronismo, la derrota estrepitosa de la táctica del partido en las elecciones para gobernador de la provincia de Santa Fe, la incapacidad de discutir abierta, franca y responsablemente sobre estos y otros problemas más vinculados al debate de ideas) y los efectos del XXII Congreso del PCUS, nos llevaron a pensar en la oportunidad de publicar una revista de reflexión política y cultural, que, redactada por comunistas y no comunistas, pudiera operar *desde fuera* del encuadramiento partidario como un factor de modernización y des-sacralización del discurso partidario. Porque era un proyecto que contaba con la participación de los comunistas, la revista podía ser un fermento revitalizador de la cultura comunista y de izquierda; como además no era un órgano “del partido” lo que allí se decía no cuestionaba directamente la táctica partidaria y por tanto podía ser metabolizado por un organismo político que no solo necesitaba una renovación, sino que parecía contar con fuerzas en su propia dirección política que pretendían llevarla a cabo. En suma, aunque el proyecto de *PyP* perteneció yo diría que exclusivamente al grupo de intelectuales cordobeses y al que rodeaba a Juan Carlos Portantiero, en Buenos Aires, ayudó a llevarlo a cabo la convicción de que en el interior del Partido Comunista Argentino existía una corriente renovadora que la revista, aunque no solo ella, ayudaría a construir. A la distancia, pienso que tal corriente existió y poco tiempo después, en 1967, se produciría la cascada de rupturas que configurarían el Partido Comunista Revolucionario y corrientes castristas guerrilleras. Por lo que podría afirmarse que la expulsión del llamado grupo “pasado y presente” en 1963, y el grupo que fundará luego *La rosa blindada*, precipitó un proceso de diferenciación más o menos extendido en el interior del comunismo argentino que comprometió a una parte de sus direcciones políticas, en especial las afectadas al trabajo universitario con los intelectuales y algún sector obrero.

El primer número de *PyP*, esperado con fuertes sospechas en la dirección nacional de la juventud comunista y del partido, cayó como un rayo en un cielo sereno en los medios intelectuales avanzados, en especial de

Buenos Aires. Nadie podía pensar que en una ciudad de provincia como Córdoba se publicara una revista con tal grado de apertura a los debates teóricos y políticos de ciertas áreas europeas, y mucho menos que esa revista fuera redactada por comunistas militantes. Pues esta era otra de sus características. Buena parte de los redactores pertenecían a organismos partidarios como el comité provincial, las comisiones de organización, de cultura, del sector universitario, etc. Recuerdo que la sorpresa fue tanta que el secretariado del comité provincial nos ofreció un brindis de felicitación. Pocos días después la dirección nacional del partido en la persona de Rodolfo Ghioldi criticó duramente a la revista como contraria al espíritu del partido y se decidió su prohibición y la disolución del grupo redactor. Nuestra negativa a aceptar esta resolución provocó finalmente la expulsión de Aricó, Del Barco, Schmucler y Kieczkovsky. Luego se sucedieron las expulsiones de buena parte del sector universitario de la Federación Juvenil Comunista de Córdoba, que constituía de hecho la base de sustentación del trabajo de la revista.

En esta primera etapa de su existencia, *PyP* fue un órgano cultural de la izquierda cordobesa, con fuerte prestigio en el país y vinculada al campo ideológico del llamado castrismo. Lo que nos diferenciaba de las otras corrientes castristas surgidas del Partido Socialista, o de fraccionamientos del Partido Comunista, o de raíz católica, era nuestra filiación “gramsciana”, por lo menos en algunas de sus figuras intelectuales más relevantes: Aricó, Portantiero, Del Barco (aunque en este eran notables sus aperturas hacia ciertos fenómenos de la cultura europea: el estructuralismo, Husserl, Claude Lévi-Strauss, etc.). Tan es así que una publicación de la llamada izquierda nacional nos bautizó polémicamente “los gramscianos argentinos”. Admitiendo la potencialidad revolucionaria de los movimientos tercermundistas, castristas, fanonianos, guevaristas, tratábamos de vincularlos a los procesos de recomposición del marxismo europeo que se producían en Italia. Éramos una mezcla rara de guevaristas togliattianos. Si alguna vez esta combinación fue posible, nosotros la expresamos.

Desde la tentativa de trabajar en el interior del Partido Comunista para cambiarlo (N° 1), o luego de nuestra expulsión, el descubrimiento de las contradicciones objetivas que pudieran ofrecer una base de sustentación para una izquierda revolucionaria colocada fuera del sistema

(N° 4), hasta finalmente el reconocimiento de la emergencia del clasismo en las fábricas automotoras cordobesas y los problemas que esto planteaba a una izquierda intelectual que buscaba un anclaje “orgánico” con los trabajadores (N° 9), PyP fue la expresión de un grupo que pugnaba por determinar o individualizar un interlocutor de clase. El desaliento que sucedió al fracaso de la guerrilla castrista de mediados de los sesenta y la caída del Gobierno radical de Illia, nos evidenció el extremo aislamiento de un grupo colocado fuera del terreno concreto de la política. Y aunque nunca abandonamos la idea de proseguir con el trabajo de la revista, PyP dejó de aparecer. En 1968, y confiando en que de tal modo podíamos establecer el puente que nos permitiera reanudar la publicación de la revista, comenzamos la experiencia de los cuadernos. Era una tentativa de mostrar que el proyecto continuaba; que el grupo no se había desarmado y que retomaríamos en nuevas condiciones la publicación de la revista. Creo recordar que hubo varios proyectos discutidos, correspondencia sostenida, reuniones con los amigos de Buenos Aires, etc. En 1969 y 1970 Schmucler, Aricó y otros redactores se trasladan a Buenos Aires y la discusión en torno a la nueva serie de la revista cambia de eje. Ya no sería más una revista publicada en Córdoba y por un grupo local, sino la expresión de un nuevo grupo estructurado en Buenos Aires. Se incorporan redactores como Jorge Feldman, José Nun, Jorge Tula, y el mismo Portantiero, quienes con Oscar del Barco y José Aricó serán los que inician la nueva serie de *Pasado y Presente*.

El primer número de la nueva serie aparece en abril-junio de 1973 y le sigue el 2/3, correspondiente a los meses de julio-diciembre del mismo año, y con el cual concluye definitivamente la publicación de la revista. Más vinculada al proyecto de configuración de una tendencia socialista, de izquierda, en el interior del movimiento peronista, la revista sucumbe con el fracaso estrepitoso de las ilusiones revolucionarias del pos 68. Su estación fue muy breve, aunque yo diría relevante en la medida que los dos números publicados influyeron mucho, para bien y para mal, en la visión que tuvo cierta izquierda de toda la experiencia que va desde el *Cordobazo* al fracaso del segundo gobierno peronista. Para algunos fue un órgano oficioso de Montoneros, en la medida en que creyó descubrir en ese movimiento una posibilidad concreta de recomposición avanzada

del peronismo; en realidad, si se leen con mayor profundidad sus artículos se observará que la calificación es abusiva y que mantuvo fuertes reservas frente a un movimiento no suficientemente democrático.

Para sintetizar, y advirtiendo la cuota de arbitrariedad que toda síntesis porta consigo, diría que la revista se colocó siempre en el terreno del marxismo militante y de la izquierda socialista. El gramscismo le permitió plantearse dos orientaciones que con mayor o menor nitidez estuvieron siempre presentes en sus dos series: a) el descubrimiento de la sede “nacional” desde la cual el problema de la transformación y del socialismo debía ser planteado; b) la aceptación plena de la visión del socialismo como un proceso que se despliega desde la base, desde las masas, desde sus propias instituciones y organismos. Estas dos ideas centrales tenían la posibilidad, mejor dicho, encerraban un potencial crítico que nos permitieron mantener siempre ciertas distancias frente a los discursos castristas, guevaristas, peronistas, socialdemócratas o maoístas. Esta distancia crítica fue vista, además, no como un límite sino como una virtud. Rechazábamos fuertemente los “ismos” aunque las flexiones del discurso político nos llevaran a aproximarnos a uno o a otro de tales ismos. Este rechazo se basó en una hipótesis fuertemente defendida desde el primer número, en 1963, que caracteriza *el tipo de marxismo* del que nos apropiamos. Un marxismo que no encontraba en sí mismo su punto de validación sino en su capacidad de medirse con los hechos de una realidad en transformación; pero tal capacidad no era la evidenciación de su supuesta condición de teoría verdadera sino de la admisión que en su propia estructura teórica hacía de las adquisiciones de la ciencia y de la cultura moderna.

De tal modo, el marxismo que hizo suyo y defendió la revista *Pasado y Presente* era aquel que estaba en condiciones de soportar un productivo diálogo con el mundo y la cultura del presente. Esta suerte de visión laica, no ideológica del marxismo, hizo de la revista *Pasado y Presente* un hecho marginal molesto, inclasificable, de la cultura de izquierda argentina, y convirtió a sus redactores, por lo menos a los de mayor actividad en los medios culturales y políticos, en personas no muy bien vistas por la ortodoxia de izquierda.

El espejo de Occidente*

La *perestroika* es un llamado al examen de conciencia histórica. Las reformas de Mijail Gorbachov en la Unión Soviética, al cambiar el rostro del Este, comienzan a provocar una crisis de identidad en el Oeste.

Entre los múltiples efectos que pueden derivar del proyecto reformador que, desde la cúspide del poder, intenta llevar a cabo en la Unión de las Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) el grupo dirigente liderado por Gorbachov, es posible que uno de los más reveladores sea el de erosionar una visión fuertemente cristalizada de la idea misma de Occidente, de su significado real y de su extensión geográfica. Basta tener un mínimo de conocimiento histórico para poder mostrar sin esfuerzo alguno que la idea de Occidente y de “cultura occidental” en ella implícita, si tiene una virtud es precisamente la de escapar a cualquier intento de localización estricta. De ahí que para las tendencias favorables al arco de alianzas establecido por la política norteamericana en el mundo sea natural incluir bajo tal noción a Turquía o a Japón, mientras se excluye a países como los centroeuropeos del área socialista y, por supuesto, a la Unión Soviética y a Cuba. La ambigüedad del término no alcanza, en consecuencia, a ocultar la valencia, más política que cultural, que él ha ido adquiriendo en consonancia con los avatares de la evolución del mundo de posguerra, sometido a la lógica perversa y destructiva de la bipolaridad.

* Extraído de Aricó, J. (1988). “El Espejo de Occidente”. *El Ciudadano* (Buenos Aires) 15 de noviembre.

El Imperio del Mal

No debe sorprendernos, por tanto, que frente a los cambios que se están produciendo en la Unión Soviética y las crecientes dificultades que se le presentan en sus relaciones con sus zonas alógenas y los países que de ella dependen muchos se sientan tentados a plantear la cuestión en los viejos términos de “ellos o nosotros”: o la declinación de Occidente o la del imperio soviético, de modo tal que la desintegración de este último es la condición para la preservación del primero. La Unión Soviética se convierte así en ese “Imperio del Mal” cuya desaparición se busca apelando no importa a qué medios, aunque contradigan valores que se consideran atributos de la noción misma de Occidente. Desde esta perspectiva, ninguna reforma sustancial del sistema soviético resulta posible y los cambios que ya se han producido no tienen significación alguna o son puramente circunstanciales. En cuanto Imperio del Mal, la Unión Soviética no es sino una configuración moderna de ese Oriente despótico, inmutado e inmutable, en contraposición al cual se construyó la noción de Occidente.

Resulta evidente la función reaccionaria que cumple tal visión en el mundo actual. Busca legitimar ideológica y políticamente la permanencia de una bipolaridad que comienza a desintegrarse por la emergencia de nuevos conflictos como los que separan al Norte del Sur y a los que se suman las crecientes tendencias a la unificación de Europa. En los umbrales del nuevo siglo, el futuro previsible de un mundo estructurado en una diversidad de sistemas complejos y enfrentado a la necesidad de disipar el espectro de la catástrofe nuclear que nutrió la lógica de la bipolaridad, replantea el problema del destino de las naciones presentes y, con este, la necesidad de restituir al concepto de Occidente las virtualidades implícitas en su propia constitución.

La idea de Europa

Es por todos sabido que el concepto de Occidente se acuñó en la Europa iluminista del siglo XVIII como una forma de autoidentificación frente a la otredad de un “Oriente” opuesto y contradictorio. Es precisamente en

las *Cartas Persas* de Montesquieu (1982), para citar solo un nombre, donde se despliega con todo su vigor una concepción que privilegia el pluralismo a la homogeneidad despótica de Oriente, las muchas virtudes individuales a la condición de uno señor y todos los demás siervos. Mientras la originalidad de la cultura de Occidente (en el sentido de la cultura *de* Europa “occidental”) residía en el valor fundante del principio de libertad, a Oriente, en cambio, le estaba asignado el lugar específico del imperio del despotismo. Así, es posible descubrir en el origen de la conciencia europea un principio estrictamente político que se refiere a la organización de la libertad y a la forma del Estado. Es verdad que esta idea de libertad nace como formando parte de una originaria conciencia cristiana, pero tiende a separarse de ella en los procesos de secularización de la sociedad y del Estado. A partir de una concepción que atribuye una connatural capacidad expansiva de la idea de Europa o de Occidente, la Rusia que sucede a las reformas de Pedro el Grande pertenece con pleno derecho a tal mundo y no ocurre así, en cambio, con los países de la península balcánica sometidos a los turcos. Para Voltaire, “la Italia y la Rusia fueron unidas por las letras” (1978, c. 34). Y en pleno siglo XIX, cuando los grandes novelistas y escritores rusos se convirtieron en nombres conocidos por el hombre de Occidente, Rusia formó parte verdaderamente activa de la Europa cultural y así fue sentida, no obstante el rechazo que por las formas autoritarias de su régimen político manifestaron las corrientes democráticas europeas.

Tanto por su cultura como por la inspiración cristiana de su pueblo, Rusia se pensó a sí misma como formando parte de Europa y de Occidente, en la medida de que ambas naciones, siendo distintas, tendieron a identificarse desde la época del humanismo cristiano. Y sin embargo, en su autoconciencia como nación europea estaba incluido también el reconocimiento de su singularidad, el lugar específico de país de frontera, obligado a mediar culturas diferentes y hasta opuestas. Fue esta situación particular la que sin duda estuvo siempre presente en la conciencia desdichada con la que sus intelectuales se enfrentaron al problema de occidentalizarse conservando una identidad; identidad que, como siempre ocurre, está insuprimiblemente habitada por la ambivalencia de pretender ser universales a la vez que reivindicar la particularidad.

El debate que opuso a “occidentalistas” y “eslavófilos” fue simplemente una puesta a prueba de la capacidad de la cultura occidental para dilucidar los caminos de Rusia hacia una modernidad planteada ya como horizonte ideal un siglo antes. Y porque en la noción misma de Occidente hunden sus raíces todas las tendencias que cuestionan sus pretensiones de universalidad, porque fue la misma cultura europea la que generó como parte también de sí misma el antieuropeísmo, se pudo dar la paradoja de dos tendencias absolutamente opuestas, nutridas ambas de un mismo mundo de ideas.

Examen de conciencia

La difusión del marxismo, las revoluciones de 1905 y de 1917, el triunfo de los bolcheviques y la imposición del régimen soviético no pueden, por consiguiente, ser considerados como fenómenos ajenos al concepto de Occidente, sino como el modo particular en el que una gran nación llevó a cabo el proyecto de Occidente. “En tierra rusa –como lúcidamente describió Carl Schmitt la transferencia de la conciencia de Europa a la Rusia posrevolucionaria– se ha tomado en serio la antirreligión del tecnicismo y ha nacido un Estado que es el más estatal, el más intensamente estatal que cualquier otro Estado del príncipe más absoluto... Él completa y supera ideas específicamente europeas y muestra en una dimensión paroxística el núcleo de la historia moderna de Europa”. Europa se enfrenta así a una imagen deformada de sí misma que ilumina la profunda ambivalencia del concepto; desde Auschwitz, Hiroshima y el Gulag, ya no podemos pensarlo como excluyendo por sí mismo la barbarie.

En el proyecto de Occidente está inscripto con una lógica inexorable un proceso de secularización sin límites y sin valores. Como fruto de su despliegue se abre paso una civilización de la que no se pueden definir con certeza sus rasgos y características. El camino de las reformas soviéticas, cuyos propósitos no pueden ser otros que los de desmontar un Estado despótico que sofoca a la sociedad y se neutraliza a sí mismo, tiene precisamente la virtud de enfrentarnos al dilema de Occidente. O demuestra ser capaz, en su teoría y en su práctica, de mediar entre culturas

diferentes en un mundo en dispersión, o pretende imponer como hasta hoy una supuesta universalidad cuyo horizonte es también el de la jaula de hierro de la que nos habló Max Weber (1983). Occidente no debería por tanto rehusarse a considerar que, en cierto modo, Rusia es también su propio espejo. Comprender el fenómeno soviético y estimular su cambio sin intentar medirlo con el exclusivo rasero de la constitución liberal del sujeto, es también una forma de colocar bajo examen su propia autoconciencia. Solo así, Occidente, estará en condiciones de dilatar sus confines y abrirse a un nuevo concepto de humanidad.

Bibliografía

Montesquieu, Ch. L. J. de Secondat. (1982). *Cartas persas*. Buenos Aires: CEAL.

Voltaire, F. M. A. (1978). *El siglo de Luis XIV*. México: Fondo de Cultura Económica.

Weber, M. (1983). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Península.

La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina

¿Por qué Gramsci en América Latina?*

Un hecho significativo en el que se reparó en el Coloquio de Ferrara de octubre de 1985 fue la existencia de una cierta *asincronía* del debate político intelectual en torno a Gramsci en América Latina respecto de su área originaria. La fortuna que el autor de los *Cuadernos* alcanzó en el continente desde los años setenta y fundamentalmente en los ochenta no parecía corresponderse con el ocaso de su presencia en su propio país. Frente al innegable reflujo de su gravitación en los medios intelectuales italianos, ocurría en el continente un fenómeno que tal vez sea comparable con el que se está produciendo en países tales como la República Federal Alemana, con relación al reexamen de la cultura socialdemócrata, o en los Estados Unidos, en vinculación con los desarrollos de la vida intelectual del país¹. Desde mediados de los setenta en adelante el conocimiento de la obra de Gramsci ha progresado de manera constante y significativa entre los intelectuales y científicos sociales no solo del área idiomática española, sino también de la portuguesa. Una serie de conceptos propios de la elaboración gramsciana, aun aquellos más complejos y específicos como los de bloque histórico, revolución pasiva, guerra de posición y guerra de

1. Véase Vacca (1987, p. 17).

* Extraído de Aricó, J. (1988). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, pp. 83-126. Buenos Aires: Puntosur. [Segunda edición revisada Aricó, J. (2005). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Cap. 4. Buenos Aires: Siglo XXI].

movimiento, reforma intelectual y moral, etc., se han generalizado de modo tal que se transformaron en algo propio, una suerte de “sentido común” no solo del discurso más estrictamente intelectual, sino también del discurso político de la izquierda –aunque no solo de esta.

La circulación de sus escritos y la incorporación de sus ideas recorrió, no obstante, caminos singulares, con prolongados períodos de ocultamiento –como en la Argentina de los años de la dictadura militar–, pero con recuperaciones notables en aquellos lugares donde situaciones externas a su propia capacidad de circulación dejaron de tener efectos. La conquista de la democracia en la Argentina permitió redescubrirlo, del mismo modo que años antes la transición democrática en el Brasil expandió considerablemente su difusión. En México, la presencia del pensamiento de Gramsci en los centros de estudios y de investigación, y en las organizaciones políticas de la izquierda, es muy fuerte y ha desplazado algunas corrientes del marxismo que alcanzaron en su momento una expansión desconocida en otras partes.

Una simple mirada sobre la imponente cantidad de trabajos y publicaciones referidos a la problemática latinoamericana en todos sus aspectos, desde aquellos históricos hasta los más estrictamente culturales, da cuenta de la presencia que señalamos y de la difundida utilización de los instrumentos conceptuales que Gramsci puso en circulación para analizar viejas o nuevas dimensiones de la realidad de países colocados ante la disyuntiva de encarar profundas transformaciones para superar sus crisis y posibilitar la apertura hacia sociedades más justas. Desde esta perspectiva y con las puntualizaciones que en este caso, como en cualquier otro, deben siempre ser hechas, puede afirmarse que las elaboraciones de Gramsci forman parte de nuestra cultura y constituyen un patrimonio común de todas aquellas corrientes de pensamiento democráticas y reformadoras del continente. Todos somos, en cierto modo, tributarios de su pensamiento aunque algunos no lo sepan o no estén dispuestos a reconocerlo. Y si hay razones para pensar que las incertezas en las que se debaten las corrientes de izquierda ponen a prueba la actualidad de tales elaboraciones, resulta difícil creer que las respuestas a las nuevas preguntas de la sociedad puedan encontrarse *más acá* y no *más allá* de su pensamiento.

I

¿Cuáles fueron las razones de tal expansión y en torno a qué nudos problemáticos el pensamiento de Gramsci fue incorporado como un instrumental eficaz para examinarlos bajo nuevas perspectivas analíticas? ¿Frente a qué demandas de la realidad las elaboraciones de los *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1981a) que comenzaron a publicarse demostraban ser aptas para admitir traducciones hasta puntuales? Para esbozar un cuadro de conjunto, pero que retenga al mismo tiempo las diferencias temáticas y de apropiaciones que se dieron en las distintas áreas nacionales, o aun regionales como Centroamérica, es preciso recordar el contexto político e intelectual en el que se produjeron. La difusión de sus ideas ocurre en América Latina a caballo de dos momentos históricos diferentes, divididos como estuvieron por la derrota de las ilusiones revolucionarias que despertó en el continente el “octubre cubano”². A comienzos de los setenta la ola expansiva de la Revolución Cubana ya se había consumado y una cascada de golpes militares modificó el rostro de un continente erosionado por la violencia armada y la contrarrevolución. En esta situación, y de modo que no podía ser sino contradictorio, las ideas de Gramsci contribuyeron primero a nutrir proyectos radicales de transformación, para posibilitar luego reflexiones más críticas y realistas de las razones de una trágica desventura.

Como es lógico, en uno o en otro momento las inflexiones fueron distintas, como distinto fue también el lugar que se le atribuyó en una tradición de pensamiento que constituyó desde la Revolución Rusa en adelante la matriz esencial de la cultura de izquierda. Si en los años sesenta y comienzos de los setenta, los “años de Cuba”, para utilizar una expresión sintética pero certera, el Gramsci que se incorpora entra todo entero en la historia del leninismo americano, en la nueva etapa que se inicia a partir de la descomposición de los regímenes autoritarios, Gramsci, en tanto que marxista, aparece como *irreductible* al

2. Es el título de esa hermosa crónica de los avatares de la revolución cubana publicada por Saverio Tutino (1968) a partir de su contacto directo con dicha experiencia como corresponsal de *L'Unità* en La Habana.

leninismo, aunque lo presuponga y se nutra de su sustancia. Esta fue una convicción compartida por la mayor parte de los intervinientes en el seminario de Morelia de febrero de 1980, que giró fundamentalmente sobre la validez teórica y política del concepto gramsciano de hegemonía para analizar los problemas de la transformación en América Latina. Al resumir las conclusiones de lo que fue un debate riquísimo de ideas, me permití expresar del siguiente modo lo que sin duda fue un resultado del seminario:

El concepto gramsciano de hegemonía, aquello que [...] lo transforma en un punto de ruptura de toda la elaboración marxista que lo precedió, es el hecho de que se postula como una *superación* de la noción leninista de alianza de clases en la medida en que privilegia la constitución de sujetos sociales a través de la absorción y desplazamiento de posiciones que Gramsci define como “económico-corporativas” y por tanto incapaces de devenir “Estado”. Así entendida, la hegemonía es un proceso de constitución de los propios agentes sociales en su proceso de devenir Estado, o sea, fuerza hegemónica. De tal modo, al aferrarnos a categorías gramscianas como las de “formación de una voluntad nacional-popular” y de “reforma intelectual y moral”, a todo lo que ellas implican más allá del terreno histórico concreto del que emergieron, el proceso de configuración de la hegemonía aparece como un movimiento que afecta ante todo la construcción social de la realidad y que concluye recomponiendo de manera inédita a los sujetos sociales mismos (Aricó, 1985b, pp. 14-15)³.

Si se aceptan estas consideraciones, no pueden dejar de aceptarse las conclusiones que de ellas derivan y que distinguen nítidamente al pensamiento de Gramsci de uno de los filones culturales que contribuyó a constituirlo, por más importante que este haya sido en su formación intelectual y política. No se puede negar que el concepto de hegemonía

3. Esta publicación reúne las ponencias presentadas en el Seminario de Morelia dedicado específicamente a analizar la funcionalidad metodológica y política del concepto gramsciano de hegemonía.

presupone el concepto leniniano de alianza de clases. Si rehusáramos admitir que detrás de Gramsci está Lenin cometeríamos un pecado de anacronismo histórico y nos impediríamos comprender hasta qué punto su pensamiento atraviesa las elaboraciones y la experiencia de la Tercera Internacional. Pero cuando en mi texto insistía en la irreductibilidad de Gramsci a la matriz leninista simplemente quería recordar que de tal nexos no podía deducirse una filiación genérica que mutilara los elementos de *novedad* de su pensamiento. Y por esta razón señalaba que “frente a Gramsci es preciso realizar una lectura que coloque en el lugar debido (y esto ya es todo un problema no solo hermenéutico, sino ideológico-político) la insoslayable relación que sus reflexiones mantienen con la experiencia mutilada de implementación de un proyecto hegemónico revolucionario como fue el iniciado por la Revolución de Octubre”. Porque si es verdad que la discusión sobre los parámetros fundamentales en torno a los cuales se elaboró el leninismo como una lectura fuertemente politizada del marxismo de la Segunda Internacional, y la proximidad o la distancia que frente a él mantuvo Gramsci, tiene una importancia teórica general, que para el caso de Latinoamérica adquiere una relevancia particular por cuanto debe poder rendir cuenta de procesos específicos de vinculación entre la teoría y la práctica. No es necesario insistir demasiado sobre la relativa ajenidad del debate marxista respecto de la problemática concreta del movimiento obrero de nuestro continente. Aun en los casos, bastante aislados por cierto, en los que existió una vinculación más o menos estrecha entre el mundo de los trabajadores y el referente teórico marxista, nunca la relación adquirió características aproximables a la constelación de formas europeas. Ni la extensión y densidad histórica del proletariado es comparable, ni su horizonte ideal tendió a reconocer el socialismo más o menos infisionado de marxismo como una expresión política propia.

A partir de esta constatación se evidencia la necesidad de confrontar con las diferenciadas realidades latinoamericanas aquellos paradigmas teóricos y políticos que para poder ser utilizados requieren de “traducciones” menos puntuales e infinitamente más cautas. Y utilizo el concepto en el sentido gramsciano de “traducibilidad” de los lenguajes

y que se refiere a la posibilidad de algunos experimentos históricos, políticos y sociales, de encontrar una equivalencia en otras realidades⁴. Si la traducibilidad supone que una fase determinada de la civilización tiene una expresión cultural “fundamentalmente” idéntica, aunque el lenguaje sea históricamente distinto por cuanto está determinado por las tradiciones específicas de cada cultura nacional y todo lo que de ellas se desprende, Gramsci podía ser traducido en clave latinoamericana si era posible establecer algún tipo de similitud o sintonía histórico-cultural entre su mundo y el nuestro. Y no es casual que la primera obra de aliento sobre el pensamiento de Gramsci escrita por un latinoamericano se propusiera la tarea de encontrar en él una clave de lectura que permitiera basar su eficacia en el hecho de que “podía ser expresado en los lenguajes de las situaciones concretas particulares”. Me refiero al libro *Los usos de Gramsci*, de Portantiero (1981a), y en particular a su intervención en el coloquio de México de septiembre de 1978⁵, dedicada específicamente a este tema. Años antes se había publicado la edición científica de los *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1981a) que permitió descubrir cuestiones hasta entonces inadvertidas y vinculadas a la reconsideración del significado de los procesos de revoluciones pasivas de los años treinta. La fortuna de Gramsci en la Europa de los años setenta se asentaba en la convicción compartida de que era un teórico —el más grande marxista occidental de este siglo, lo definió Hobsbawm— de la revolución en Occidente, es decir, en los países de capitalismo avanzado.

4. Sobre este tema véase el conjunto de notas reunidas bajo el título de “Traducibilidad de los lenguajes científicos y filosóficos” pertenecientes al *Cuaderno 11* (1932-1933), es decir, aquel dedicado fundamentalmente a refutar la interpretación mecanicista del marxismo hecha por Bujarin en su *Teoría del materialismo histórico*. En español, dichos textos pueden leerse en Gramsci (1981a, pp. 317-322, t. 4), pero también en Gramsci (1975a, pp. 71-79). Gramsci se refiere en muchísimas partes de sus *Cuadernos*, y de los escritos previos a su detención, a este problema frente al cual su condición de sardo de nacimiento y filólogo de formación lo hacía particularmente sensible. No deja de sorprender que estas reflexiones no hayan despertado un interés mayor de los comentaristas. En tal sentido, no es por azar que el concepto de traducibilidad haya sido utilizado con imaginación e inteligencia para encarar un estudio contrastado de la difusión del marxismo en América Latina a través del análisis de los discursos de Gramsci y de José Carlos Mariátegui. Me refiero a la comunicación presentada por Robert Paris al Coloquio de Culiacán (Sinaloa) sobre Mariátegui en 1980 y publicada aparte en Paris (1983, pp. 31-54).

5. Los textos incluidos en el libro fueron escritos en un arco de tiempo que va desde 1975 hasta 1981. Véase de mismo autor, Portantiero (1980, pp. 29-51).

Se redescubría en Gramsci su perspicacia para analizar situaciones de transición en sociedades de capitalismo maduro o avanzado y a esta finalidad sirvió el sinnúmero de interpretaciones a que dieron lugar las nuevas iluminaciones de sus apuntes sobre americanismo y fordismo y más en general sobre la categoría de “revolución pasiva”.

Portantiero se preguntaba si no era esta una lectura en parte reductiva, como habían sido las otras, porque si nos ateníamos estrictamente a ella, nos vedábamos la posibilidad de recoger un mensaje teórico y político que él sospechaba de suma utilidad para nosotros. “Se me ocurre –afirmaba– que el uso de las categorías gramscianas de análisis aparece como absolutamente pertinente entre nosotros”, y más aun, “buena parte del conjunto del arsenal teórico-gramsciano es *directamente* pertinente” para el análisis de las sociedades latinoamericanas. A su entender, y recuperando una observación de Colletti, la obra de Gramsci consistía en realidad

[...] en un estudio sociológico sobre la sociedad italiana; es decir, sobre una sociedad típica del “capitalismo tardío” en el sentido que Gerschenkron da a la expresión. Una sociedad compleja pero desarticulada, penetrada por una profunda crisis estatal en sentido integral, marcada por un desarrollo económico desigual y sobre la que el fascismo, a partir de una derrota catastrófica del movimiento obrero y popular, intentó reconstruir estatalmente la unidad de las clases dominantes y disgregar la voluntad política de las clases populares, en un movimiento convergente con un proceso de centralización del capitalismo que se daba en la economía (Portantiero, 1980, pp. 36-37).

Pero si este era el terreno histórico-político sobre el que se fundaron las reflexiones de Gramsci,

[...] ellas estarían más cerca de cierto tipo de sociedades latinoamericanas actuales, que de las formaciones sociales del capitalismo contemporáneo más avanzado y maduro. Precisamente son las características de este tipo de sociedad las que le permiten

repensar de manera original el tipo de articulación entre sociedad y política, la forma de lo político, distinguiéndola de lo que sería la forma ideal típica de lo político en el liberalismo representativo (Portantiero, 1980, p. 37).

La delimitación de Gramsci como pensador de “Occidente” tiene sentido solo a condición de no convertirlo en un eurocomunista *avant la lettre* y de admitir que sus reflexiones son aplicables para situaciones que no son típicamente occidentales. Es por sobre todo el pensador de una época nueva del capitalismo signada por la profundidad de los cambios morfológicos en las relaciones entre el Estado y la sociedad que la crisis del treinta desencadena, pero que ya estaban molecularmente en curso desde fines de siglo. Por eso sus notas sobre el americanismo como la inmanente necesidad del capitalismo moderno de alcanzar la organización de una economía *programática* forman el *pendant* necesario del análisis de las diversas formas de resistencia que este movimiento de desarrollo genera, y que Gramsci define como procesos de “revolución pasiva”, o de “modernización conservadora”, para utilizar la expresión de Barrington Moore (1976). Como indica Portantiero, estas notas “poseen una absoluta pertinencia como estímulo para indagar en las características de los fenómenos [...] a través de los cuales se plantea también hoy una reorganización de los lazos entre economía y política en los países de mayor desarrollo relativo de América Latina” (Portantiero, 1980, p. 41)⁶. También entre nosotros, y con todas las diferencias resultantes de procesos históricos particulares, se está operando un proceso de recomposición capitalista, algo así como esa tercera revolución burguesa descrita por el brasileño Florestan Fernandes (1978) en una obra notable que todavía no han descubierto los lectores de habla española⁷. Su característica distintiva reside en ser un proceso de transformación desde la

6. En el mismo sentido y con idéntico énfasis véase todo el parágrafo V: “¿Por qué Gramsci?” (Portantiero, 1984a, pp. 123-140, 145-146).

7. El autor utiliza la expresión de “contrarrevolución prolongada” para designar el proceso de transformación capitalista desde arriba de la sociedad brasileña según el modelo de revolución pasiva descrito por Gramsci. El libro de Florestan Fernandes (1978) muestra una evidente inspiración gramsciana aunque su nombre solo sea mencionado en la bibliografía.

cúspide, de *revolución desde lo alto*, que está por supuesto en las antípodas de la tan ansiada revolución democrático-burguesa que los partidos comunistas latinoamericanos instituyeron como modelo teórico y político del cambio y que pretendieron llevar a la práctica a través de múltiples combinaciones tácticas, desde fines de los años veinte.

Las desventuras de la izquierda latinoamericana derivan del hecho de que sus estrechos paradigmas ideológicos le impidieron comprender la singularidad de un continente habitado por profundas y violentas luchas de clases, pero donde estas no han sido los actores principales de su historia. Como recordó Touraine, “la nitidez de las situaciones de clase no acarrea prácticas de clase aislables. Más profundamente, el análisis de las relaciones de clases está limitado por el de dependencia”. Los personajes principales de la historia latinoamericana reciente no parecen ser la burguesía ni el proletariado, ni tampoco los terratenientes y los campesinos dependientes. Son, más bien, según el mismo autor, el capital extranjero y el Estado⁸. Se entiende, así, que todo el desarrollo de la sociología latinoamericana desde los cincuenta en adelante haya partido de la crítica de la idea de burguesía nacional, es decir, de la crítica de la teoría y de la práctica de una izquierda que hizo del modelo de la revolución democrático-burguesa su matriz ideológica fundante y su punto de referencia insoslayable para caracterizar la realidad. De tal modo, entre ciencia crítica de la realidad y propuestas políticas de transformación se abrió una brecha que produjo consecuencias negativas para ambas dimensiones. La reflexión académica quedó mutilada en su capacidad de prolongarse al mundo de la política, al tiempo que una pedestre y anquilosada reflexión política excluyó de hecho el reconocimiento de aquellos nuevos fenómenos tematizados por los intelectuales. Parafraseando a Marx, ni la crítica se ejercía como arma, ni las armas necesitaron de la crítica para encontrar un fundamento⁹.

8. Véase Touraine (1978, p. 81). La cita forma parte del ensayo “Las clases sociales en una sociedad dependiente” (1978, pp. 81-100) motivado por el debate que se produjo en el Seminario de Mérida, Yucatán, sobre las clases sociales y los problemas metodológicos que plantea el análisis histórico estructural en sociedades “anómalas”. Las intervenciones y discusiones fueron recogidas en un volumen que sigue siendo de imprescindible consulta: Benítez Centeno (1973).

9. Fue el reconocimiento de la existencia de esta brecha entre “lo académico” y “lo político” –y la explo-

Constreñida por su visión societalista a colocar siempre en un plano casi excluyente de los demás la estructura de clases y las relaciones que de allí arrancan, la izquierda de tradición marxista se rehusó a reconocer y admitir la funcionalidad específica de un Estado que, en ausencia de una clase nacional, operaba como una suerte de Estado “puro” arrastrando a la sociedad al cambio y fabricando desde la cúspide a la clase dirigente. Allí donde se producían metamorfosis profundas del capitalismo “dependiente”, la izquierda solo podía descubrir descomposiciones catastróficas, preanuncios de derrumbes que alimentaban sus pujos jacobinos; no estaba en condiciones de observar y de aprovechar en su beneficio los procesos de modernización a los que las sociedades latinoamericanas estuvieron sometidas a partir de la crisis de 1930. Y es en torno a las formas nuevas de articulación entre sociedad y Estado en países de industrialización tardía y “postrera”¹⁰ como la Argentina, el Brasil, Colombia, Chile, México y Uruguay, donde el pensamiento de Gramsci parece poder expresarse en “lenguas particulares” concretas transformándose, de tal modo, en un estímulo útil, en un instrumento crítico capaz de dar cuenta de los pliegues más complejos de lo real.

ración de los caminos de su superación— lo que impulsó al Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM a organizar un seminario que reunió a científicos sociales y a dirigentes políticos de la izquierda latinoamericana. Se escogió como tema la categoría gramsciana de hegemonía “cuyas fuertes connotaciones políticas no pudieran ser obviadas, en la medida en que colocaba en el centro del debate la relación entre proyecto de transformación y sujeto histórico transformador”. Véase Labastida Martín del Campo y otros (1985, p. 12); como ya se ha recordado, este volumen recoge las intervenciones del Seminario realizado en 1980 en Morelia, Michoacán.

10. La expresión “industrialización tardía y postrera” pertenece a Albert Hirschman (1973, pp. 96-98). Es utilizada para diferenciar de los países de industrialización “tardía” (Alemania Italia y Rusia) aquellos otros que ingresaron más tarde al proceso industrializador haciéndolo con diferencias cualitativas importantes en los patrones de acumulación. Una de ellas, la limitada o ausente producción de bienes de capital. De todos modos, Hirschman invita a no exagerar la diferencia entre ambos tipos de industrialización (1973, p. 97) y es esta una recomendación que convendría extender, aunque *a contrario sensu*, a toda unificación desmedida de un grupo de naciones a partir de ciertas características comunes. Como recuerda Portantiero, “cada una de las sociedades en consideración es definida no solo por el tipo de relaciones entre Estado y economía [...] sino también, y sobre todo, por el nivel que define las relaciones entre Estado y masas [...]. Por eso una sociedad como Bolivia, cuya industrialización comienza recién después de la segunda posguerra, pero en la que la fuerza política del movimiento sindical ha alcanzado enorme gravitación, integra el referente histórico de estas notas. Pese a que no participa del mismo peldaño de desarrollo económico que el resto de los países en consideración, la densidad del sistema político boliviano y la influencia que dentro de él ejerce desde 1952 el movimiento obrero, acerca mucho más a Bolivia, para el sentido de estas notas, a Argentina y a Chile que a los países centroamericanos, por ejemplo, u otros países andinos” (Portantiero, 1984a, p. 172).

Ya Gramsci había señalado en uno de sus últimos trabajos redactados antes de su detención la situación particular, respecto de los países europeos de capitalismo avanzado, de una serie de países a los que llamó “Estados periféricos” (Italia, Polonia, España, Portugal) y en los que la articulación entre Estado y sociedad operaba a través de la presencia de un variadísimo estrato de clases intermedias “que quieren, y en cierta medida logran, llevar una política propia con ideologías que a menudo influyen sobre vastos estratos del proletariado, pero que tienen una particular sugestión sobre las masas campesinas” (Gramsci, 1977a)¹¹. En la distinción de “Oriente” y “Occidente” que Gramsci (1981a) instaura en los *Cuadernos*, es evidente que coloca a esta zona periférica dentro de la segunda. Desde el punto de vista de las formas diferenciadas de articulación de la sociedad con el Estado, la categoría o, más exactamente, la metáfora de “Occidente” es lo suficientemente amplia como para incluir en ella esa vasta área de países europeos de frontera y, por qué no, también aquellas sociedades latinoamericanas donde más avanzó el proceso de industrialización. Para estas sociedades, insiste Portantiero, el pensamiento de Gramsci demuestra ser de extrema potencialidad analítica:

Comparables por su tipo de desarrollo, diferenciables como formaciones históricas “irrepetibles”, estos países tienen aun en ese nivel rasgos comunes: esa América Latina no es “Oriente”, es claro, pero se acerca mucho al “Occidente” periférico y tardío. Más claramente aunque en las sociedades de ese segundo “Occidente” que se constituye en Europa a finales del siglo XIX, en América Latina son el Estado y la política quienes modelan la sociedad. Pero un Estado —y he aquí una de las determinaciones de la dependencia— que si bien trata de constituir la comunidad nacional no alcanza los grados de autonomía y soberanía de los modelos “bismarckianos” o “bonapartistas”. Todas las pujas políticas del siglo XIX son pujas entre grupos que desde el punto de vista económico se hallan escasamente

11. Segunda edición, modificada (Gramsci, 1981, p. 286): “En los Estados periféricos típicos del grupo, como Italia, Polonia, España y Portugal, las fuerzas estatales son menos eficientes”.

diferenciados y que aspiran al control del aparato del Estado para desarrollar desde él la economía y promover, con ello, una estructura de clases más compleja (Portantiero, 1984a, p. 127 y ss).

El proceso de construcción de los Estados latinoamericanos operó sobre este virtual vacío social, que en el caso de los países andinos y de población indígena se logró a costa de reproducir respecto de esta la relación colonizador-colonizado impuesta por los grandes imperios. Al amparo de la fuerza de los ejércitos –cuya casta militar junto al clero constituyen esas dos categorías de intelectuales tradicionales fosilizadas en la forma de la madre patria europea, según la caracterización que de ella hace Gramsci– se crean los Estados nacionales, y con estos, los espacios económicos favorables a la rápida penetración del capital extranjero. De tal modo se configura la pareja de los que habrán de ser los personajes principales de la vida social y política latinoamericana desde sus orígenes hasta épocas recientes.

2

¿No nos ofrece Gramsci (1981a) en algunas notas lamentablemente poco frecuentadas de sus *Cuadernos* una caracterización próxima a la aquí expuesta, pero que tiene el mérito de encarar más específicamente el problema desde la cuestión de los intelectuales? Ya en sus apuntes primeros de los años 1929 y 1930 incorpora el mundo de América del Sur y Central en la perspectiva de una reflexión sobre la formación de los intelectuales tradicionales y sobre la importancia decisiva de la cultura en la dinámica de la sociedad. Pero luego se sucederán algunas brevísimas aunque sagaces iluminaciones sobre la función de la casta religiosa, el problema indígena y las limitaciones de una clase dominante incapaz de pasar por esa fase necesaria de laicización de la sociedad y del gobierno que posibilitan la constitución de un Estado moderno. Como ha recordado recientemente Santarelli (1987), hay una nota de ese período inicial en la que al comentar un libro de Filippo Meda sobre estadistas católicos, exponentes todos ellos del conservadurismo clerical, considera

interesante detenerse en la biografía del dictador García Moreno para comprender algunos aspectos de las luchas ideológicas de Iberoamérica, “donde todavía se atraviesa un período de *Kulturkampf* primitivo”, o sea, donde el Estado moderno debe enfrentarse a un pasado clerical y feudal, según un esquema interpretativo que tiene reminiscencias de las tesis de la Tercera Internacional elaboradas años antes. Pero agrega algunos señalamientos de sumo interés:

Es interesante observar esta contradicción que existe en la América del Sur entre el mundo moderno, de las grandes ciudades comerciales de la costa, y el primitivismo del interior, contradicción que se prolonga por la existencia de grandes masas aborígenes por un lado y de inmigrados europeos del otro más difícilmente asimilables que en la América del Norte: el jesuitismo es un progreso en comparación con la idolatría, pero es un obstáculo para el desarrollo de la civilización moderna representada por las grandes ciudades costeras: sirve como medio de gobierno para mantener en el poder a las pequeñas oligarquías tradicionales, que por ello no luchan sino blanda y flojamente. La masonería y la Iglesia positivista son las ideologías y las religiones laicas de la pequeña burguesía urbana, a las cuales se adhiere en gran parte el sindicalismo anárquico que hace del cientificismo anticlerical su pasto intelectual (Gramsci, 1981a, p. 159, t. 1)¹².

Tal vez las limitaciones de la información con que contaba le impidieron desarrollar este tema del “jesuitismo” como ideología modernizante y como medio de gobierno, así como también el otro gran tema del “despertar a la vida política y nacional de las masas aborígenes” que le

12. En su introducción a un volumen de homenaje a Gramsci publicado en español en Italia, con motivo del simposio realizado en Santiago de Chile en mayo de 1987, el historiador italiano Enzo Santarelli hace una reseña detallada de los apuntes referidos a América Latina contenidos en los *Cuadernos*; advirtiendo la necesidad de insertarlos en el contexto de la problemática sobre la revolución pasiva, Santarelli encuentra en ellos, y con razón, “algunas deformaciones o simplificaciones propias de una tendencia a la comparación continental”, pero valoriza al mismo tiempo la hipótesis gramsciana de la presencia de un proceso en curso de *Kulturkampf*, como traducción del concepto de matriz europea de “reforma intelectual y moral”, a las condiciones propias de Latinoamérica. Véase Santarelli (1987, p. 12).

sugiere lo que por esos años estaba ocurriendo en el México de Obregón y Calles. Pero es en el *Cuaderno 12* redactado en 1932 donde incluye una reflexión más extensa y madura sobre el problema, como un caso particular de su reconstrucción histórica de la formación de los intelectuales tradicionales. Repite allí algunas de las consideraciones ya hechas y presenta más nítidamente la función del clero y del militarismo parasitario en países atravesados por una aguda lucha cultural:

En la América meridional y central la cuestión de los intelectuales me parece que debe examinarse tomando en cuenta estas condiciones fundamentales: tampoco en la América meridional y central existe una vasta categoría de intelectuales tradicionales, pero la cosa no se presenta en los mismos términos de los Estados Unidos. En efecto, encontramos en la base del desarrollo de estos países los cuadros de las civilizaciones española y portuguesa de los siglos XVI y XVII, caracterizados por la Contrarreforma y el militarismo parasitario. Las cristalizaciones resistentes todavía hoy en estos países son el clero y una casta militar, dos categorías de intelectuales tradicionales fosilizadas en la forma de la madre patria europea. La base es muy restringida y no ha desarrollado superestructuras complicadas: la mayor cantidad de intelectuales es de tipo rural y puesto que domina el latifundio, con extensas propiedades eclesiásticas, estos intelectuales están vinculados al clero y a los grandes propietarios. La composición nacional es muy desequilibrada incluso entre los blancos, pero se complica por las masas notables de indios que en algunos países constituyen la mayoría de la población. Puede decirse en general que en estas regiones americanas existe aún una situación de *Kulturkampf* y de proceso Dreyfus, o sea una situación en la que el elemento laico y burgués no ha alcanzado aún la fase de la subordinación a la política laica del Estado moderno de los intereses y de la influencia clerical y militarista. Así sucede que por oposición al jesuitismo tiene todavía mucha influencia la masonería y el tipo de organización cultural como la "Iglesia positivista". Los acontecimientos de estos últimos tiempos [noviembre de 1930], desde el *Kulturkampf*

de Calles en México a las insurrecciones militares-populares en la Argentina, en el Brasil, en el Perú, en Chile, en Bolivia, demuestran precisamente la exactitud de estas observaciones (Gramsci, 1981a, p. 365, t. 4)¹³.

Es notable la insistencia con que en los distintos textos Gramsci define la fase por la que atraviesa América Latina como una “situación de *Kulturkampf* y de proceso Dreyfus”. Se advierte aquí la tentativa de traducir en clave de la experiencia mexicana –como forma peculiar y sistemática de constitución de un bloque nacional-popular– la categoría de reforma intelectual y moral que ha introducido en su examen crítico del *Risorgimento* italiano y en sus formulaciones más generales de teoría política. La subordinación a la política laica del Estado moderno de todos los sectores sociales vinculados al antiguo régimen por intereses económicos y estratificaciones culturales suponía una lucha que requería una profunda transformación de las conciencias. En las condiciones particulares de las naciones latinoamericanas, ni las clases dominantes “podían vincularse a patrias europeas que tuvieran una gran función económica e histórica” ni los indígenas estaban en condiciones de dinamizar un proceso no obstante ejercer, aun pasivamente, una influencia sobre el Estado. La definición de la fase como de *Kulturkampf* –“la lucha de México contra el clericalismo ofrece un ejemplo de esta fase”, aclara en otro apunte– sugiere el implícito reconocimiento por parte de Gramsci de dos rasgos que caracterizaron el proceso de constitución de nuestros Estados nacionales: una autonomía considerable de la esfera ideológica y una evidente incapacidad de autoconstitución de la sociedad. Colocados en este plano de análisis,

13. Las referencias a América Latina en los *Cuadernos* se encuentran en las siguientes páginas de la edición en español que estamos citando: (Gramsci, 1981a, pp. 159, 216-217, 220, 299-300, t. 1); (Gramsci, 1981a, p. 18-20, 194, t. 2); (Gramsci, 1981a, p. 365, t. 4). Conviene recordar que en un apunte fechado en 1930 Gramsci exceptúa a la Argentina de esa fase necesaria de *Kulturkampf* que detecta en América. La nota, que se pregunta por los rasgos distintos de la supuesta “latinidad” de nuestras naciones, agrega una observación que conviene retener “la difusión de la cultura francesa está ligada a esta fase: se trata de la cultura masónica-iluminista, que ha dado lugar a las llamadas *Iglesias positivistas*, en las que participan también muchos obreros aunque se llamen anarcosindicalistas” (Gramsci, 1981a, p. 18-19, t. 2).

los grandes temas de la revolución pasiva, del bonapartismo y de la relación intelectuales-masa, que constituyen lo propio de la indagación gramsciana, tienen para nosotros una concreta resonancia empírica (Portantiero, 1981a, p. 125)¹⁴.

Ya hemos recordado el informe de Gramsci al Comité Central del PCI de agosto de 1926 en el que define a Italia como país de la “periferia” y analiza el desmedido peso que tienen las clases medias. Como producto de una composición demográfica que Gramsci califica de malsana, determinados estratos sociales no vinculados a las clases fundamentales encontraban allí un espacio favorable para desplegar un variado espectro de iniciativas políticas. Sobre este tema de la concepción del Estado según la productividad o función de las clases sociales retorna en los *Cuadernos* y escribe una serie de apuntes extremadamente sugerentes para un reexamen del proceso de formación de nuestros propios Estados nacionales y de la función que en él cumplieron los intelectuales.

Gramsci se plantea el problema de aquellas formas particulares de Estados nacidos sobre la base de un determinado modo de producción y para corresponder a los intereses de las clases productivas fundamentales, pero en los que la iniciativa de su formación no estuvo a cargo de aquellos sectores económicamente fundamentales en él, sino de grupos de un posible bloque dominante pero relacionados indirectamente con tales sectores. Cuando el impulso hacia el progreso no va estrechamente ligado a un desarrollo económico local, sino que es un reflejo del desarrollo internacional que *manda* a la periferia sus corrientes ideológicas, nacidas –recuerda Gramsci– sobre la base del desarrollo productivo de los países más avanzados, entonces la clase portadora de las nuevas ideas “es la clase de los intelectuales y la concepción del Estado cambia

14. El autor realiza aquí un examen cuidadoso del modelo propuesto por Gramsci para analizar el bonapartismo como ejemplo clásico de discontinuidad entre clases y movimiento y de la utilidad de su aplicación a casos como el de los movimientos políticos nacionalistas y populistas latinoamericanos. Luego de mostrar que, en opinión de Gramsci, el estudio de un movimiento de tipo “boulanguista” –o sea, de cesarismo regresivo según la conceptualización utilizada en los *Cuadernos*– no puede efectuarse de modo tal que lo presente como expresión inmediata de una clase, Portantiero agrega que el texto en el que Gramsci critica esta visión “economicista” de la dinámica social, “parece un retrato *ex profeso* de tanta lectura ‘clasista’ que se ha hecho (y se hace) en América Latina de los movimientos populistas” (Portantiero, 1981a, p. 125-126).

de aspecto. El Estado es concebido como una cosa en sí, como un absoluto racional”. Siendo el Estado la expresión de un mundo productivo, y siendo los intelectuales aquel estrato que se identifica más plenamente con la burocracia estatal, “es propio de la función de los intelectuales poner al Estado como un absoluto”. De tal modo es concebida como absoluta su función histórica y es racionalizada plenamente su existencia,

Este motivo es básico en el idealismo filosófico, y va ligado a la formación de los Estados modernos en Europa como “reacción-superación nacional” de la Revolución Francesa y del napoleonismo (revolución pasiva). [...] Cada vez que los intelectuales parecen “dirigir”, la concepción del Estado en sí reaparece con todo el cortejo “reaccionario” que de costumbre la acompaña (Gramsci, 1981a).

Las formaciones estatales se construyen en base a “sucesivas oleadas” producidas por una combinación de luchas sociales de clases y de guerras nacionales, con predominio de estas últimas. Gramsci caracteriza el período de la Restauración¹⁵ como el más rico e interesante desde este punto de vista, por cuanto es la forma política en la que las luchas sociales

[...] encuentran cuadros elásticos que permiten a la burguesía llegar al poder sin rupturas notables, sin el aparato terrorista francés. Las viejas clases son degradadas de “dirigentes” a “gubernativas”, pero no eliminadas y mucho menos suprimidas físicamente: de clases se convierten en “castas” con características psicológicas determinadas ya no con funciones predominantes. ¿Puede repetirse este “modelo” de la formación de los Estados modernos? (Gramsci, 1981a, p. 190, t. 1).

15. La introducción de las comillas para designar a la restauración en algunos de los apuntes sugiere que Gramsci usa el término en sentido metafórico, es decir para indicar “toda época compleja de grandes sacudimientos históricos”. Utilizada como metáfora, la designación de “período de la Restauración” admite extensiones a procesos que no tienen vinculación histórica con ese periodo considerado en sentido estricto. Pero su generalización tiene la virtud de permitirnos plantear el problema estrictamente teórico de “qué tipos de efectos se producen cuando cierto tipo de sujetos históricos actúan de un cierto modo, y cuáles otros se producen cuando se actúa de modo distinto. La definición de los tipos es entonces función de la teoría que se quiere verificar” (Pizzorno, 1978, p. 47). No se trata, por tanto, de una tesis historiográfica, sino más bien de un criterio teórico-político.

La respuesta a esta pregunta oscila desde su exclusión en 1930 (“por lo menos en cuanto a la amplitud y por lo que respecta a los grandes Estados”) hasta la aceptación condicionada de esta posibilidad en los apuntes de 1935: “¿Debe excluirse esto en sentido absoluto, o bien puede decirse que al menos en parte pueden darse evoluciones similares, bajo la forma de advenimiento de economías programáticas?” Pero toda la cuestión es para él de suma importancia, “porque el modelo francés-europeo creó una mentalidad”.

Vinculado a esta cuestión aparece el problema de los intelectuales y del papel que creyeron cumplir en todo este prolongado período de fermentación política y social incubado por la restauración. La expansión de la filosofía clásica alemana y, sobre la base de esta, del marxismo, es producto de un paralelismo de desarrollo –una “traducción” del lenguaje político al lenguaje especulativo en el sentido de Hegel que recupera Gramsci– entre dos dimensiones de la realidad: “lo que es ‘política’ para la clase productiva se convierte en ‘racionalidad’ para las clases intelectuales”. A partir de este fundamento histórico es posible explicar todo el idealismo filosófico moderno y hasta cierta tendencia degenerativa del marxismo que conduce a algunos de sus fieles a considerar como “superior la ‘racionalidad’ a la política, la abstracción ideológica a la concreción económica” (Gramsci, 1981a, p. 190, t. 1).

En una posterior reelaboración de estos apuntes, Gramsci perfila de manera más acabada un razonamiento que no quiere incurrir en abstractos esquemas sociológicos y que exige, por lo mismo, un cuidadoso y profundo reconocimiento histórico. Y dice:

Aunque sea cierto que para las clases productivas fundamentales (burguesía capitalista y proletariado moderno) el Estado no es concebible más que como forma concreta de un determinado mundo económico, de un determinado sistema de producción, *no se ha establecido que la relación de medio a fin sea fácilmente determinable y adopte el aspecto de un esquema simple y obvio a primera vista.* [...] En realidad, el impulso para la renovación puede ser dado por la combinación de fuerzas progresistas escasas e insuficientes de por sí (sin embargo de elevadísimo potencial porque representan el futuro de su país) con una situación

internacional favorable a su expansión y victoria. [...] Cuando el impulso del progreso no va estrechamente ligado a un vasto desarrollo económico local que es artificialmente limitado y reprimido, sino que es el reflejo del desarrollo internacional *que manda a la periferia sus corrientes ideológicas*, nacidas sobre la base del desarrollo productivo de los países más avanzados, entonces el grupo portador de las nuevas ideas no es el grupo económico, sino la capa de los intelectuales, y la concepción del Estado de la que se hace propaganda cambia de aspecto: este es concebido como una cosa en sí, como un absoluto racional. La cuestión puede ser planteada así: siendo el Estado la forma concreta de un mundo productivo y siendo los intelectuales el elemento social del que se extrae el personal gobernante, es propio del intelectual no anclado fuertemente en un poderoso grupo económico presentar al Estado como un absoluto: así es concebida como absoluta y preeminente la misma función de los intelectuales, es racionalizada abstractamente su existencia y su dignidad histórica (Gramsci, 1981a, p. 232-233, t. 4).

Rigurosamente anclado en una perspectiva analítica marxista, preocupado por establecer los nexos fundamentales entre estructura de las relaciones de clase y formaciones de la conciencia (economía, política y cultura), Gramsci ofrece, no obstante, una visión por completo alejada de la aplicación mecánica de un modelo de construcción estatal, que creó sí una mentalidad generalizada, pero que no se repitió luego en ninguna otra parte. Aparecen aquí los elementos sobre los que construye el concepto de “revolución pasiva” como revolución sin revolución, como criterio de elucidación, “en ausencia de otros elementos activos de modo dominante”, de “toda época compleja de sacudimientos históricos”. Los procedimientos analíticos a través de los cuales Gramsci llega a formular este concepto clave, y que podemos seguir en las sucesivas elaboraciones presentes en los *Cuadernos* (Gramsci, 1981a), nos permiten captar no solo su estilo de trabajo, sino también la relación que él establece entre paradigma interpretativo y ejemplificaciones históricas.

Los pasajes internos al razonamiento seguido por Gramsci, la cautela expositiva que privilegia hipótesis interpretativas respecto a

esquemas generalizantes, inducen a individualizar un procedimiento circular: de un fenómeno definido a un paradigma interpretativo más general, que a su vez debe ser verificado concretamente a la luz de específicas ejemplificaciones históricas. Este método de trabajo comporta una progresiva articulación de la misma hipótesis inicial. Si se supone que el caso ejemplar de *revolución pasiva* es aquel donde se da “una combinación de fuerzas progresivas escasas e insuficientes por sí mismas [...] con una situación internacional favorable a su expansión y victoria”, derivan de aquí algunas consecuencias relevantes. Así la compleja realidad política que encierra la “expresión metafórica” de Restauración no puede ser leída como puro proceso de conservación, desde el momento que detrás del aparente inmovilismo de una “envoltura política” ocurre en realidad una transformación molecular de las “relaciones sociales fundamentales” (Mangoni, 1987, p. 129-130).

Si como se ha señalado son evidentes las derivaciones de un análisis de este tipo para un nuevo examen de las interpretaciones del fascismo, también resultan claramente evidentes las consecuencias que ellas acarrearán cuando se aplican al cuestionamiento crítico de toda una literatura de impronta marxista sobre América Latina.

3

Ya hicimos mención al hecho de que el desarrollo de la sociología latinoamericana de las últimas décadas partió de la crítica de la teoría y de la práctica de una izquierda que hizo del modelo de la revolución democrática burguesa su matriz ideológica y su clave de interpretación de la realidad. La resultante fue un distanciamiento de graves consecuencias políticas entre política y cultura, que el althusserianismo en boga pretendió suturar en los años sesenta y setenta reduciendo la teoría a una ideología legitimadora de una práctica política muy definida. Se ha señalado con justeza la función desempeñada por las elaboraciones teóricas de Althusser y de sus discípulos en toda una generación latinoamericana que encontró en

ellas la base doctrinaria y política para una acción caracterizada por su extremo voluntarismo¹⁶. Es curioso observar el fenómeno solo en apariencia contradictorio de la fascinación ejercida por lo que pretendiendo ser toda una “revolución teórica” no era, en realidad, sino una reformulación bajo nuevos conceptos de las tesis fundamentales del marxismo-leninismo. El vanguardismo típico del discurso de izquierda encontraba en la aparente rigurosidad conceptual de Althusser una posibilidad de refundar su condición de portador de una verdad científica, y por lo tanto histórico-política, erosionada por la crisis del estalinismo y la emergencia de fenómenos revolucionarios fuera de la tradición comunista.

El althusserianismo cumplió en América Latina una función contradictoria, lo cual tal vez explica el hecho de que con extrema rapidez se convirtiera en una ideología hegemónica en la cultura de izquierda. En una época en que la crisis del estalinismo había opacado el interés por el marxismo teórico, Althusser le restituyó un prestigio intelectual acrecentado por la expansión del estructuralismo francés vinculado a las ideas de Marx por múltiples lazos. Pero al mismo tiempo consolidó en sus posiciones ideológicas a las nuevas vanguardias surgidas de la descomposición de los partidos comunistas. Fusionada con una lectura en clave catastrofista de ciertos elementos de las teorías dependentistas, permitía coronarla con una estrategia de transformación revolucionaria según el esquema de la propuesta de clase contra clase elaborada en los años veinte por la Tercera Internacional. La descomposición de las formaciones tradicionales de la izquierda tenía, a su vez, el efecto de acentuar la búsqueda de sustitutos en las organizaciones guerrilleras y terroristas urbanas depositarias de una tarea histórica incumplida. Nadie ignora el papel desempeñado por los escritos de Régis Debray en la formulación de una propuesta estratégica global revolucionaria que fusionaba elementos del “foquismo” de matriz guevariana-castrista con las ideas de Althusser. Y la combinación ejerció una fascinación tal que, aún después de la derrota de la violencia armada, los libros de Althusser siguieron difundiendo ampliamente en los ambientes académicos y de la izquierda militante.

16. Véanse, entre otros: Córdova (1987, p. 14); Portantiero (1982, pp. 324-325); Moulián (1983, pp. 9-10), este último texto en clave autobiográfica.

La difusión de Althusser tuvo, sin embargo, un resultado paradójico: puso de moda a Gramsci y preparó a un público lector para su conocimiento. No solo en México, como lo ha recordado Arnaldo Córdova, sino también en la Argentina y en Chile. Desaparecidas las viejas ediciones de Lautaro, hacia fines de los setenta quienes no leyeran en italiano solo podían saber de Gramsci de manera indirecta a través de la polémica contra él emprendida por Althusser en *Para leer El Capital* (Althusser; Balibar y otros 1969) –título con el que se tradujo al español su célebre *Pour Marx*, redactado en colaboración con algunos de sus discípulos. Para el filósofo francés, el historicismo de Gramsci no era verdaderamente marxista, sino tributario de la tradición idealista italiana.

Como podrá imaginarse, cuando Gramsci finalmente cayó en manos de los militantes de izquierda estaba irremediablemente precedido de una pésima fama, no solo de “croceano” e “historicista”, sino hasta de “reformista” ignorándose por supuesto el hecho de que muchos consideran a Gramsci uno de los “radicales” del movimiento comunista internacional de los años veinte (Córdova 1987, p. 14).

La consumación del althusserianismo dejó el espacio libre para la difusión de Gramsci. Refiriéndose al caso particular de México, Córdova señala que ya a mediados de los años setenta Gramsci comenzó a cobrar fuerza “en la medida en que todo el mundo se iba olvidando de Althusser”. Y este hecho tuvo una consecuencia importantísima en términos de un desplazamiento de la investigación hacia el terreno más concreto de la realidad nacional. Proliferan los

[...] estudios marxistas mexicanos sobre la realidad del país y su cada vez más difusa ligazón con la obra y el pensamiento de Gramsci. Sus grandes conceptos y preocupaciones (sociedad civil, sociedad política, hegemonía, bloque histórico, reforma moral e intelectual de la sociedad, el príncipe moderno, el mito popular de inspiración maquiaveliana, etc.) fueron convirtiéndose en referentes teóricos indispensables en el estudio de la nación mexicana y

de su historia. Mientras las modas intelectuales llegaban y se iban, una tras otra, incluida la del althusserismo, Gramsci permaneció en México (Córdova, 1987, p. 15).

En la redefinición de la historia del país y de la caracterización del papel de la Revolución Mexicana en la conformación del Estado moderno, el conocimiento de Gramsci ha desempeñado un papel si no decisivo por lo menos importante. En una reseña historiográfica sobre el pasado económico de México, John Womack Jr. (1978) establecía una comparación histórica que remitía a Gramsci. La diferencia cualitativa que la revolución había introducido en la historia económica del país había sido “desorganizar la resistencia popular al capitalismo”. Para encontrar un apoyo en la historia europea, el modelo a elegir no podrían ser en modo alguno las revoluciones francesa o soviética, “sino el *Risorgimento* italiano o la Revolución Española de 1868”. Frente al fracaso histórico de la burguesía mexicana para “cuajar” y erigirse como clase nacional, y su eventual necesidad del Estado para conducir reformas políticas y sociales desde arriba, “el maestro para estudiar estos asuntos es Gramsci, particularmente en sus notas sobre la historia italiana” (Womack Jr., 1978, pp. 7-8). El consejo de Womack fue recogido a punto tal que buena parte de la literatura especializada recurre a las elaboraciones teóricas y metodológicas que se despliegan en los *Cuadernos* (Gramsci, 1981a) para explicar la singularidad de un proceso de formación estatal, que combina de manera inédita esos dos grandes paradigmas oriental y occidental que contribuyó a formular Gramsci y que por caminos propios han reelaborado autores como Barrington Moore (1976); Hirschman (1973); Skocpol (1984) y en el campo más estricto del marxismo Perry Anderson (1979).

En un reciente libro en el que se comentan críticamente las interpretaciones sobre el Estado mexicano y la constitución del poder político, Montalvo recurre ampliamente al concepto de revolución pasiva y de Estado ampliado para mostrar las limitaciones en que incurrieron aquellas posiciones apegadas a los “abstractos esquemas sociológicos” que rechazaba Gramsci:

Las interpretaciones de la Revolución Mexicana realizadas a partir de la oposición entre feudalismo y capitalismo, y las que lo analizan como revolución democrático-burguesa, contraponiendo el porfiriato (entendido como dictadura pura), al régimen posrevolucionario (asimilado a la democracia y a la libertad), han encerrado el debate en torno al carácter de dicha revolución en esquemas que ella misma rebasa. [...] En muchos sentidos la Revolución Mexicana adquiere aspectos presentes tanto en las revoluciones de oriente como en las de occidente, y a la vez en las dos vías occidentales. No puede negarse que la Revolución Mexicana es, durante su primera etapa, una revolución jacobina, en la que participan con demandas radicales amplias masas sociales. Por otra parte también es, en buena medida, una revolución pasiva o desde arriba, cuando las élites dirigentes se apropian de ella y sustituyen las modificaciones radicales por las reformas. De esta manera liquidan a los reductos radicales que permanecieron activos después de finalizar el movimiento armado (Montalvo, 1985, pp. 21, 24-25)¹⁷.

Esta complejidad del proceso ya había sido entrevista por los dirigentes de la Internacional Comunista encargados del trabajo en América Latina cuando entablaron una violenta polémica al respecto en la conferencia de los partidos comunistas de la región en 1929. La categoría de revolución democrático-burguesa, que en las formulaciones de la Comintern era en realidad una traducción rusa de la experiencia europea del ciclo abierto por la Revolución Francesa de 1789, resultaba inadecuada para dar cuenta de la dinámica social mexicana. ¿Pero quién podía negarse a reconocer en esta ciertos rasgos característicos de la revolución en oriente? Montalvo recuerda el paralelismo con Rusia que sagazmente apuntó Octavio Paz y que por más alejado que parezca

[...] ilumina indirectamente las peculiaridades de la situación mexicana. Como en la Rusia de principios de siglo, el proyecto

17. Remitimos a la amplia reseña que incluye el autor de las distintas corrientes interpretativas de la Revolución Mexicana y de las características del Estado que a partir de esta se constituye.

histórico de los intelectuales mexicanos y, asimismo, el de los grupos dirigentes de la burguesía ilustrada, puede condensarse en la palabra modernización (industria, democracia, técnica, laicismo, etc.). Como en Rusia, ante la relativa debilidad de la burguesía nativa, el agente central de la modernización ha sido el Estado. Por último, como en Rusia, nuestro Estado es el heredero de un régimen patrimonial: el virreinato novohispano (Paz, 1979, p. 91; citado por Montalvo, 1985, p. 25)¹⁸.

Síntesis entre distintos tipos de procesos de cambio, el mexicano evidencia ser una solución intermedia entre Oriente y Occidente no tanto por las características de los hechos revolucionarios en sí como por la forma particular, inclasificable en los modelos existentes, en que se institucionaliza y conduce a la formación de un Estado ampliado en el sentido gramsciano; un Estado social prematuro, “sin industrias,

18. El paralelismo entre las situaciones rusa y latinoamericana desde la segunda mitad del siglo pasado ha sido ensayado por varios autores y ofrece muchos elementos de interés, para un estudio más fundado de las dificultades que encontraron para implantarse las grandes importaciones ideológicas europeas: el liberalismo, el pensamiento democrático y el marxismo. Indudablemente es Richard M. Morse quien ha planteado el problema de manera más clara y a nivel propositivo, abriendo un campo de problemas a explorar: “Se puede elaborar mucho más el contraste entre Rusia e Iberoamérica. En primer lugar, los rusos tenían el sentimiento de poseer una cultura nacional propia y no europea y una forma no europea de cristianismo, mientras que las fragmentadas naciones iberoamericanas no solo compartían la cultura y la religión de una parte ‘atrasada’ de Europa sino que después de la independencia durante una generación en muchos casos no pudieron establecer claramente sus límites geográficos. En segundo lugar, no hubo nada equivalente a la traumática occidentalización de Rusia por Pedro el Grande en la adición selectiva y dirigida de preceptos de la Ilustración a la cultura política ibérica que se inició en la época borbónica e impidió enfrentamientos tan dramáticos como los que se produjeron en Rusia entre occidentalizantes y eslavófilos, o entre burgueses y socialistas, o entre racionalistas y nihilistas. En tercer lugar, en Iberoamérica no existía el *narodnichestvo*, la fe en los campesinos y peones agrícolas que compartían en Rusia [los] *narodniki* religiosos (como Dostoievski, Tolstoi y los eslavófilos) o irreligiosos revolucionarios (como Herzen, Bakunin y los *narodniki* socialistas de la década del setenta). Mientras que la *intelligentsia* rusa se sentía culpable ante un pueblo que para ella representaba el núcleo de la nacionalidad, los pensadores iberoamericanos asumieron la misión histórica tutelar de ‘incorporar’ a grupos desposeídos de etnicidad distinta a una cultura occidental de definición algo incierta. El ‘problema’ de indios, afroamericanos y descamisados solo tendría formulaciones políticas vigorosas en el siglo XX. Por último, tal como Iberoamérica carecía de la tradición ‘socialista’ que invocaban los *narodniki* rusos, también su cultura política carecía del elemento autocrático y embrionariamente totalitario que en el caso ruso pudo conformar en la década del ochenta las aspiraciones socialistas para producir –fatalmente, según parece visto desde la perspectiva de hoy– el desenlace de 1917” (Morse, 1982, pp. 129-130). Con relación a este tema y la “producción” de un marxismo latinoamericano por parte de Mariátegui véanse Aricó (1985, pp. 72-91); Faletto (1985, pp. 61-71).

con pies de barro, pasto y pezuña” como decía Alberto Methol Ferré (s.d.) para referirse al Uruguay batllista. Y la “solución” mexicana nos vuelve a remitir a la eterna querrela clasificatoria y a la provisoriedad de todo juicio que sobre la base de aquellos dos grandes paradigmas de Oriente y Occidente pretenda incluir, y *desde allí explicar*, procesos diferenciados.

Es indudable que por muchas razones no podemos considerar como “orientales” a las naciones latinoamericanas. Como recordaba Debray, nos lo impide una serie de determinaciones que él enunciaba del siguiente modo:

Un siglo y medio de independencia política, conquistada por las armas [y este es un elemento de fundamental importancia porque toda identidad necesita de una “imagen fundamental anclada en el fondo de su historia anterior”, dice Debray un poco antes]; la presencia constante o intermitente de los movimientos nacional-democráticos (que representan precisamente la alianza de la burguesía con las masas populares agrarias) durante todo este período; el alto grado de organización institucional, ideológica o política de numerosas burguesías latinoamericanas (la chilena, por ejemplo, o aun, en un estilo más tradicional, la colombiana). El carácter netamente –y desde largo tiempo atrás– capitalista del desarrollo económico, el nivel social y cultural medio [...] (Debray, 1975, p. 45).

Independientemente de las precisiones o correcciones que nos merezcan cada una de estas determinaciones, es evidente que todas ellas apuntan al reconocimiento del hecho de que toda la aventura de América se perfila como la expresión y prolongación de ese gigantesco proyecto de modernización que se abre en Europa con las guerras religiosas. A su vez, la conquista violenta de la independencia política profundizó aceleradamente un proceso de occidentalización de las formas políticas, económicas y sociales bajo las que se produjo la construcción de los Estados nacionales. Y sin embargo, las anomalías del proyecto nos remiten a determinaciones que resultan oscuras en la teoría y duramente resistentes en la práctica. Más allá de las explicaciones de tipo estructural o

económico (y las teorías del subdesarrollo o de la dependencia, de innegable raíz marxista, apelan preferentemente a ellas) está el hecho cierto de un proceso de occidentalización cuyo impulso no estaba vinculado estrechamente a un desarrollo económico local, sino que era un reflejo del desarrollo internacional que, como dice Gramsci (s.d.), “manda a la periferia sus corrientes ideológicas”. En estas condiciones, es lógico que sea el Estado quien produzca y organice el desarrollo de una sociedad capitalista a partir de las débiles y gelatinosas clases protomodernas existentes y de un escaso mercado restringido en su mayor parte a las ciudades costeras. Se entiende además que la imposición de una forma organizativa desde la cúspide, revestida de la racionalidad legitimante de una burocracia (intelectuales) cuya función es precisamente la de “poner el Estado como un absoluto”, haya encontrado la resistencia y la oposición de los movimientos populares. El iluminismo proyectivo de las élites modernizadoras debió enfrentarse a las continuas manifestaciones, por lo general locales y espontáneas, de un anticapitalismo permeado por una fuerte identificación con formas tradicionales de socialización y elementos de una cultura de contrarreforma¹⁹.

El resultado fue un proceso que, en general, se distingue por aquellos rasgos incluidos en el concepto de revolución pasiva, como fórmula que expresa la ausencia aun alveolar de una presencia autónoma de las masas populares, por una parte, y por la otra, que el desarrollo “se ha verificado como reacción de las clases dominantes al subversivismo esporádico, elemental, inorgánico de las masas populares”, a través de “restauraciones que han acogido una cierta parte de las exigencias de abajo, por tanto ‘restauraciones progresistas’ o ‘revoluciones-restauraciones’ o incluso ‘revoluciones pasivas’” (Gramsci, 1981a, p. 205, t. 4). Indudablemente, la adopción de Gramsci por el pensamiento social latinoamericano está vinculada al hecho de que las peculiaridades nacionales de los países de nuestra región encuentran en sus sugerencias teóricas, en sus conceptos fundamentales y en su método de indagación la

19. Sobre la voluntad “proyectiva” de las élites occidentalizantes no puede dejar de consultarse el deslumbrante análisis que hace Tulio Halperín Donghi (1980). Pero sobre este tema la bibliografía es abundantísima.

posibilidad de ser universalizados en un criterio de interpretación más general, que incluya la singularidad latinoamericana en una tipología más acorde con la realidad de las formaciones estatales.

En una de sus notas Gramsci se pregunta por las condiciones de “universalidad” de un principio teórico. Su respuesta insiste en la necesidad de que él aparezca como una expresión originaria de la realidad concreta a la que se lo incorpora; no puede ser por tanto el punto de partida de la investigación, sino su punto de conclusión, y para este caso bien vale la pena recordar la diferencia que Marx establecía entre método de investigación y método de exposición. Respecto a este problema metodológico debe siempre regir el principio de que “las ideas no nacen de otras ideas, que las filosofías no son generadas por otras filosofías, sino que son expresión siempre renovada del desarrollo histórico real. La unidad de la historia, lo que los idealistas llaman unidad del espíritu, no es un supuesto sino una continua realización progresiva. Igualdad de realidad efectiva determina identidad de pensamiento y no viceversa” (Gramsci, 1977b). En este principio metodológico establecido por Gramsci en una de sus notas de *Pasado y Presente* se han basado investigadores que reconociendo la importancia que tiene en su reflexión la categoría de “revolución pasiva” han tratado de aplicarla a casos nacionales concretos como los de México, Brasil, la Argentina o Bolivia²⁰.

Se han señalado las limitaciones de categorías usuales a la tradición marxista-leninista como la de “revolución democrático-burguesa” o de “liberación nacional” según el modelo jacobino. El supuesto implícito en ellas es que de no producirse tal revolución no hay posibilidad alguna de

20. Además de las obras sobre Gramsci escritas en América Latina, y que son ya numerosas, hay que mencionar el libro de Dora Kanoussi y Javier Mena (1985) dedicado específicamente al concepto gramsciano. En cuanto a los textos que analizan aspectos de la historia de las naciones latinoamericanas a la luz de la categoría gramsciana de “revolución pasiva” suman una cantidad tal, que desbordan la posibilidad de enumerarlos en una nota que solo se propone indicar algunas perspectivas de análisis. Señalo algunos a los que tuve acceso y que aún no he citado: Ansaldi (s.d.); Nogueira (1984); Werneck Vianna (1976); Zabaleta Mercado (1986); Coutinho (1985, p. 35-55), que fue publicado en español por la revista mexicana *Cuadernos políticos* y con algunos cortes en *La Ciudad Futura* (Coutinho, 1987); los artículos de: Portantiero (1987); Calderón (1987); Aricó (1987); Ansaldi (1987) y Coutinho (1987) publicados en el Suplemento “Gramsci en América Latina” de *La Ciudad Futura*.

que en un país *dependiente* pueda darse un desarrollo capitalista completo. En realidad, el condicionante previo de país “dependiente” convertía de hecho el razonamiento en tautológico. Puesto que si una determinada posibilidad es excluida al comienzo de una prueba lógica, resulta por completo natural que desaparezca al final. A partir de estas visiones ideológicas de la realidad se potenciaba, evidentemente, una perspectiva neopopulista del derrumbe por imposibilidad del capitalismo que cegaba la capacidad de observar lo que estaba cambiando, las metamorfosis concretas del capitalismo realmente existente. El caso del Brasil, como lo recuerda Coutinho, desmiente esta tradición en cuanto muestra que puede darse una modernización capitalista sin que el latifundio precapitalista y la dependencia respecto del imperialismo sean obstáculos insalvables.

Por una parte, de manera gradual y “desde arriba”, la gran propiedad latifundista se ha transformado en una gran empresa agraria capitalista; por la otra, con la internacionalización del mercado interno, la participación del capital extranjero ha contribuido a reforzar la conversión del Brasil en un país industrial moderno, con un alto índice de urbanización y una estructura social compleja [...]. La transformación capitalista se ha producido gracias al acuerdo entre los estratos de las clases económicamente dominantes, con exclusión de las fuerzas populares y la utilización permanente de los aparatos represivos y de intervención económica del Estado. En este sentido, todas las opciones concretas que debía tomar Brasil, directa o indirectamente vinculadas a la transición al capitalismo (desde la independencia política hasta el golpe de 1964, pasando por la proclamación de la república y la revolución de 1930), encontraron una solución “desde arriba”, o sea elitista y antipopular (Coutinho, 1987, p. 15).

Aunque Coutinho tiende a pensar que la noción leninista de “vía prusiana” está en condiciones de constituir una clave interpretativa para este proceso de transformación desde arriba, no deja de subrayar sin embargo que los

[...] intentos recientes de aplicar al Brasil el concepto de “vía prusiana” se integran casi siempre con la noción gramsciana de “revolución pasiva”. En la medida en que este concepto, así como los demás conceptos gramscianos, *remarca fuertemente el momento superestructural, sobre todo el momento político, superando así las tendencias economicistas* ha resultado de inestimable utilidad para contribuir a detectar y analizar la vía brasileña al capitalismo, una vía en la que el Estado ha desempeñado a menudo el papel de protagonista principal (Coutinho, 1985/1987, p. 39)²¹.

De tal modo, y la ejemplificación que ofrece Coutinho es convincente, el concepto de revolución pasiva muestra ser un valioso criterio de interpretación no solo de la evolución histórica del Brasil, sino también de todo el proceso de transición del país a la modernidad capitalista. De las características de esta evolución se derivan algunas consecuencias,

21. El autor incluye a pie de página los nombres de algunos especialistas que en los últimos años analizaron aspectos de la historia del Brasil a la luz de la categoría de “vía prusiana”. Todos ellos, excepto uno, integran dicha categoría con la gramsciana de “revolución pasiva”. Según Coutinho, esta integración no ha ocurrido por “casualidad”, sino por la convicción de que la primera resultaba insuficiente para entender “plenamente” una realidad que requería de la “integración” de la segunda para poder ser afeerrada. Tengo la impresión de que esta forma de plantear el problema aplasta la potencialidad analítica de la categoría gramsciana al reducirla a una suerte de coronamiento *superestructural* de un modelo factible de ser aplicado a ciertas realidades latinoamericanas. Existe ya una amplia bibliografía dedicada a señalar los errores metodológicos y de concepción teórica implícitos en un esquema interpretativo que enfatizó desmedidamente el grado de desarrollo capitalista en el campo ruso y que tuvo peligrosas consecuencias políticas tanto antes como después de la Revolución de Octubre. Para el caso de América Latina, la utilización de la categoría leniniana suponía la aceptación del modo de producción como elemento central y organizador del análisis y la idea de transición al capitalismo como estructurante de la interpretación histórica de los países. Desde esta perspectiva, la realidad latinoamericana era en definitiva asimilada a una realidad “clásica”. En contra de esta posición, que sigue contando aún hoy con fuerte predicamento entre los historiadores marxistas, han surgido otras que intentan demostrar que la utilización indiscriminada de la categoría de “vía prusiana” para explicar la evolución de la agricultura en América Latina obstaculizó la posibilidad de hacer *historia* de este problema, es decir, de reconstruir el funcionamiento normal de las estructuras agrarias y a partir de esto ofrecer un marco teórico y metodológico más adherente a la realidad de las formaciones sociales decimonónicas. Véase, al respecto, entre otros, el reciente trabajo de Bellingeri y Montalvo (1982, pp. 15-29).

Así planteadas las cosas, y admitiendo que las aventuras y las desventajas de la categoría de “vía prusiana” en América Latina resultan de la indebida aplicación de esquemas abstractos a una realidad no clásica, se ponen claramente en evidencia las virtudes de una categoría como la de revolución pasiva, que supone un previo reconocimiento del terreno nacional, es decir, un examen exhaustivo y problematizador de realidades nacionales específicas. Un examen, por lo demás, que como el mismo Coutinho (1986, p. 169) indica, “está ya haciéndose, y que, en sus mejores resultados, no ha sido ajeno a la inspiración y al estímulo de Antonio Gramsci”.

que a su vez reactúan consolidando una dinámica en la que han predominado las formas dictatoriales de dominio a expensas de las formas hegemónicas y en las que el transformismo constituye una práctica política habitual de las clases dominantes. A la luz de estas categorizaciones gramscianas es posible encarar de manera crítica la problemática del populismo en la forma específica nacional que tuvo en el Brasil, aunque también en las formas históricamente diferenciadas que tuvo en América Latina este fenómeno tan difícil de aferrar conceptualmente.

4

Ya hacia fines de los sesenta Pizzorno (1978) advirtió sagazmente la asincronía entre el debate político-intelectual italiano, y más en general europeo, y el que se daba en América Latina. En el *Postscriptum* al texto de su comunicación al coloquio de Cagliari, y haciendo de algún modo suyas las conclusiones del debate provocado por la aparición del libro de Asor Rosa (1973), *Scrittori e popolo*, reconoció que el problema de la hipótesis nacional-popular estaba clausurado políticamente en Italia. Más aun, coincidió plenamente con el juicio negativo sobre los efectos del gramscismo en la política y en la cultura de la izquierda de los años cincuenta, pero no dejaba de preguntarse si en Gramsci no había otra cosa que la utilizada en los años cincuenta. Aunque el concepto de “nacional-popular” hubiera sido probablemente dañoso como línea política de la izquierda italiana de la segunda posguerra²² cabía la pregunta de si era un

22. Pero el debate de fines de los sesenta ¿no se fundaba en la hipótesis teórica de una inagotable capacidad expansiva de la racionalización capitalista que los hechos han desmentido? De hacerse en el presente, un debate como el provocado por el libro de Asor Rosa (1973) recorrería indudablemente otros carriles. Asistimos a un redescubrimiento de la nación en el debate cultural europeo de los últimos años, que está vinculado, como no podía ser de otro modo, a los umbrales críticos en que ha colocado a los pueblos la expansión planetaria del modelo americano –del “americanismo” diría Gramsci. Si es verdad que el fenómeno central de las sociedades de posguerra está representado hoy por la crisis del principio tradicional de autoridad, no es posible dejar de lado al analizar este fenómeno el papel cumplido por la “progresiva desnacionalización de las fuentes antropológico-culturales”, o dicho de otro modo, por la cancelación del pasado que provocan la generalización planetaria de la tecnología y la expansión inaudita de los medios de comunicación de masas. Sería difícil negar que en el presente “la crisis irrefrenable de los patrimonios culturales recibidos –si no producida, ciertamente acelerada al extremo por

concepto útil para comprender cierta fase de los movimientos de masas en los países periféricos o en vías de desarrollo. “No por nada este concepto es utilizado tan profusamente en América Latina para describir un tipo de movimientos políticos dentro del cual podemos comprender

los *mass-media*— se manifiesta del modo más evidente en la relación cada vez más tenue, deshilachada y el final inconsistente, que todas las civilizaciones y los pueblos de la tierra tienen hoy con el propio pasado [...]. De esta cabal ‘muerte del pasado’, de este empobrecimiento de la herencia vital de la tradición, dan prueba en las cuatro últimas décadas sobre todo las sociedades occidentales” (Della Loggia, 1982, p. 410; citado por Accame, 1983, p. 163).

Frente a los procesos de corporativización y de feudalización de las sociedades que derivan de la naturaleza propia de la planetarización capitalista, el redescubrimiento del tema de la nación, lejos de ser un anacronismo expresa la necesidad de las comunidades de afrontar, a través de la reconquista de un sentido, un futuro cargado de interrogantes e incertidumbres. No es por azar, en consecuencia, que sea este un tema que preocupe siempre más a la izquierda socialista. Puesto que si en épocas pasadas la afirmación de una síntesis nacional contra los residuos de la fragmentación feudal fue una tarea propia de las monarquías nacionales y después de la burguesía, la tarea de defender la colectividad contra una reedición moderna de la feudalización del mundo no puede corresponder a otras fuerzas que a aquellas que apuntan a desarmar, revertir o transformar este mecanismo de planetarización. “En su lógica posmoderna —anota Accame— la revalorización de la idea nacional se convierte en fundamento esencial de cualquier programa serio de reforma de las instituciones democráticas en sentido dinámico y eficientista. Cualquier nueva implantación de ingeniería institucional y política que se intente introducir para mejorar la tasa de gobernabilidad del sistema sería un mecanismo sin alma si no estuviera en condiciones de referirse a una colectividad que se ha vuelto consciente de los valores, del patrimonio histórico-cultural, de la misma transmisión genética a través de la cual los hombres son llamados a obrar en común y a construir un mañana no estrechamente limitado a la perspectiva de cada individuo o de grupos de presión intermedios” (Accame, 1983, p. 166).

Una izquierda socialista que aspire a colocarse a la altura de los problemas del presente, no puede ni debe reexaminar la categoría de nación con la mirada vuelta hacia el pasado, pues sería esta una forma de recaer en una visión organicista y totalizante que, en realidad, es ajena a su patrimonio de ideas. ¿No es la inercia de la tradición la que empuja a las masas a la pasividad, al plegamiento molecular, a la inevitabilidad de lo dado? Reconstruir el concepto de nación exige, por lo tanto, descomponer una tradición sabiendo que esta tarea es posible porque la propia tradición es heterodoxa y contradictoria en sus componentes y, como nos lo recordó Mariátegui, “se caracteriza precisamente por su resistencia a dejarse aprehender en una fórmula hermética”. La tradición tiene siempre un aspecto ideal, fecundo como fermento o impulso de progreso o superación, y un aspecto empírico que la refleja sin contenerla esencialmente. La tarea de los socialistas, en consecuencia, no puede ser negarla sino refundarla, encarnando la voluntad de la sociedad de “vivir renovándose y superándose incesantemente”. Esta es la posición que sustenta el autor de los *7 Ensayos* (Mariátegui, 1984) en un artículo que siempre es útil recordar: “Heterodoxia de la tradición”. La conclusión que de aquí extrae permite despejar el equívoco que el pensamiento de derecha proyecta sobre la izquierda, cuando la acusa de renegar o repudiar en bloque a la tradición: “Los verdaderos revolucionarios no proceden nunca como si la historia empezara con ellos. Saben que representan fuerzas históricas, cuya realidad no les permite complacerse con la ultraísta ilusión verbal de inaugurar todas las cosas. [...] No existe, pues, un conflicto real entre el revolucionario y la tradición, sino para los que conciben la tradición como un museo o una momia. El conflicto es efectivo solo con el tradicionalismo. Los revolucionarios encarnan la voluntad de la sociedad de no petrificarse en un estadio, de no inmovilizarse en una actitud.

A veces la sociedad pierde esta voluntad creadora paralizada por una sensación de acabamiento o desencanto. Pero entonces se constata, inexorablemente, su envejecimiento y su decadencia” (Mariátegui, 1984, p. 117, 119). Pero sobre el tema véase también el artículo que le sigue, “La tradición nacional” (Mariátegui, 1984, pp. 121-123).

–con todas sus variaciones específicas– el peronismo, el varguismo, el aprismo y otros” (Pizzorno, 1978, pp. 62-63).

Se ha señalado y con razón que la categoría de nacional-popular tiene un papel central en el pensamiento de Gramsci en la medida que remite al problema general de las relaciones entre intelectuales y pueblo y de sus consecuencias en términos de la constitución de la nación y de la transformación socialista. Se relaciona con el examen que efectúa de la evolución histórica italiana y la ausencia de una profunda revolución popular capaz de superar, a través de la formación de una voluntad nacional, un distanciamiento secular entre élites y pueblo-nación. Si la formación del Estado moderno en Italia fue el resultado de un proceso de revolución pasiva es porque la subversión esporádica, elemental, desorganizada de las masas populares, que ha obligado a las clases dominantes a asumir en parte sus exigencias, no encontró en las clases subalternas un cauce organizativo en condiciones de impulsar una iniciativa popular unitaria. Y la ausencia de un movimiento político y social que cumpliera esta finalidad se vincula esencialmente, según el análisis de Gramsci, a la función cosmopolita desempeñada por los intelectuales italianos, “que están alejados del pueblo, es decir de la nación, y que en cambio se encuentran ligados a una tradición de casta que nunca ha sido rota por un fuerte movimiento político nacional-popular desde abajo”. Se entiende así por qué en la conceptualización gramsciana, el rechazo de la revolución pasiva como “programa” supone una exploración de signo contrario: un cuidadoso reconocimiento de carácter nacional que permita determinar la existencia presente o futura de “una antítesis vigorosa y que ponga en acción todas sus posibilidades de explicación intransigentemente” (Gramsci, 1975b, p. 1.827). Desde este punto de vista se puede afirmar que el problema de Gramsci, a diferencia de otros marxistas, fue en definitiva encontrar una teoría que desde un comienzo pudiera vincularse en la sociedad civil a las fuerzas capaces de llevarla a su realización. Lo cual explica que sea siempre una misma preocupación la que vincule todas sus reflexiones y que él haya sido el único en considerarla como el punto de arranque de la teoría política marxista: ¿Cuándo puede decirse que existen las condiciones para que pueda suscitarse y desarrollarse una voluntad colectiva nacional-popular?

Ya en un artículo de 1917, Gramsci recuerda a Kipling (1894/2014), quien en uno de los relatos del *Libro de la selva* cuenta cómo a una orden de la reina Victoria todo el complejo aparato administrativo y militar inglés en la India se mueve al unísono. Frente a un hindú que se maravilla de esta perfección organizativa, el inglés le responde: “Porque ustedes no saben hacer otro tanto, son nuestros súbditos”. Desde ese momento en adelante, el hilo rojo que recorrerá todo el pensamiento de Gramsci será una sola y misma preocupación: cómo lograr una organización del mundo popular subalterno que esté en condiciones de estructurar, no sobre la base de la fuerza, sino sobre el consenso, una voluntad nacional-popular capaz de enfrentarse con éxito a la hegemonía de las clases dominantes. La respuesta a esta pregunta lo habrá de conducir a un sorprendente –e inédito en el marxismo– trabajo de reconocimiento de los diferentes estratos de la historia y de la sociedad italiana, comenzando por el de las clases subalternas, para el que su formación de filólogo y su condición de sardo fueron tal vez elementos invaluable para que pudiera remontarse luego hasta el análisis de las formas modernas del Estado.

El realismo esencialmente cultural de Gramsci tenía la virtud, frente a una concepción de la acción transformadora que exageraba las dimensiones economicistas y a la vez hiperpoliticistas de colocar el problema de la nación como el campo necesariamente obligado del proyecto hegemónico. De la nación entendida en su significado más amplio: nación como

[...] historia, cultura, psicología, estratificaciones seculares de capas, tradiciones intelectual, moral y religiosa, hábitos, costumbres, lenguaje, formas literarias y civiles; nación como un conjunto inseparable de componentes dentro de los cuales las fuerzas portantes de la sociedad moderna, el capital y el trabajo, se mueven buscando de dominarlo y hacerlo propio, porque sin el dominio sobre este conjunto –que es, por lo demás, la historia– no se remonta de la pura presencia económica a una verdadera hegemonía y a una plena función política de gobierno (Rosa, 1973, pp. 546-547)²³.

23. Aunque sobre el tema conviene leer íntegramente las dos últimas notas del trabajo que citamos (de

¿Quién podría negar la estrecha vinculación de esta perspectiva de análisis con la situación de América Latina? Ni una clase dominante autónoma, ni un Estado fuerte en condiciones de asumir con la plenitud de sus atributos la constitución nacional. Esta fue, pero aún no ha dejado de ser, la condición general de los países latinoamericanos –con todas sus diferencias específicas– a los que más de siglo y medio de vida independiente no les ha permitido conquistar su estabilidad política, la normalización de su vida económica, el enraizamiento profundo en la conciencia popular de sus instituciones representativas, la moralización de sus costumbres civiles, la democratización de su espíritu público. El destino de estos pueblos, su plena realización como comunidad nacional, continúa siendo como cuando nacieron, un proyecto por realizar; una esperanza instalada en un horizonte cada vez más incierto frente a un pasado que parece condenarlos a la inestabilidad. Pero estando así las cosas y eclipsada la confianza en una solución que se demostró ilusoria, porque pretendió resolver en la cúspide lo que la sociedad no estuvo en condiciones de crear, es lógico que las miradas de quienes se interrogaban por las razones de una derrota se volvieran sobre aquel que cincuenta años antes arrancó de las mismas preguntas.

La crisis del compromiso populista no dio lugar a la esperada expansión de movimientos revolucionarios en América Latina sino a una cascada de golpes de Estado que imponen en los países de mayor gravitación del continente una experiencia de nuevo tipo signada por una violencia sistemática al servicio de un orden programáticamente autoritario y excluyente. La destrucción violenta de un tejido cultural históricamente constituido provocó una modificación sustancial de las condiciones del trabajo intelectual y una suerte de continentalización de la *intelligentsia* que tuvo consecuencias notables sobre el debate político-intelectual en América del Sur. Como apunta Lechner en una inteligente reconstrucción de los cambios producidos en el campo intelectual de la región, la dramática alteración de la vida cotidiana que los golpes portaron consigo y el exilio interior o exterior en que fue colocada la intelectualidad de izquierda o aun democrática tuvieron un efecto corrosivo de las viejas

Rosa, 1973, pp. 545-588).

certidumbres y una actitud de apertura intelectual que posibilitó una “nueva densidad del debate basada en un mayor contacto interregional, una mayor disciplina académica y una mayor responsabilidad política”. Los golpes militares desmitificaron el espejismo revolucionario e hicieron estallar ese marxismo dogmatizado de los sesenta. “De un modo cruel y muchas veces traumático acontece una ‘crisis de paradigma’ con un efecto benéfico empero: la ampliación del horizonte cultural y la confrontación con obras antes desdeñadas o ignoradas” (Lechner, 1986, pp. 33-35)²⁴.

Estas son las condiciones materiales y espirituales que ayudan a explicar la recepción masiva de Gramsci que se produce desde mediados de los setenta y que no ha dejado de incrementarse no obstante la introducción de otras lecturas. Precisamente, la crisis de paradigma posibilita ciertos fenómenos de eclecticismo en los que Gramsci va de la mano de otros pensadores como Weber o Foucault y forma parte de combinaciones sincréticas en las que cualquier pretensión de “gramscismo” queda invalidada. No obstante todo aquello de sumisión a la moda que estas operaciones intelectuales arrastran consigo, no deja de ser un fenómeno beneficioso que se abandone la exégesis o las tentativas de aplicar una teoría preconstituida y se busque, a través de elementos teóricos que provienen de distintas matrices, dar cuenta de realidades nacionales diferenciadas. Porque fue solo a partir del reconocimiento de la complejidad irreductible de esas realidades como pudo crearse un terreno propicio para la difusión de una perspectiva marxista que tenía la virtud de colocar el análisis diferenciado de los procesos y el reconocimiento del terreno nacional como el punto de arranque de sus elaboraciones teóricas y políticas.

El resultado ha sido un cambio radical en la funcionalidad del marxismo y, más en particular, del uso que se hace de Marx en el debate intelectual. Y hasta podría hablarse de un proceso de verdadera secularización de una concepción que entre nosotros fue apropiada como un

24. Sobre el mismo tema del descubrimiento de la democracia y la ampliación del pensamiento de la izquierda véase el exhaustivo análisis que hace Barros (1986, pp. 27-60), y la extensa bibliografía que el autor comenta.

referente ideal con la solidez de un dogma incontrovertible. Si en los años sesenta el pensamiento de Gramsci aparecía en realidad como un “corrector” del discurso leninista, hoy podríamos afirmar que entra todo entero en un marxismo en reformulación, en el que están fuertemente cuestionados sus elementos religiosos. Las ideas de Gramsci forman parte de una propuesta más general de renovación de la cultura política de la izquierda socialista, que aspira a restituirle su capacidad perdida de dar cuenta de fenómenos reales de la sociedad y que arranque, por lo tanto, de las experiencias, tradiciones y luchas concretas de una pluralidad de sujetos para los cuales tienen una significación concreta los ideales de libertad y de igualdad que defiende el socialismo. Desde esta perspectiva, que concibe al socialismo como un movimiento interno al proceso mismo de constitución de los sujetos políticos y que pugna por llevar a la práctica los valores de autonomía y de autoconstitución que lo definen como corriente ideal, el marxismo puede seguir cumpliendo una función propulsiva en la medida que esté en condiciones de poner permanentemente a prueba sus hipótesis fundamentales. Esta convicción es la que lleva a algunos a caracterizar de “posmarxista” la forma particular en la que su instrumental analítico y sus elementos teóricos son utilizados en los debates intelectuales en América del Sur, a diferencia, tal vez, de lo que ocurre en México y en América Central.

Las críticas de Laclau y Nun contra el reduccionismo, o los análisis históricos sobre el denominado “desencuentro entre América Latina y Marx” y los avatares del “marxismo latinoamericano”, son una especie de ajuste de cuentas con los “marxismos” y simultáneamente intentos de actualizar esa tradición como *punto de partida* para pensar la transformación democrática de la sociedad Lechner (1986, p. 34)²⁵.

Y no deja de ser lamentable que todos estos esfuerzos por renovar un patrimonio ideal, que en su utilización ideológica y política dejó de tener capacidad proyectiva, hayan quedado reducidos al ámbito intelectual sin

25. El autor se refiere aquí a los siguientes textos: Laclau (1978); Nun (1983); Aricó (1978, 1980); Portantiero (1982b); Moulián (1983); Franco (1981).

encontrar el suficiente eco en los partidos de izquierda. Porque si aun en tales organizaciones la crítica de las experiencias históricas del socialismo real, y el cuestionamiento de las pretensiones de recomposición organicista desde la cúspide de un partido, las ha llevado a plantearse problemas para los cuales tenían respuestas meramente ideológicas – el de la democracia política, por ejemplo–, sigue siendo una limitación grave de su accionar político una visión puramente instrumentalista del Estado y de su relación con la sociedad. Visión, claro está, que sigue encontrando en el reduccionismo marxista su fuente ideológica de sustentación. La pretensión de mantener unidos democracia y socialismo supone en la práctica política la lucha por construir un orden social y político en el que la conflictualidad permanente de la sociedad encuentre formas de resolución que favorezcan su democratización sin generar su ingobernabilidad. La tarea inmediata, entonces, no puede ser otra que

[...] el desarrollo de formas alternativas de cultura, organización y lucha que pongan en entredicho las normas y las jerarquías institucionalizadas y, por consiguiente, contribuyan a la formación de unos sujetos populares dotados de la autonomía y voluntad para participar plenamente en la vida pública (Barros, 1986, p. 52)²⁶.

Y sin embargo, una izquierda moderna que se rehúse al uso acrítico de la idea y de la propuesta de participación como un talismán que cura todos los males, no puede dejar de plantearse el problema de que siendo la democratización desde abajo una forma eficaz de actividad popular es *o puede ser* una amenaza presente o potencial para la estabilidad de las instituciones democráticas si no se incluye en alguna forma de voluntad colectiva. Alguien dijo que la crisis de la filosofía de la historia –y que involucra, sería impropio negarlo, la perspectiva marxista– muestra que detrás del déficit de consenso activo que hoy preocupa a la democracia

26. En realidad, el autor, en el párrafo “¿Una alternativa democrática radical a la democracia burguesa?” (Barros, 1986, pp. 50-58) del que tomamos la cita está reseñando la posición de lo que califica “tercera tendencia intelectual” entre los que incluye a un conjunto de intelectuales de filiación gramsciana, o en los que es evidente su frecuentación, que tienen en común “el llamamiento a una renovación de la izquierda”.

política, existe el problema de una reconstrucción de sentido. En realidad, ningún orden social es posible si la pregunta por el sentido no se instala de manera explícita o latente en el terreno fértil, pero a la vez peligroso, de las aspiraciones y de los deseos reprimidos. Pero ponerse de cara a estos problemas, y no veo cómo el socialismo como ideal y como movimiento podría eludirlos si quiere ser algo más que un sueño estéril, es reconocer la pertinencia, también para nosotros, de los grandes temas que se planteó Gramsci trabajando y pensando “para la eternidad”. Señala con acierto Barros:

De acuerdo con esto, los temas gramscianos de la “reforma intelectual y moral”, la “crítica del sentido común”, la “hegemonía” y la construcción de una “voluntad nacional-popular” proporcionan la materia prima para elaborar una alternativa democrática o una democracia limitada. Aquí la democracia, entendida como la praxis activa de las clases subalternas, surge como algo inseparable del proceso de autoconstitución de los sujetos populares históricos y del socialismo concebido como una ampliación y una profundización del control democrático sobre la existencia social (Barros, 1986, p. 42)²⁷.

27. Sin embargo, este autor critica la forma en que estos temas han sido recuperados por los teóricos. La crítica del reduccionismo, dice Barros, los ha llevado “a la conversión a una teoría democrática de la acción, disfrazada de hegemonía, a expensas de una teoría social capaz de iluminar las limitaciones de la acción social” (Barros, 1986, p. 54). En su opinión se ha recuperado la teología de la emancipación de Gramsci, pero no su “historicismo absoluto” con la consecuencia de que aquellas cuestiones que resultan esenciales para la apropiación de Gramsci en América Latina “son escamoteadas”. ¿Cuáles son esas cuestiones? El autor las enuncia así: “¿pueden ser disociados los conceptos de ‘hegemonía’ y ‘voluntad nacional-popular’ de las condiciones sociohistóricas concretas en las que fueron elaborados? Y, además, ¿se puede adoptar como relativamente inequívoca la afirmación de Gramsci de que la hegemonía solo puede plantearse con relación a las ‘clases fundamentales’ en las sociedades con bajos niveles de integración intersectorial, bolsas de producción capitalista intensiva controlada por oligopolios locales y transnacionales y una clase obrera industrial relativamente pequeña que está sumamente diversificada y estratificada por las diferencias salariales? Añádanse la fragmentación social y política de las otras clases sociales, la intensa penetración de las orientaciones consumistas y la concentración y ubicuidad de las formas de cultura, de masas, y la tarea parecerá imposible de abordar” (Barros, 1986, p. 54). No hay dudas de que Barros tiene razón en señalar estas cuestiones irresueltas como decisivas para la configuración de una alternativa democrática socialista en la región, o en algunos de sus países. Pero hay que reconocer que son precisamente tales cuestiones las que hoy preocupan a teóricos e intelectuales socialistas que asumen con responsabilidad el hecho de transitar terrenos que no conocen y con instrumentos conceptuales que deben ser reformulados.

Es alrededor de estos temas que la frecuentación de los textos de Gramsci, hoy posibles de ser leídos en su entramado original a partir de la edición en español de los *Cuadernos de la cárcel*, publicada por Era (Gramsci; 1981a), demuestra ser fructífera para encarar los complejísimos procesos de democratización de la región y pensar al mismo tiempo proyectos alternativos de transformación, en una perspectiva genérica de socialismo. Si la categoría de revolución pasiva había permitido una caracterización más acertada de los procesos de modernización capitalista y de las nuevas formas que asumía la “revolución burguesa en los países dependientes”, según la controvertida fórmula usada por Fernando H. Cardoso en 1973²⁸, la categoría de nacional-popular posibilitaba, a su vez, ver el mismo fenómeno desde el costado de las llamadas “clases subalternas” y de los efectos que sobre esta tenía la descomposición y derrumbe del estado de compromiso populista. Es interesante recordar que esta designación para referirse a las clases populares de sociedades preindustriales, y que es de estricta raíz gramsciana, entra en el lenguaje de las ciencias sociales latinoamericanas ya desde los primeros años sesenta y su uso se generaliza con la expansión de los estudios dedicados a las culturas populares. Como ha recordado recientemente el historiador marxista Eric J. Hobsbawm, quién como ningún otro contribuyó a hacer conocer las ideas de Gramsci al respecto, desde este en adelante,

28. Véase Cardoso (1977a, pp. 206-237). La fórmula de Cardoso, próxima a la ya mencionada de Florestan Fernandes, intentaba dar cuenta de una revolución desde arriba, de una revolución pasiva. Se oponía, por tanto, a la concepción habitual de la izquierda de “una revolución burguesa, democrático-liberal, que además de incidir sobre el orden social postulaba una transformación del orden político, creando la democracia liberal, pertenece no al pasado sino a la historia de formaciones sociales que no se constituyeron de forma analógica en los países de economía dependiente. La expectativa de que la industrialización y la urbanización abrirían paso a la etapa democrático-burguesa está basada en una analogía anacrónica e indebida” (Cardoso, 1977a, p. 234). El tema motivó una extensa y, a veces, ríspida controversia y una notable respuesta de Cardoso, “*E pur si muove*” (Cardoso, 1977b, pp. 401-413), en la que insiste en dos afirmaciones centrales de su posición: 1) que existe una posibilidad de dinamismo en las economías capitalistas dependientes en los países que se están industrializando bajo control del capital monopólico internacional; 2) que esa forma de industrialización no involucra la realización, en los países dependientes industriales, de las reformas y tareas históricas que se suelen atribuir a la acción de las burguesías europeas en la fase de la revolución democrático-industrial. Elementos ambos que, en las caracterizaciones de Gramsci, fijan las condiciones de una “revolución pasiva”.

[...] la historia y el estudio del mundo de las clases subalternas se han convertido en uno de los sectores de la historiografía en más rápido crecimiento y expansión. Y es un campo cultivado no solo por marxistas o por [un] considerable número de aquellos que, con razón, se pueden definir populistas de izquierda, sino también de historiadores de otras ideologías. [...] Hoy sería muy difícil, si no imposible, discutir de problemas de cultura popular sin aproximarnos mayormente a Gramsci, o sin hacer un uso más explícito de sus ideas, tal como, según Burke, lo han hecho E. P. Thompson y Raymond Williams (Hobsbawm, 1987, p. 23)²⁹.

El redescubrimiento del mundo de las clases subalternas no solo estimuló la expansión de toda una nueva corriente en la investigación historiográfica, sino que salió al encuentro de un *vía crucis* del marxismo en América Latina derivado de sus limitaciones para expandirse entre las clases populares. Las consecuencias fueron de decisiva importancia para poder plantear de un modo nuevo el viejo y complejo problema del populismo latinoamericano. Y si bien las razones de este cambio de mirada sobre la sociedad reconocían motivaciones políticas evidéntísimas como fueron la crisis del estado de compromiso populista, la expansión de la Revolución Cubana bajo la forma de guerrillas rurales y la erosión de la cultura comunista, es verdad también que pudo tener efectos positivos en términos de conocimiento de la realidad porque permitió a la teoría sacudirse el corsé de escolasticismo que la aprisionaba y recoger las adquisiciones de la crítica social que tanto fuera como dentro de la perspectiva marxista se desarrolló en América Latina desde los años veinte.

No es necesario abundar en el hecho de que la categoría de lo nacional-popular entró a formar parte del lenguaje político de la región

29. Además, recordemos el ensayo "Para un estudio de las clases subalternas" rico en ideas y en problemas que Hobsbawm escribió en 1962 para la revista italiana *Società* y que en español lo reprodujo *Pasado y Presente* (Hobsbawm, 1963, pp. 158-167). Pienso que el ensayo de Hobsbawm y la publicación en español de *Rebeldes primitivos* (Hobsbawm, 1968), cumplieron entre nosotros un activísimo papel impulsor de los estudios sobre movimientos sociales. Recuerdo que fue esta preocupación la que nos llevó en la editorial Siglo XXI, de Argentina, que se acababa de fundar en 1969, a iniciar una amplísima colección de "Historia de los movimientos sociales", que luego continuó el mismo sello editorial en España y de la que un entusiasta impulsor de estos temas, Enrique Tandeter, fue el *alma mater*.

no por la vía del marxismo, sino por la crítica de este. En realidad, fue monopolizada de manera casi exclusiva por las corrientes ideológicas populistas y derivaba de matrices ideológicas y culturales diferenciadas. Si en el caso del aprismo eran tributarias del marxismo, leído en clave latinoamericana, en el de otros fenómenos de populismo como el caso concreto del peronismo, resultaban ajenos a este y más próximos al nacionalismo de masas protagonizado por el fascismo mussoliniano de la primera época. La experiencia peronista es un ejemplo emblemático de las dificultades que tuvieron las corrientes ideológicas vinculadas al marxismo para dar cuenta de un fenómeno “original” y al que interpretaron remitiéndolo a sus matrices ideológicas. Desde esta perspectiva el populismo y el nacionalismo popular en general fueron condenados como formas de falsa conciencia y de manipulación política en lugar de ser vistos como experiencias autoconstitutivas de los trabajadores y de otros sectores populistas³⁰.

Después de Rusia, América Latina es la gran patria del populismo. Fértil en experiencias políticas de este tipo, es también un extensísimo laboratorio donde se procesan las más variadas teorías sobre procesos históricos nacionalmente diferenciados, pero a los que una genérica impronta populista los comunica y les otorga rasgos que se suponen comunes. Como se ha señalado, la utilización ampliamente generalizada del término coexiste con una extrema diversidad en la caracterización e interpretación de lo que el término designaría. En cada momento puede ser una ideología, un movimiento, un conjunto de partidos o directamente un régimen político, o también un tipo de acción política que combina en distintas formas los elementos ideológicos, políticos, organizativos, y que puede o no transformarse en un régimen político³¹. Lo que me interesa destacar es que frente a un esquema interpretativo –generalmente compartido– que hace de ellos fenómenos emergentes en aquellas fases históricas de transición desde una economía

30. Sobre este tema véanse los trabajos: Portantiero (1981, pp. 230-250); De Ípola y Portantiero (1981, pp. 7-18); además de los antes mencionados.

31. Véase sobre el tema del populismo latinoamericano la voz del mismo título que se incluye en el *Diccionario de política* dirigido por Bobbio y Mateucci (1982, pp. 1.288-1.294), en el que se comentan con cierta extensión las propuestas teóricas de Ernesto Laclau al respecto. Véase, además, De Ípola (1982).

predominantemente agrícola a una economía industrial y desde un sistema político con participación restringida a otro con participación amplia, han surgido nuevas interpretaciones que replantean la cuestión y lo hacen desde enfoques que se nutren de una frecuentación estrecha con el pensamiento de Gramsci. Tal es el caso de los trabajos de Ernesto Laclau, referidos ya no solo a la caracterización del fenómeno populista, sino también a la categoría gramsciana de “hegemonía” y a sus reformulaciones como principio estratégico y método lógico de una nueva concepción de la democracia³².

La resistencia a aceptar la contraposición que el discurso democrático liberal insiste en establecer entre hegemonía y democracia conduce a profundizar toda la problemática en un sentido que va más allá del propio Gramsci, pero que se niega sin embargo a quitarle a aquella su espesor teórico y político. La problemática de la hegemonía, en consecuencia, no es incorporada como una doctrina apta para la solución de todos los problemas de nuestro tiempo, sino como un conjunto de instrumentos metodológicos y estratégicos que “proporcionan las bases teóricas de un nuevo modo de análisis de lo social” (De Riz y De Ípola, 1985, p. 69). Así considerada, puede contribuir a dar una respuesta positiva a la pregunta que Liliana De Riz y Emilio de Ípola se plantearon en su intervención en el Seminario de Morelia de 1980, dedicado como ya dije a poner a prueba la potencialidad crítica de la perspectiva de Gramsci para el análisis de las alternativas políticas en la región.

¿Es posible una lectura de los procesos políticos latinoamericanos contemporáneos a la luz de la problemática gramsciana de la hegemonía? Para ambos autores, no solo era posible, sino también necesaria en la medida en que podía “contribuir a ver mejor nuestros problemas, a esclarecer el porqué de nuestros muchos fracasos así como también de nuestros avances, a orientarnos en la elaboración de proyectos de transformación social y de alternativas políticas positivas y viables” (De Riz y De Ípola, 1985, p. 45). Pero para que esta lectura pudiera abrirse paso era necesario encarar un vasto trabajo de reconstrucción teórica y política que debía poner en cuestión hasta el lugar mismo desde el cual se

32. Se pueden ver, entre otros, Laclau (1978, 1985, pp. 19-44).

pensaban los problemas. Porque la incapacidad de los modelos políticos e intelectuales para dar cuenta de la realidad social concreta no podía ser atribuida, como casi siempre se hizo, a la sola ceguera de los intelectuales, a su condición de *intelligentsia* que flotaba en el aire. La propia condición intelectual es también parte integrante de la materialidad concreta de los procesos de constitución en aquellas sociedades que, respecto a las de desarrollo capitalista clásico, resultaban ser “más opacas”. Y esta mayor opacidad denota los inevitables efectos de distanciamiento entre las condiciones de producción y las de reproducción social que acaban confiriendo un amplio grado de autonomía a los procesos intelectuales e ideológicos en general” (De Riz y De Ípola, 1985, p. 60). Esto explica el papel sobredeterminante de la ideología sobre la práctica intelectual y política y da cuenta de las raíces propias, diferenciadas, del “cosmopolitismo” típico de los intelectuales latinoamericanos. Contra lo que con tanta virulencia e incompreensión denunciaron las corrientes afines al nacionalismo cultural, el cosmopolitismo no era tanto un problema de ideas, ni un fenómeno exclusivo de las urbes portuarias europeizadas; era, en realidad, un problema de función. Por eso sus críticas eran exteriores y recaían finalmente sobre ellos mismos, porque también ellos cumplían en la sociedad una función equivalente a la que criticaban en los otros. El hecho de que frente al iluminismo europeizante de estos antepusieran un historicismo que tenía en esencia el mismo origen, importaba poco para una sociedad en la que el significado real de las luchas sociales permanecía extraño al discurso.

Frente a estos obstáculos objetivos con que se enfrenta la producción intelectual en América Latina, y que como es lógico refuerzan la inorganicidad de las relaciones entre intelectuales y movimientos sociales, se comprende por qué las condiciones eran extremadamente favorables para la difusión de un pensamiento que, como el de Gramsci, sostenía el enriquecimiento y la formulación de una nueva posición de la propia teoría marxista en el sentido de una teoría de los intelectuales. La centralidad estratégica de la teoría de la hegemonía, que es el punto donde se entrecruzan las categorías fundamentales que él construyó en su angustiante viaje en torno de “la formación del espíritu público en Italia”, involucra necesariamente la centralidad analítica de la cuestión de los

intelectuales, de la cuestión “política” de los intelectuales. Desentrañar esta cuestión significa mostrar el modo en el que las clases o grupos dominantes organizan toda la trama de las relaciones entre gobernantes y gobernados para poder dar cuenta luego de las formas particulares del Estado. Pero es obvio que una operación teórica y política de tal envergadura requiere de un vasto y laborioso trabajo de reconocimiento de la realidad distinto al que caracterizó a las élites intelectuales de izquierda.

Encarar este proyecto de refundación teórica y política de la izquierda socialista supone nutrirse de una tradición distinta, que ya en su propia génesis estuvo más allá del Octubre ruso y que cuenta en su favor con la capacidad intrínseca de admitir muchas otras direcciones de pensamiento que constituyen la trama del conocimiento del presente. En este preciso sentido creo que la difusión de las ideas de Gramsci y el tipo de lectura al que sus escritos están siendo sometidos por las corrientes intelectuales más preocupadas por la terrenalidad cultural y política de las ideas, abre la posibilidad de instalar en el centro de las reflexiones sobre el mundo contemporáneo “un nuevo modo de análisis de las realidades sociales latinoamericanas *desde* el marxismo” (De Riz y De Ípola, 1985, p. 61). Y digo posibilidad para remarcar el hecho de que únicamente puede convertirse en realidad a condición, claro está, de no embalsamar su pensamiento, de ser capaz de trabajar con él, desde él y más allá de él para aferrar situaciones que siempre habrán de escapárse nos, porque para lograrlo plenamente es preciso traspasar ese umbral crítico donde el concepto cede finalmente su lugar a la práctica transformadora.

5

Se ha señalado, no sin algo de exageración, que el primer contacto de América Latina con Gramsci ocurrió ya en los años veinte y fue a través del pensador y revolucionario peruano José Carlos Mariátegui. En sentido estricto, las referencias sobre el comunista italiano son tan escasas y genéricas en los escritos del peruano que de ningún modo permiten hablar de conocimiento directo y mucho menos de contacto personal alguno. Frente a los que quisieran poder establecer una relación de filiación

directa, bien vale la pena recordar que por esos años Gramsci era casi un desconocido hasta para los propios italianos. Y si de su figura de dirigente y luego de preso político se tenía algún recuerdo, muy pocos podían decir algo de su estatura de teórico y creador intelectual. Más aun, tengo la impresión de que Mariátegui pudo conocer más de Gramsci a través de la relectura de su admirado Piero Gobetti una vez de regreso a Lima, que de sus impresiones de la vida intelectual y política italiana en los años de su residencia en Europa (1920-1923).

El problema se presenta, sin embargo, porque es posible establecer un cierto parentesco, y hasta coincidencias sugestivas, entre los discursos de ambos sin que la común remisión al leninismo sea suficiente para explicar este hecho singular. Y no porque resulte imposible encontrar en uno y en el otro la impronta de los sucesos de Octubre y las elaboraciones teóricas fundamentales de Lenin, sino porque ambos evidencian ser productores de un cierto tipo de marxismo –no reductible al leninismo– cuya vocación es radicarse en realidades nacionales que se admiten como específicas, y expresarse en una práctica teórica y política diferenciada. A esta motivación fundamental deben ser agregadas otras, aun de biografías personales y de itinerario intelectual, que aproximan de manera sorprendente a ambas figuras y que las convierten, entre nosotros, en una suerte de vasos comunicantes en una reflexión más general sobre las notas distintivas del marxismo latinoamericano. Una evoca irresistiblemente a la otra, de un modo tal que si en el Perú el reavivamiento del debate en torno a Mariátegui hizo irrumpir la figura de Gramsci, en el resto de América Latina, en cambio, es muy posible que haya sido la difusión del pensamiento del autor de los *Cuadernos de la cárcel* (Gramsci, 1981a) la que contribuyera decisivamente a *redescubrir* a Mariátegui.

Es un hecho admitido por los investigadores peruanos el vínculo de retroalimentación que aquí menciono, y que se torna evidente cuando las diversas corrientes interpretativas del pensamiento de Mariátegui rompen con el provincianismo con que hasta entonces se lo había considerado y sitúan sus escritos y su evolución intelectual en una vasta perspectiva cultural y política internacional. Su encuentro con el leninismo y la experiencia del movimiento comunista deja así de tener el valor de

principio omnicomprendivo que oscurecía la problematización intrínseca a sus elaboraciones, y adquieren un relieve particular su experiencia italiana, la profunda simpatía que mantuvo por Piero Gobetti –“uno de los espíritus con los cuales siento mayor afinidad”– y la adhesión entusiasta y constante a ciertas ideas de George Sorel. Precisamente a aquellas que atrajeron a Gramsci y le permitieron concebir el movimiento socialista como constructor de un bloque histórico capaz de animar una reforma intelectual y moral de la sociedad. A partir de las coincidencias que se pueden encontrar entre ellos “resulta siempre provechoso –dice Guibal– leer y comprender a Mariátegui a partir de enfoques gramscianos al mismo tiempo que el conocimiento del Amauta puede ayudarnos a percibir mejor la vigencia y la fecundidad de los planteamientos de la filosofía de la praxis” (Guibal, 1981, pp. 339-350)³³.

Lo que no resulta tan evidente, sin embargo, es hasta dónde la proyección latinoamericana de la figura de Mariátegui, con todo lo que esta conlleva de conocimiento puntual más que de reverenciamiento sacro, es tributaria de la difusión de Gramsci. No es mi intención negar la gravitación que tuvo para el redescubrimiento de Mariátegui la publicación de sus obras completas por sus herederos y en particular la labor de Javier Mariátegui en favor de la creación de una verdadera trama intelectual no solo peruana, sino también continental e internacional, dedicada al estudio de su obra. Ni tampoco la masa impresionante de libros, folletos y artículos que desde hace varias décadas difunden en el Perú el pensamiento mariateguiano. Pero tengo la sospecha de que la “insularidad” en que por motivos ideológicos y políticos estuvo encerrada la figura del Amauta solo pudo ser rota en América Latina –y no en todas partes; en Brasil es todavía un hecho reciente– merced al efecto erosivo sobre una tradición firmemente constituida que tuvo el conocimiento de Gramsci. Ya he señalado en otras partes de este libro las circunstancias políticas y culturales que facilitaron los procesos de crítica y

33. Ver en especial el anexo “Mariátegui ¿un Gramsci peruano?” (Guibal, 1981). Entre otros varios testimonios que dan cuenta de esta aproximación recuerdo el de Roncagliolo (1980, p. 120): “A nosotros, peruanos puede interesarnos Gramsci por una razón adicional: piensa y actúa desde, y en, la Italia en que José Carlos Mariátegui ‘hizo su mejor aprendizaje’. El conocimiento de Gramsci servirá siempre para una más íntegra comprensión de Mariátegui”.

autocrítica del discurso tradicional de la izquierda, pero no deberíamos olvidar que el ajuste de cuentas con las formas que adquirió el marxismo en nuestra región se nutrió fundamentalmente de Gramsci y también de Mariátegui para llevar adelante una tentativa de actualización.

En este sentido, y como un caso verdaderamente ilustrativo, no puedo dejar de recordar los trabajos pioneros de Robert Paris. En el prefacio a la edición en español de su libro sobre Mariátegui rememora brevemente la historia de esa obra; una historia, en verdad, que lleva consigo las marcas evidentes del vínculo intelectual entre ambos pensadores que no puede dejar de establecer quien pretenda reconstruir la formación intelectual y moral del peruano.

Se trata –decía Paris en 1980– de un texto que tiene ya más de diez años [...]. Originariamente –esto era en abril de 1964– se trataba de llevar adelante una investigación bastante limitada [...] sobre la experiencia italiana de José Carlos Mariátegui. En esa época trabajaba sobre Gramsci con vistas a una tesis, había publicado un libro sobre la historia del fascismo en Italia y diversos artículos sobre Gramsci, el marxismo y otras cuestiones de este tenor, y pertenecía al comité de redacción de una revista –*Partisans*– que acababa de publicar la primera traducción francesa de un texto de Mariátegui [...]. Ruggiero Romano –de quien jamás se recalcará suficientemente cuánto ha hecho por el conocimiento de Mariátegui en Francia y en Italia– no tuvo demasiado trabajo en convencerme acerca del interés de ese proyecto de investigación, que muy rápidamente se reveló extremadamente atractivo y que me condujo no solo a desbordar el marco del proyecto inicial y a ampliar mis investigaciones al conjunto de la obra de Mariátegui, sino también, guiado por este último, a embarcarme en otros estudios sobre América Latina. Dicho rápidamente, terminé por abandonar mi tesis sobre Gramsci y, el 21 de abril de 1970, defendí una tesis en historia titulada *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. Esta es la tesis que aquí presento (Paris, 1981, p. 7)³⁴.

34. Sobre la vinculación entre Mariátegui y Gramsci a través de Piero Gobetti –ese croceano de izquierda

Los trabajos de Paris marcaron una perspectiva de búsqueda que fue seguida por un conjunto de investigadores y ensayistas latinoamericanos, de filiación gramsciana o asiduos lectores de sus escritos, y que constituyeron un verdadero centro de irradiación a toda la región de las ideas del autor de los *7 Ensayos de interpretación de la realidad peruana* (Mariátegui, 1984). Y no fue por azar que desde ese sitio privilegiado del exilio intelectual en que se convirtió México desde los años setenta se pudiera organizar en Culiacán, con el Auspicio de la Universidad Autónoma de Sinaloa, el primer Coloquio internacional sobre “Mariátegui y la revolución latinoamericana” en abril de 1980.

Falta aún esa obra amplia y medulosa que encare la reconstrucción de lo que no puedo menos que considerar “el encuentro afortunado” en la posteridad de dos pensadores que en su tiempo no llegaron a conocerse, aunque Mariátegui supiera de la existencia de Gramsci, y que presentan para nosotros paralelismos y coincidencias deslumbrantes. Pero ahora, a diferencia de lo que ocurría en los años sesenta, los materiales necesarios están allí, al alcance de la mano de quien se proponga hacerlo³⁵. Tengo la convicción de que un estudio semejante arrojaría muchas luces ya no solo sobre el perfil político e intelectual de ambos, sino también –lo cual es todavía más importante– sobre la naturaleza propia y las notas distintivas de un marxismo latinoamericano cuya producción constituyó el proyecto que su muerte prematura impidió a Mariátegui consumir.

en filosofía y en política, el teórico de la revolución liberal y el milite de *L'Ordine Nuovo*, como lo bautizó el peruano– véase específicamente el capítulo VI (Paris, 1981, pp. 154-175). Esta aproximación ya había sido planteada años antes por el propio Paris (1966, pp. 194-200).

35. Indudablemente el trabajo fundamental sigue siendo el ensayo de Robert Paris presentado como ponencia en el Coloquio de Culiacán y publicado luego como artículo en *Socialismo y Participación* (Paris, 1983, pp. 31-54). El autor, según sus palabras, intenta allí “aplicar –e incidentalmente verificar– la categoría gramsciana de ‘traductibilidad’, a fin de desarrollar, a través de un estudio de caso, lo que designamos como una aproximación contrastante”. Precisamente porque está instalado en el terreno hermenéutico que posibilita establecer las condiciones de un procedimiento de comparación o más bien, de contrastación, este trabajo de Paris debería ser el punto de arranque para una elaboración del tema. Con perspectivas diferentes y más bien de modo enunciativo, el problema ha sido planteado también en otros trabajos de los que enumeramos algunos: Lévano (1969, pp. 66-68); Núñez (1978, pp. 26-29); Delogu (1973, pp. IX-LXXII); Aricó (1978, pp. XII-LVI); Melis (1967/1978, pp. 201-225); Bonilla (1979, pp. 4-5); Ibáñez (s.d., pp. 35-46); López (s.d., pp. 18-19, 24). A los cuales habría que añadir los de Guíbal, Roncagliolo y Paris mencionados en las citas anteriores.

Bibliografía

- Accame, G. (1983). *Socialismo tricolore*. Milán: Editoriale Nuova.
- Althusser, L. y otros. (1969). *Para leer El Capital*. México: Siglo XXI.
- Anderson, P. (1978). *El Estado absolutista*. Madrid: Siglo XXI.
- Ansaldi, W. (1987, agosto). Gramsci para historiadores. *La Ciudad Futura*, 6, Suplemento 4: Gramsci en América Latina, (Buenos Aires).
- Aricó, J. (1978). *Mariátegui y los orígenes de marxismo latinoamericano*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 60.
- Aricó, J. (1980). *Marx y América Latina*. Lima: CEDEP.
- Aricó, J. (1985a, septiembre-diciembre). El marxismo en América Latina. Ideas para abordar de otro modo una vieja cuestión. *Opciones*, 7, pp. 72-91, (Santiago de Chile).
- Aricó, J. (1985b). Prólogo. En J. Labastida Martín del Campo y otros *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Aricó, J. (1987, agosto). Gramsci y el jacobinismo argentino. *La Ciudad Futura*, 6, Suplemento 4: Gramsci en América Latina, (Buenos Aires).
- Barros, R. (1986, abril-septiembre). Izquierda y democracia: debates recientes en América Latina. *Zona Abierta*, 39-40, pp. 27-60, (Madrid).
- Bellingeri, M. y Montalvo, E. (1982, julio-septiembre). Lenin en México: la vía *juncker* y las contradicciones del porfiriato. *Historias*, 1, pp. 15-29, (México).
- Benítez Centeno, R. (Coord.). (1973). *Las clases sociales en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Bobbio, N. y Mateucci, N. (Eds.). (1982). *Diccionario de política*. México: Siglo XXI.
- Bonilla, H. (1978, 26 de julio). Mariátegui y la originalidad de su pensamiento. *Marka*, pp. 4-5, (Lima: Runamarka).
- Bujarin, N. (1974). *Teoría del materialismo histórico*. Madrid: Siglo XXI.
- Calderón, F. (1987, agosto). El camino de la transformación en Bolivia. *La Ciudad Futura*, 6, Suplemento 4: Gramsci en América Latina, (Buenos Aires).
- Cardoso, F. H. (1977a). Las clases sociales y la crisis política en América Latina. En VV. AA., *Clases sociales y crisis política en América Latina (Seminario de Oaxaca)*. México: Siglo XXI.

Cardoso, F. H. (1977b). E pur si muove. En VV. AA., *Clases sociales y crisis política en América Latina (Seminario de Oaxaca)*. México: Siglo XXI.

Córdova, A. (1987, agosto). Gramsci y la izquierda mexicana. *La Ciudad Futura*, 6, p.14, Suplemento 4: Gramsci en América Latina, (Buenos Aires).

Coutinho, C. N. (1985). Le categorie di Gramsci e la realtà brasiliana. *Crítica marxista*, 5, pp. 35-55 [Ediciones en español *Cuadernos políticos*, (México); *La Ciudad Futura*, 6, Selección, (Buenos Aires), 1987].

Coutinho, C. N. (1986). *Introducción a Gramsci*. México: Era.

Coutinho, C. N. (1987, agosto). Nueva lectura del populismo brasileño. *La Ciudad Futura*, 6, Suplemento 4: Gramsci en América Latina, (Buenos Aires).

De Ípola, E. (1982). *Ideología y discurso populista*. México: Folios.

De Ípola, E. y Portantiero, J. C. (1981). Lo nacional-popular y los populismos realmente existentes. *Nueva Sociedad*, 54, pp. 7-18.

De Riz, L. y De Ípola, E. (1985). Acerca de la hegemonía como producción histórica (Apuntes para un debate sobre las alternativas políticas en América Latina). En J. Labastida Martín del Campo y otros, *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI.

Debray, R. (1975). *La crítica de las armas*. Madrid: Siglo XXI.

Della Loggia, E. (1982). *Il mondo contemporaneo (1945-1980)*. Bolonia: Il Mulino.

Delogu, I. (1973). Introduzione. En José Carlos Mariátegui, *Lettere dall'Italia e altri scritti*. Roma: Editori Riuniti.

Faletto, E. (1985, septiembre-diciembre). Sobre populismo y socialismo. *Opciones*, 7, pp. 61-71, (Santiago de Chile).

Fernandes, F. (1978). *La revolución burguesa en Brasil*. México: Siglo XXI.

Franco, C. (1981). *Del marxismo eurocéntrico al marxismo latinoamericano*. Lima: CEDEP.

Gramsci, A. (1975). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México: Juan Pablos.

Gramsci, A. (1977). Un examen de la situación italiana. En A. Gramsci, *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 54.

Gramsci, A. (1981). *Escritos políticos (1917-1933)*. México: Siglo XXI.

Gramsci, A. (1981/2000). *Cuadernos de la cárcel*. México: Era. [Edición crítica V. Gerratana].

Guibal, F. (1981). *Gramsci. Filosofía, política, cultura*. Lima: Tarea.

Halperín Donghi, T. (1980). *Proyecto y construcción de una nación (Argentina 1846-1880)*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Hirschman, A. O. (1973). *Desarrollo y América Latina. Obstinación por la esperanza*. México: Fondo de Cultura Económica, Col. Lecturas del Trimestre Económico 5.

Hobsbawm, E. J. (1962-1963, julio-diciembre). Para un estudio de las clases subalternas. *Pasado y Presente*, 2-3, pp. 158-167.

Hobsbawm, E. J. (1987). Per capire le classi subalterne. *Rinascita/Il Contemporaneo*, 8, pp. 23, 28.

Ibáñez, A. (s.d.). Gramsci y Mariátegui: la recreación del marxismo revolucionario. *Tarea*, 24-25, pp. 35-46.

Kanoussi, D. y Mena, J. (1985). *La revolución pasiva: una lectura de los Cuadernos de la cárcel*. Puebla: Universidad Autónoma de Puebla.

Kipling, R. (2014). *El libro de la jungla*. Barcelona: Libros del zorro rojo. [Trad. P. Willson].

Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista*. Madrid: Siglo XXI.

Laclau, E. (1985). Tesis acerca de la forma hegemónica de la política. En J. Labastida Martín del Campo y otros, *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*. México: Siglo XXI.

Lechner, N. (1986, octubre). De la revolución a la democracia. *La Ciudad Futura*, 2, pp. 33-35, (Buenos Aires).

Lévano, C. (1969). Gramsci y Mariátegui. En *Regionalismo y centralismo*. Lima: Amauta.

López, S. (s.d.). Mariátegui y la teoría de la hegemonía cultural. *Marka*, 153, pp. 18-19, 24, (Lima: Runamarka).

Mangoni, L. (1987). Rivoluzione passiva. En *Antonio Gramsci. Le sue idee nel nostro tempo*. Roma: Editrice l'Unità.

Mariátegui, J. C. (1970a). *Peruanicemos el Perú*. Lima: Amauta.

Mariátegui, J. C. (1970b). La tradición nacional. En J. C. Mariátegui, *Peruanicemos el Perú*. Lima: Amauta.

Mariátegui, J. C. (1928/1984). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Lima: Amauta, Col. Ediciones populares.

Melis, A. (1967/1978). Mariátegui, el primer marxista de América.

En J. Aricó y otros *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 60.

Montalvo, E. (1985). *El nacionalismo contra la nación*. México: Grijalbo.

Moore, B. (1976). *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*. Barcelona: Península.

Morse, R. M. (1982). *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*. México: Siglo XXI.

Moulián, T. (1983). *Democracia y socialismo en Chile*. Santiago de Chile: FLACSO.

Nogueira, M. A. (1984). *As desventuras do liberalismo: Joaquim Nabuco a Monarquia e a Republica*. Río de Janeiro: Paz e Terra.

Nun, J. (1983). El otro reduccionismo. *Zona Abierta*, 28, (Madrid).

Núñez, E. (1978). *La experiencia europea de Mariátegui*. Lima: Amauta.

Paris, R. (1966, enero-febrero). José Carlos Mariátegui: une bibliographie; quelques problèmes. *Annales*, 21(1), 194-200.

Paris, R. (1981). *La formación ideológica de José Carlos Mariátegui*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 92.

Paris, R. (1983, septiembre). Mariátegui y Gramsci: prolegómenos a un estudio contrastado de la difusión del marxismo. *Socialismo y Participación*, 23, pp. 31-54, (Lima).

Paz, O. (1978). *El ogro filantrópico*. México: J. Mortiz.

Pizzorno, A. (1978). Sobre el método de Marx. En L. Gallino, *Gramsci y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Cuadernos de Pasado y Presente 19.

Portantiero, J. C. (1980). Gramsci para latinoamericanos. En C. Buciglucksmann et al., *Gramsci y la política*. México: UNAM.

Portantiero, J. C. (1981a). *Los usos de Gramsci*. México: Folios.

Portantiero, J. C. (1981b). Lo nacional-popular y la alternativa democrática en América Latina. En VV. AA., *América Latina 80: democracia y movimiento popular*. Lima: Desco.

Portantiero, J. C. (1982a). El marxismo latinoamericano. En VV. AA., *Storia del marxismo*. Turín: Einaudi.

Portantiero, J. C. (1982b). Socialismo y política en América Latina. En N. Lechner (Ed.), *¿Qué significa hacer política?* Lima: Desco.

Portantiero, J. C. (1987, agosto). Gramsci en clave latinoamericana. *La Ciudad Futura*, 6, Suplemento 4: Gramsci en América Latina, (Buenos Aires).

Roncagliolo, R. (1980, marzo). Gramsci, marxista y nacional. *Qué Hacer*, 3, p. 120, (Lima).

Rosa, A. A. (1973). *Intellettuali e classe operaia*. Florencia: La Nuova Italia.

Santarelli, E. (1987). Introducción. En VV. AA., *Gramsci. Actualidad de su pensamiento y de su lucha*. Roma: C. Salemi tipografo editore.

Skocpol, T. (1984). *Los Estados y las revoluciones sociales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Touraine, A. (1978). *Las sociedades dependientes. Ensayos sobre América Latina*. México: Siglo XXI.

Tutino, S. (1968). *L'Ottobre cubano. Lineamenti di una storia della rivoluzione castrista*. Turín: Einaudi.

Vacca, G. (1987, 28 de febrero). La izquierda europea e il tema dell'egemonia. *Rinascita/Il Contemporaneo*, 2, p. 17, Dossier Gramsci nel mondo.

Werneck Vianna, L. (1976). *Liberalismo e sindacato no Brasil*. Río de Janeiro: Paz e Terra.

Womack, J. (1978, noviembre). La economía en la revolución (1910-1920). Historiografía y análisis. *Nexos*, 1(11), 3-8.

Zabaleta Mercado, R. (1986). *Lo nacional-popular en Bolivia*. México: Siglo XXI.

Prólogo a Instituciones e ideologías en la independencia hispanoamericana*

I.

Los ensayos reunidos por Alberto Filippi en el presente volumen, aunque fueron escritos en diferentes momentos y con finalidades distintas, mantienen una sorprendente unidad de contenido. Dan cuenta, evidentemente, de la presencia en el autor de una orientación de búsqueda de prolongada continuidad alrededor de la dilucidación de ciertos núcleos problemáticos vinculados a la identidad latinoamericana. Es posible que al leer estos trabajos, que solo representan una pequeña porción de su amplio recorrido por el tema, alguien se sorprenda al enterarse de que se trata de un italiano de nacimiento y yo diría de formación cultural. ¿Dónde buscar las raíces de tamaña dedicación a problemas y a perspectivas de análisis que pueblan de un modo tan obsesivo las preocupaciones de los estudiosos de estas tierras? ¿Cuál puede ser el origen de una coparticipación afectiva que hace de él un latinoamericano cabal no tanto por la frecuentación de una temática como por la *mirada* desde la cual esta se aborda? Si de algún modo por una historia común, pero también por una sensibilidad y un talante que nos son propios, nos reconocemos en un área cultural que nos distingue de los demás y que nos hace sentir

* Extraído de Aricó, J. (1988). Prólogo. En A. Filippi, *Instituciones e ideologías en la independencia hispanoamericana*. Buenos Aires: Alianza.

parte de una civilización singular, del “otro Nuevo Mundo” al decir de Braudel, es innegable la presencia en estos ensayos de una mirada que también es la nuestra.

Sucede que con Filippi estamos ante la viviente manifestación de la productividad teórica implícita potencialmente en todo cruce de culturas. Aunque nacido en Italia, desde niño vivió en Venezuela, país en el que se formó intelectualmente y en el que inició sus actividades de investigación y de docencia. Italiano en América y americano en Italia, Filippi enseña en la antigua Universidad de Camerino una disciplina nueva en la península y de profunda renovación entre nosotros: “Historia e Instituciones de América Latina”, centrada en el análisis de las estructuras institucionales latinoamericanas y los problemas de asimetría y de asincronía que estas plantean respecto de sus congéneres europeas. En 1985 obtuvo un pleno reconocimiento por sus trabajos dedicados al análisis de las interpretaciones europeas sobre la figura de Bolívar –especialmente en la historiografía y en la política de la época fascista– otorgado por los gobiernos de América Latina y de Italia representados en el Instituto Italo-Latinoamericano de Roma. Un año después, por encargo del gobierno de Venezuela y del Comité Ejecutivo del Bicentenario de Simón Bolívar publica un volumen que recoge los resultados de una infatigable investigación realizada en archivos y bibliotecas de numerosos países europeos: *Bolívar y Europa, en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía*. Vol. I Siglo XIX (Filippi, 1986).

Esta obra monumental a la que el autor presenta como la puesta en práctica de una operación de arqueología histórica y teórica fundada en el análisis crítico comparado de los textos de la cultura y de la ideología política es indicativa de su orientación de trabajo fundamental. Y también de sus supuestos, porque Filippi intuye, y creo que sus análisis lo demuestran, que es posible verificar en dichos textos las grandes líneas de una ideología de la historia y de una filosofía política fuertemente reductiva y negativa de la singularidad de la historia latinoamericana. Como señala en un ensayo que afortunadamente encontró cabida en el volumen que hoy presentamos,

[...] la degradación de la visión ideológica de las historias extraeuropeas, que coincide con el gigantesco proceso histórico que

partiendo de la reafirmación del antiguo régimen culmina con la expansión [...] del imperialismo europeo, se funda en el presupuesto de que el único modelo de futuras experiencias (políticas, económicas, culturales, etc.) para todas las naciones extraeuropeas es el modelo céntrico-occidental. Desde esta perspectiva las otras historias, para poder llegar a considerarlas como tales, estaban felizmente condenadas a repetir *ab imis* el entero itinerario occidental originario; todo lo cual habría además demostrado cómo las leyes rectoras del sistema en expansión eran, como se predicaba, tanto universales como ineluctables” (Filippi, 1987, pp. 137-138)¹.

Y cuando resultó evidente para todos que la historia del mundo no europeo se distanciaba de los modelos originarios que el centro del desarrollo internacional proyectaba a la periferia a través de sus corrientes ideológicas, esta ideología intervino con todo su instrumental analítico y conceptual para explicar las causas por los efectos. De este modo, las

[...] sofisticadas e inagotables elaboraciones teóricas sobre el *cesarismo*, la *autocracia*, la “anarquía de las masas”, el “gendarme necesario”, la “oligarquía selecta” [...] nos trataron de convencer, con rara desenvoltura, que esas teorías eran lo propio, lo peculiar de América, lo congenial y hasta sustancial al *homo politicus* latinoamericano (Filippi, 1987, p. 138).

Es verdad que estas interpretaciones modernas de la historia latinoamericana como “desvíos” de modelos originarios aceptados como universales se remontan a posiciones hegelianas y marxistas, a las que las elaboraciones teóricas posteriores del positivismo o del historicismo no hicieron sino acentuar y, en muchos, casos radicalizar. Sin embargo, el análisis de las fuentes documentales europeas sobre la figura de Bolívar y sobre el “bolivarismo” lleva a Filippi a precisar que aquellas

1. El ensayo está publicado en esa recopilación como capítulo V: “Las interpretaciones europeas (“cesaristas” y “fascistas”) de Bolívar como elaboraciones historiográficas y de teoría política sobre Venezuela y América Latina”.

interpretaciones tienen un origen aún más antiguo y que se pueden situar en la época de la Restauración. Es en ese momento que se generalizan en Europa algunas visiones del bolivarismo destinadas a tener un peso decisivo en todas las interpretaciones posteriores. La “ideología europea” sobre el mundo periférico, y sobre Hispanoamérica en particular, se constituye en esa época con tal fuerza emblemática que dominará en adelante la precepción que Europa tuvo de los procesos políticos generados por las guerras de Independencia. Y en tal sentido, el fenómeno del bolivarismo y las interpretaciones que de él se hicieron, constituyen simplemente un capítulo más de una concepción que, bajo el peso de la reacción antiiluminista y antiromántica, habrá de colocar desde la Restauración en adelante un signo negativo sobre el mundo americano.

II.

Para desmontar esta “ideología europea” el autor ha encarado un trabajo de indagación crítica en una doble perspectiva cuyos resultados habrán de cristalizar en dos obras de vasto aliento. La primera fue la publicación, ya a comienzos de los ochenta, de su libro sobre la teoría y la historia del “subdesarrollo” latinoamericano en dos gruesos volúmenes (Filippi, 1981). Cruzando los discursos de las teorizaciones más significativas sobre el tema producidas por latinoamericanos (que incorpora en el Vol. II) con las suyas propias que ocupan todo el primer volumen, Filippi se propuso demostrar la imposibilidad de reducir el debate teórico sobre la historia de la región dentro de las claves interpretativas deducidas o impuestas por abstractas y arbitrarias filiaciones a conceptos tales como feudalismo y desarrollo económico, etcétera. Y no porque frente a tales conceptos hayan sido elaborados, o puedan serlo, otros distintos, que den cuenta de mejor manera de las peculiaridades propias de una dinámica irreductible a los modelos teóricos eurocéntricos, sino porque siendo imposible eludirlos solo deben ser utilizados reteniendo una distancia crítica que al mismo tiempo los problematice. Y al decir esto no puedo dejar de recordar una frase de Marx cuando citaba –creo

que a Ruge— que no es suficiente que el concepto se aproxime a la realidad, sino que es preciso también que la propia realidad se aproxime al concepto².

No se trata entonces de ceder ante la requisitoria de aquellas corrientes de corte nacionalista que al tildar de europeizante todo tipo de conceptualización que cuestione las formas autoritarias de gestión de poder, lo hacen exhumando las más recalcitrantes de las teorías reaccionarias... europeas. En realidad, el problema consiste en asumir la paradoja que significa plantear nuestra autonomía cultural y teórica reconociendo al mismo tiempo que por tradición histórica e idiomática somos un resultado de la centralidad de la cultura europea en un mundo sometido a un contradictorio proceso de modernización. Y la paradoja es posible porque en la propia Europa, en su movimiento de devenir mundo, se han generado en su propio interior todas aquellas tendencias, corrientes e ideologías del antieuropeísmo que forman parte orgánica de su propia constitución. En este sentido no dejaba de tener razón José Carlos Mariátegui al rechazar el mote de europeizante, y por tanto de “ajeno a los hechos y las cuestiones de mi país”, que le endilgaban algunos intelectuales peruanos, y al admitir que sin la ciencia y el pensamiento europeo “no hay salvación para toda Indoamérica”. Con lo cual no se vedaba a sí mismo el reconocimiento de las peculiaridades propias de una realidad a la que, como muy pocos en su momento, contribuyó a conocer y comprender. Simplemente aceptaba de hecho, sin tematizar el asunto, que a diferencia de las demás culturas, la europea podía ser al mismo tiempo antieuropea, podía asumir de manera tan radical su autocrítica que al tiempo que imponía principios universales contribuía implacablemente a erosionarlos.

Creo reconocer en el examen particularizado, minucioso, fatigosamente exhaustivo de la formación histórica del subdesarrollo latinoamericano a la luz de las teorías a que dio lugar, que efectúa Filippi en una obra que valdría la pena leer en español, un eco de esa capacidad

2. En un sentido próximo al de Marx, recuerdo la reflexión de T. W. Adorno: “Lo urgente para el concepto es aquello a lo que no llega, lo que el mecanismo de abstracción elimina, lo que no es de antemano un caso de concepto”.

autocrítica de la cultura europea. Eco que se torna más evidente en el capítulo V (Filippi, 1988) dedicado al análisis de los factores y de las tipologías a determinar en el abordaje de la transformación de las formaciones político-económico-sociales de la región. Aunque el autor destaca el nivel introductorio y de corte teórico en el que intenta colocar su trabajo, resultan valiosos los elementos de reflexión crítica sobre las peculiaridades de la relación entre determinaciones históricas y modelos de categorías económicas en las formaciones subdesarrolladas en general y americanas en particular.

Dicho análisis le permite arribar a una conclusión que hoy por hoy es compartida por el pensamiento social latinoamericano. Según esta, es verdad que las formaciones económico-institucionales latinoamericanas modernas fueron el resultado de un lento y heteróclito proceso vinculado íntimamente a la expansión de la revolución industrial y de las sucesivas transformaciones económico-institucionales del capitalismo occidental. Sin embargo, no por dicha razón las transformaciones en las periferias reprodujeron de manera mecánica o determinista las características propias de los procesos en los países centrales. No es posible por tanto suponer o avalar una hipotética “continuidad lineal –o unilineal– progresiva de los movimientos históricos”; por lo contrario, el camino “americano”, aun incorporando todos los factores que de algún modo estuvieron presentes en los países centrales, se ha manifestado desde el principio como “un proceso de desarrollo desigual y multilineal, de larga duración, dominado por vastas relaciones de asimetría, discontinuidad y asincronía entre los distintos factores económico-sociales y político-institucionales, culturales, etc., que componen la estructura” (Filippi, 1981, pp. XXII-XXIII). Esta característica propia distingue al proceso histórico americano de lo ocurrido con las formaciones características de los modelos europeos clásicos.

La pregunta que no puede dejar de plantearse, a partir del reconocimiento de la existencia de un exuberante mundo de casos “particulares” o “anómalos”, puesto que lo que ocurre con América Latina se reproduce con sus diferencias en todo el mundo no europeo o, más bien, no europeo occidental, se refiere a la “clasicidad” de tales modelos europeos. Más aún cuando con ese término se pretendió, y por largos años se

logró, hacer de algunos modelos europeos un único modelo universal. Clásicos, típicos y universales eran acepciones distintas de un mismo modo de considerar el proceso histórico. Pero cuando los criterios para analizar los procesos históricos concretos de industrialización, para poner un ejemplo, son extraídos de dos o tres modelos a los que se consideran como “clásicos”, tales criterios tienen solo una validez formal y acaban excluyendo la multivariada de lo que realmente sucedió o está sucediendo, es decir, la historia real. Pero si en los procesos históricos no puede haber ninguna dirección ni por tanto resultados previsibles, sino apenas un campo más o menos contorneado de alternativas posibles, el estudio de las diversidades nacionales, y esto vale también para un análisis que sin los suficientes recaudos pretenda generalizar una situación regional, presupone necesariamente sistemas de transformaciones diferenciados que deben ser estudiados en lo que tienen de particular. La aceptación de este criterio conlleva necesariamente erosionar la creencia en la posibilidad de extender a todos los países latinoamericanos situaciones no generalizables. Lo cual, como resulta obvio, pone en cuestión la validez indiscutida del propio concepto de “América Latina” con todos sus derivados. No porque haya dejado de existir una realidad abarcable con tal concepto, sino porque este es, en efecto, más que un concepto, un problema.

III.

La conclusión a la que Filippi (1988) arriba en el capítulo V de su libro debió plantearle, sin duda, la necesidad de orientar sus futuros trabajos en una perspectiva menos exclusivamente teórica que histórica-reconstructiva. Porque si se admite que la evolución de las formaciones latinoamericanas está atravesada por procesos de fracturas históricas que se manifiestan en relaciones asimétricas y asincrónicas entre economías e instituciones, la complejidad de las conexiones recíprocas entre las distintas instancias de tales formaciones consideradas es su propia especificidad supone el privilegiamiento de un análisis diferenciado de cada una de ellas en el marco de un estricto “reconocimiento nacional”,

para utilizar un término de filiación gramsciana y vinculado a una problemática aproximable a la que habita en Filippi. Si por aquella fecha todavía era una tentativa por encarar la elaboración de una “arqueología histórica-teorética” de las nuevas configuraciones estatales –como define el autor a esta tarea reconstructiva– pienso que es precisamente en esta segunda perspectiva donde hay que situar los ensayos reunidos en el presente libro. Sumados a su *Bolívar y Europa* (Filippi, 1986), del que son, en realidad, desprendimientos y ampliaciones, constituyen sin duda un resultado provisional de una labor de investigación cuyas implicaciones ya no resultan solamente teóricas sino también, y fundamentalmente, históricas.

No creo que corresponda dar cuenta en estas notas introductorias de los resultados de su puesta en práctica de las hipótesis y de las elaboraciones presentadas en aquella obra de 1981 que acabo de comentar. El lector tendrá la posibilidad de hacerlo por sí mismo y tal vez el libro encuentre entre nosotros la respuesta crítica o favorable que la temática encarada por Filippi está reclamando. Yo simplemente quisiera agregar dos consideraciones referidas ambas al significado que puede adquirir en el debate intelectual latinoamericano; un debate, claro está, que se vincula a las oportunidades que tiene la democracia para consolidarse como régimen político en la región.

En primer lugar, pienso que no haríamos justicia a la razón de ser de la orientación de búsqueda del trabajo de Filippi como investigador si no pusiéramos claramente de manifiesto la preocupación que lo guía por ubicar a su indagación crítica como un momento interior y no exterior a un movimiento de transformación. De esta preocupación da pruebas su militancia en la izquierda italiana, su estrecha vinculación con las corrientes democráticas y socialistas de su segunda patria, Venezuela, la pasión y el espíritu de iniciativa con que lleva adelante en Italia una función autoimpuesta de animador de todas aquellas iniciativas que puedan contribuir a un mejor conocimiento y a una mayor comprensión de las características y problemas de nuestra región en Europa e Italia. Muchas veces, ¿por qué no decirlo?, chocando con menosprecios que dificultan la labor de una pléyade, no tan extendida como calificada, de latinoamericanistas italianos colocados en su propio país en la

situación de embajadores *in partibus infidelium*. Aunque hay que reconocer, y este es un mérito de su esforzada labor, que allí también las cosas están cambiando.

Esta preocupación por una búsqueda en la que la politicidad opere como factor corrosivo de las ideologías que tiñen la problemática económica e institucional latinoamericana, sin por ello desplazar una construcción teóricamente aceptable de tal problemática, se evidencia con nitidez en las conclusiones que el autor extrae de su investigación liminar. Al prologar su libro sobre la teoría y la historia del subdesarrollo latinoamericano, Filippi se encarga de subrayar el tipo de relación que cree poder establecer entre reconstrucción histórico-teórica y política de transformación. Y concluye:

Si las condiciones históricas que constituyen esta realidad que hasta ahora se ha dado en llamar “subdesarrollo” permanecen –y en los umbrales del siglo XXI no se vislumbra su ocaso– será por tanto necesario para hacer cesar sus causas lograr individualizar su exacta, poliédrica y específica dimensión. Pero para poder hacer esto debemos reconocer que la *ratio* que puede comprenderlas –y por tanto también la *praxis* que podrá removerlas, por cuanto el *cómo hacer político* es en realidad el verdadero *experimentum crucis*– no puede ni podrá nunca emerger de la unilateralidad de una teoría cualquiera (por más verificable o falseable que esta sea) o de la pretendida exclusividad de una ciencia cualquiera (por más dominante o impuesta que esta sea) que condenen a todas las demás al anatema o a la intolerancia del silencio; en realidad, al proceder de este modo se celebra no ya la autonomía del propio saber, sino que se perpetúa la autosuficiencia de la propia ignorancia, tornando vana la entera exigencia de racionalidad emancipadora (Filippi, 1981, pp. XXV).

Al arrancar de esta doble preocupación teórica y política para indagar las condiciones históricas y las modalidades propias en que se constituyeron nuestras realidades, Filippi estaba obligado a someter a una crítica radical no solo algunos presupuestos teóricos y metodológicos del pensamiento liberal-democrático sobre los que se estructuraron las

concepciones del pasado siglo en torno al “porvenir” de las democracias latinas. Debía también, y yo diría que fundamentalmente, destinar una parte significativa de su trabajo al examen de las limitaciones teóricas de aquella concepción que, por afinidad personal y por la importancia que ella tuvo en la conformación de un pensamiento de izquierda en América Latina, constituye aún hoy el núcleo sólido que cualquier teoría revolucionaria. Y aunque podamos admitir que la certeza sobre la verdad científica de tal núcleo comienza a erosionarse, no deberíamos ocultar el hecho de que sigue nutriendo el “cómo hacer” político de la izquierda. Me refiero, como es obvio, a la concepción teórica que Marx y sus discípulos elaboraron para la comprensión de las sociedades capitalistas y precapitalistas contemporáneas de aquellas.

A esta finalidad se debe la inclusión de uno de los ensayos más importantes de la recopilación, dedicado a rastrear la visión sobre “las Américas” que, de manera explícita e implícita está presente en la concepción de Marx. Como se sabe, el tema viene provocando, desde inicios de los ochenta, una indagación crítica y polémica que aún está lejos de agotarse. Filippi interviene en el debate ampliando de manera inteligente el *corpus* teórico marxiano colocado bajo examen, incorporando al mismo tiempo a esa otra América, la de los Estados Unidos, sin la cual la problemática quedaba de algún modo trunca. Acaso sea este el mayor de los méritos de un ensayo destinado a estimular nuevas, aunque pienso que no muy distintas, hipótesis de trabajo. Porque al comparar, o mejor dicho, al contrastar dos realidades cuya futura evolución las mostrará cada vez más divergentes, el autor está en condiciones de iluminar aspectos que habían quedado oscuros en el debate, utilizando a tal efecto el procedimiento de contrastar con agudeza las visiones sobre el Nuevo Mundo de Marx y de Tocqueville, diferentes sí, pero en modo alguno contradictorias.

La doble y divergente evolución histórica de las Américas, por cuyas razones seguiremos interrogándonos por largo tiempo, constituye una rotunda demostración de hasta qué punto la duda de Marx sobre las posibilidades del socialismo –de su proyecto de socialismo “europeo”, bien dice Filippi– mientras el movimiento de la sociedad burguesa siga en ascenso resulta estar paradójicamente fundada. Y el problema del sentido

y de la posibilidad de la transformación queda abierto. Los ensayos que hoy reunimos en un volumen aparte y que ofrecemos a lectores que tal vez compartan con el autor una misma inquietud por un futuro incierto tienen, vuelvo a decirlo, el mérito de obligarnos a repensar el problema de nuestro orígenes como naciones independientes, cuestionando un universo de ideas y de concepciones cuya esterilidad práctica se ha puesto en evidencia. Y nos debería alegrar que este efecto de conocimiento y de comprensión se lo debamos a un latinoamericano por voluntad propia.

Bibliografía

Filippi, A. (1981). *Teoria e storia del "sottosviluppo" latinoamericano*, Vol. 1 y 2. Nápoles: Jovene.

Filippi, A. (1986). 1986 *Bolívar y Europa, en las crónicas, el pensamiento político y la historiografía*, Vol. 1: Siglo XIX. Caracas: s.d.

Filippi, A. (1987). *El libertador en la historia italiana. Ilustración, Risorgimento, Fascismo*, Vol. 85. Caracas: Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia.

Filippi, A. (1988). Las interpretaciones europeas ("cesaristas" y "fascistas") de Bolívar como elaboraciones historiográficas y de teoría política sobre Venezuela y América Latina. En A. Filippi, *Instituciones e ideologías en la independencia hispanoamericana*, Cap. V. Buenos Aires: Alianza.

Guevara y las tradiciones latinoamericanas*

En estos encuentros se suele agradecer a las instituciones que se hicieron cargo de la organización. Mi agradecimiento, de todas maneras, es particular: yo vengo de un país en el cual la muerte del *Che* y el aniversario de su asesinato han sido recordados por la prensa, pero donde no ha tenido lugar ningún encuentro de este tipo. Nosotros, los argentinos, tenemos con Italia una relación particular, dado que somos italianos “de segunda”, porque somos hijos de los italianos que han desembarcado en nuestro país. Me parece, entonces, reconfortante y significativo que en Italia haya habido una serie de encuentros como este, cosa que no ha pasado en el país donde el *Che* Guevara nació. Y este es un problema que vale la pena analizar, que marca la diferencia y la distancia que no se pueden ignorar si se quiere analizar de modo crítico y autocrítico una reflexión sobre el significado del *Che* como figura política, figura moral y figura de revolucionario. Creo que las consideraciones que voy a exponer no están en condición de expresar plenamente el título de la intervención: “Guevara y las tradiciones políticas latinoamericanas”. Temo que no estoy en condición de explicarlo, también porque soy argentino y cuando se habla de tradición latinoamericana nosotros, argentinos, no logramos que nos entiendan plenamente los europeos, que hacen

* Extraído de Aricó, J. (1989, enero-junio). Guevara e le tradizionale latinoamericane. *Latinoamérica Cubana*, 10(33-34), 13-21, (Roma).

Traducción A. Fagioli y M. Alarcón Ortúzar. Revisión M. Cortés.

referencia a problemas y tradiciones diversas. Y si hablo de tradiciones diversas es posible que lo que yo diga exprese más lo que piensan ciertos sectores, ciertos ambientes, ciertos núcleos de pensamiento del debate político-intelectual del Cono Sur, que la realidad –o la tradición– y la formación política e intelectual latinoamericana. Es posible que lo que yo vaya diciendo exprese mejor situaciones ligadas a realidades latinoamericanas del Sur que de Centroamérica o de Cuba, cosa que torna mi intervención menos global. Va a ser, entonces, una intervención para mediar, que debe ser integrada con otras intervenciones: en su conjunto, tal vez, se podrá desarrollar un análisis de lo que está aconteciendo en América Latina.

La realidad de nuestro país nos muestra cambios, situaciones radicalmente diferentes respecto de aquellas que se vivieron en los años sesenta, que son, al fin y al cabo, los años del *Che*.

A 20 años de su muerte, una puesta al día del significado del pensamiento y de la acción de Guevara impone un enfoque del contexto ideológico y político en el cual se han desarrollado. Si no comprendemos el clima ideológico que había en América Latina en esos años, consideraríamos la experiencia del *Che* –sobre todo la experiencia latinoamericana del *Che*– y las experiencias que derivaron de aquella, como un puro delirio.

Los años sesenta en América Latina están marcados por un espíritu revolucionario. Diría que se trata de un conjunto de sociedades que viven con la idea de una revolución que se anuncia y que es posible llevar a cabo. El tema central del debate político-cultural de la época es la revolución. La revolución, en estos años, parece ser no solo una respuesta a los angustiantes problemas provocados por la modernización capitalista, el así llamado desarrollo del subdesarrollo, según la expresión de Gunder Frank, ampliamente discutida en aquellos años. La revolución parece también la única posibilidad para impedir una regresión autoritaria en el subcontinente. “Socialismo o fascismo”, dice un eslogan de la época que retoma una expresión de Rosa Luxemburgo. La idea de una democracia que se pudiera concretar sin transformaciones radicales estaba excluida del pensamiento de la izquierda latinoamericana, que en estos años sesenta expresa lo que era el pensamiento latinoamericano en

general. La revolución era no solo necesaria, sino también posible: esta era la convicción ampliamente compartida por la izquierda intelectual y por aquellas fuerzas políticas que se expresaban en la izquierda. Las reflexiones del *Che* que tenían como base esta idea de la posibilidad de realizar una revolución, formaron parte sustancial del esquema teórico, político y estratégico de la guerrilla que sacudió el continente desde la época de la revolución cubana. Si no se toma en cuenta este particular aspecto, difundido en la América Latina de aquellos años, toda la experiencia de los años sesenta, no solo aquella de la guerrilla, sino de toda la izquierda, puede parecer un mero ejercicio teórico, una suma infinita de errores que hoy tendrían que ser condenados por el pensamiento democrático y socialista americano. Creo que esta es la “misión” que subyace, implícita o explícitamente, en buena parte de la *intelligencia* de izquierda que en los años ochenta se plantea otro objetivo en su debate: la democracia y las concretas reformas sociales que la ligan al socialismo. La crítica al Estado autoritario que ha sido la respuesta a la revolución, se vuelve crítica al estalinismo; la revolución cubana pasa de ser modelo exportable a ejemplo a criticar. Aquí está el problema. Puestas de esta forma, las experiencias del pasado, y en particular aquellas de los sesenta, se ven descalificadas. Aunque la idea motriz de la revolución permanece en ciertas áreas del pensamiento latinoamericano (en Centroamérica y en ciertas franjas de la izquierda del resto del continente) esta no constituye hoy el tema central del debate político e intelectual. Y esto marca un giro radical en el espíritu de la época.

Si en los años sesenta este “espíritu de la época” estaba inspirado, convencido, de la idea revolucionaria, en los años ochenta el debate se centra en las políticas de reforma necesarias para llegar a la consolidación de la democracia en los diversos países del continente. Además, este tipo de debate cultural e intelectual caracteriza las temáticas y las discusiones actuales en Brasil, en Uruguay, en Argentina y en Chile. No estoy hablando del núcleo central del debate en Centroamérica. Mi opinión personal es que este modo de considerar el significado y la naturaleza de los movimientos políticos y sociales de transformación es un modo limitado, por no decir equivocado, porque tiende a privilegiar las consideraciones estrictamente políticas y a limitar las elaboraciones

teóricas a una pedestre sumisión a lo que acontece, a lo existente, a lo que es posible y necesario tomar en consideración. La teoría política, las consideraciones teóricas, los elementos teóricos de la izquierda intelectual latinoamericana no tienden a poner en evidencia lo que puede ser cambiado, lo que es posible cambiar, la necesidad de buscar caminos para que se verifiquen cambios en la realidad existente, sino que tienden, más bien, a legitimar lo existente, los límites impuestos por las situaciones. Puesta en estos términos, la crítica del pasado, que es, al fin y al cabo, una crítica concreta de los años sesenta, conlleva necesariamente una aceptación de la pérdida de espesor de cada proyecto de transformación teórico y práctico, que pese a las actuales condiciones de América Latina, se muestra, de todas maneras, como el único camino posible para enfrentar de modo positivo el intento de consolidación democrática en los países de la región.

O América Latina analiza estas posibilidades de transformación que se presentan como una demanda impuesta por la realidad o la consolidación democrática se va a volver el sueño de la conquista de lo imposible.

O nuestros países toman el camino de las reformas –y cuando hablo de reformas no pienso solo en términos de meras reformas de estructura, sino también en reformas de otro tipo– o el proceso de consolidación democrática será solo un sueño. O un movimiento radical de reformas o la inestabilidad política sin salida.

Vengo de un país donde el motín militar de la semana pasada habría podido determinar situaciones incontrolables en este momento. Y quiero decir que la discusión sobre estas “salidas incontrolables” está presente en la cotidianeidad de nuestros países y es un peligro siempre actual. Esto me hace decir que, sin una política de reformas profundas, esta idea de la posibilidad de abrir una vía a la consolidación democrática expresa un sueño similar al de la revolución de los años sesenta en América Latina. Por esto, pienso que exhumar críticamente las experiencias de los años sesenta, entre ellas las ideas y la acción política del *Che*, no es solamente una forma teóricamente productiva de recordar estos momentos de democracia y de socialismo que han tenido lugar en América Latina, sino también un hacerse cargo de problemáticas tradicionales, sustanciales, que desde siempre están presentes en la realidad

latinoamericana y que han marcado la distancia entre una voluntad de transformación, una fuerza reformadora y la realidad de países imposibilitados e incapaces de actuar un verdadero proceso reformador. Este dilema entre una dimensión proyectiva de transformación y la realidad de un mundo que parece incapaz de echar a andar una política de transformaciones, viene a ser una característica del pensamiento social latinoamericano, marcado por una separación entre la voluntad proyectiva de una *intelligencia* que quiere poner en acto transformaciones y una realidad que muestra dificultades infranqueables para empezar este camino. Me parece entonces que este dilema tradicional de la *intelligencia* latinoamericana permite recorrer la historia de las ideas en América Latina y poner en evidencia la brecha existente entre los proyectos de transformación y una realidad que resulta impenetrable para estas transformaciones. Esto lleva a problemas sustanciales que han sido una característica de los años sesenta, y a la experiencia guerrillera de aquellos años, así como al pensamiento de las élites intelectuales que han sido protagonistas de aquella experiencia de guerrilla.

Creo que la discusión sobre este argumento vuelve a aparecer porque los actuales procesos de democratización en nuestros países hacen surgir temáticas que van más allá de la adopción de un sistema institucional que permita resolver problemas que han sido siempre el tema de fondo de la propuesta socialista. Tengo la impresión de que solo la posibilidad de enfrentar una radicalización, en el sentido de una propuesta socialista de reconsideración de la democratización de América Latina, puede permitir la introducción a una crítica correcta a esta especie de voluntarismo exasperado que ha sido una característica del movimiento guerrillero y de los movimientos de transformación de los años sesenta. Es preciso recordar, de todas maneras, una idea esencial, que es propia de aquellos años y que continúa siendo hoy de extrema importancia: es indispensable una voluntad de transformación para que se abra camino a una política de transformación.

De esta experiencia de los años sesenta es posible, entonces, extraer consideraciones que ponen en discusión ciertas ideas sustanciales del pensamiento latinoamericano que, tanto en su lado marxista determinista como en el lado ligado a la modernización capitalista, aceptan los

procesos de reconversión que se verifican en América Latina como algo inevitable y no modificable, una especie de fatalidad histórica que nos lleva a aceptar la inestabilidad política, la imposibilidad de llegar a la conquista de la democracia como un signo fatal de los tiempos, característico de nuestro continente. Solo si se introduce este elemento de la voluntad de transformación que estaba presente en los años sesenta es posible encontrar un camino que nos permita no aceptar pasivamente el presente. Pienso que aquí, más que en los errores de la experiencia guerrillera, se pueda encontrar el significado virtuoso, la potencialidad creadora que se abre a una experiencia que tiene hoy las características no tanto de una experiencia que ilumina el camino de la transformación, sino de una experiencia que vuelve claro que la transformación es posible, que es posible proceder con metodologías diversas, que es posible encontrar otros caminos respecto de aquellos que hoy se recorren en América Latina.

Hay –a veces– palabras que parecen demasiado banales, demasiado simples, pero aceptar la idea de que es posible proceder de modo distinto, encontrar otros caminos hacia la transformación que no sean simplemente aquellos de aceptar una modernización privada de futuro, implica la disposición teórica, política, práctica, de buscar otros caminos hacia verdaderos procesos de radicalización de los movimientos sociales, verdaderas conquistas en el sentido de transformaciones radicales. Considero que en esto consiste la experiencia del *Che*. Por esto no creo que haya sido un maestro de pensamiento ni que hayan sido sus ideas las que iluminan el mundo, sino que fundamentalmente es su temperamento, su validez como figura revolucionaria, lo que nos muestra que es posible rechazar un mundo injusto, que es posible construir un mundo diverso incluso cuando los caminos son inciertos y poco claros. Creo que es posible encontrar el hilo conductor que nos permita ligar el pensamiento del *Che* no solo a la radicalización extrema de un modelo particular de transformación revolucionaria, como ha sido su concepción del “foco” –que es la sublimación de una etapa particular de la revolución cubana, de la culminación de la revolución cubana– sino que tiendo a verlo más bien como la expresión de esta voluntad de transformación, y tiendo a aproximarlo a una cierta tradición del pensamiento revolucionario

o del pensamiento social latinoamericano. Si se observan en general los conceptos, las teorías concretas –algunas típicas de América Latina como aquella de la “dependencia” o del “desarrollo del subdesarrollo”–, las teorías elaboradas desde la Posguerra en adelante, si se observan los puntos de vista de las diversas corrientes de transformación, vamos a encontrar un problema idéntico: el problema de cómo las élites intelectuales que se proponen políticas de transformación, logran organizar movimientos sociales de transformación. Este dilema de la relación intelectuales-pueblo que ustedes pueden ver como un clima de época de la sociedad rusa del siglo pasado, fue la base del así llamado movimiento populista, que fue en sus diversas etapas la forma de introducción del marxismo en Rusia. Si ustedes analizan este problema de las relaciones entre intelectuales y pueblo, podrán comprender de qué modo, durante todos estos años –de los años de la Reforma Universitaria de 1918 hasta el día de hoy– este problema de las relaciones entre intelectuales y pueblo, toda la concepción castrista así como la de Guevara, está inserta en este contexto de intelectuales que deben ser –que son– la síntesis del pensamiento social de la época, que son los hombres que expresan este modo particular de enlazar los temas de las clases sociales, las temáticas de la constitución de las naciones en tanto tales, las temáticas que remiten a las fuerzas sociales. Bien, en aquella relación (intelectuales-pueblo) encontrarán todas estas temáticas.

No creo que el pensamiento castrista haya sido ajeno a lo que ha sido el pensamiento social latinoamericano, pero creo que es una expresión radicalizada de aquel pensamiento. Digo que se pueden encontrar estrechas relaciones entre el pensamiento de los marxistas del fin de los años veinte en Perú, entre el pensamiento de Mariátegui o de Haya de la Torre, con pensamientos y consideraciones de impronta castrista, o con conceptos de la experiencia guerrillera, o con conceptos que están presentes en el movimiento sandinista de Nicaragua. Esto constituye un “aroma de la época”, una línea del pensamiento social latinoamericano que se ha planteado siempre el problema de la propia posibilidad de fundirse en una nueva realidad, de la propia posibilidad de constituir un cuerpo social. Creo que esto está estrechamente ligado a la dificultad de los procesos de identidad nacional que se verifican en América Latina, al

modo particular en que se ha formado la sociedad latinoamericana –que es una formación desde arriba hacia abajo–, al modo particular en que se han formado los Estados latinoamericanos.

A partir de estas consideraciones es posible constatar que el movimiento social latinoamericano está fuertemente impregnado de la idea de que la formación del movimiento y las posibilidades de una transformación dependen de que se pueda reunificar, reintegrar, aquella élite intelectual que tiene un sentido de culpa hacia la sociedad, en el tejido social latinoamericano. Si leen a Gramsci, lo que escribe en *Los intelectuales y la organización de la cultura* cuando analiza la peculiaridad de los problemas de los intelectuales de los países latinoamericanos, habla de países en una época de *Kulturkampf*, en una situación similar a aquella que se verificaba en Alemania en la época de Bismark. Es decir, de intelectuales radicados en la sociedad, que pretenden representar al Estado y que deben luchar contra las fuerzas que han organizado este Estado y que son las fuerzas de la Iglesia y del ejército.

Hoy, en cierto sentido, aun en la complejidad de la situación, aun en la pluralidad de las instituciones, esto está presente en muchos países y es una característica del marxismo latinoamericano, que tiende a ser un marxismo bastante menos determinista y mucho más voluntarista, al tiempo que tiende a una integración con todo el movimiento populista. Esto hace que el concepto de pueblo resulte mucho más importante que el concepto de clase, y el concepto de nación a constituirse más importante que el proceso de modernización. Estos elementos constituyen el fundamento, son parte integrante del marxismo latinoamericano. Considero que esto está presente en cada pensamiento revolucionario y que es una característica del movimiento guevarista. Un hecho sorprendente es cómo ciertas situaciones están presentes en un movimiento como el castrista o están presentes en todo el pensamiento de Guevara, pero son también peculiaridades de todo el movimiento guerrillero de los años sesenta. Me refiero a esa idea de modernización capitalista entendida como una pérdida de sentido, como consumación de un proceso de desarrollo capitalista, incapaz de reconstruir la sociedad.

En los años sesenta toda la discusión sobre la guerrilla giraba en torno al eslogan “ahora o nunca”. En los años sesenta era posible hacer la

revolución, y lo que no era posible hacer en aquel momento, en aquel preciso momento histórico, se pensaba que no se iba a poder realizar nunca en el futuro. La idea que se tenía en esos años y que inspiró tanto la experiencia de Masetti como aquella de la guerrilla peruana, era que la *Alianza para el Progreso*, la nueva política norteamericana de intervención en América Latina, podía determinar una situación sin vías de escape, que habría cerrado toda posibilidad futura a la revolución. Era entonces necesario trabajar a contrarreloj; era necesario impedir que la modernización capitalista se lograra, porque lográndose los Estados habrían encontrado sostenes sociales que podían permitirles elegir las clases en grado de transformar la sociedad, e ir entonces constituyendo una sociedad capitalista sin vías de escape. Esta es la marca de los tiempos, es el trasfondo de la idea de la degradación que se tenía en La Habana. Cuando se dice: “no se puede soportar un niño muerto, no se puede soportar la violencia, no se puede soportar el hambre, es necesario hacer la revolución hoy, ‘ahora o nunca’”, se crean límites.

La idea de la modernización capitalista como una pérdida de sentido, como un camino sin salida hace que la revolución parezca casi un movimiento contra la degradación de la sociedad latinoamericana. El concepto de “foco” no debe ser interpretado como un concepto global de la política, casi como una radicalización extrema de la idea leninista de partido, sino que debe ser integrado en esta visión de la posibilidad de una revolución abierta por los elementos de resistencia a la modernización capitalista y en la necesidad de una revolución que se concreta en un momento, y que no se habría verificado nunca más. Quiero decir que esta idea de la modernización, entendida como una vía sin posibilidad de salidas es una idea que impregna a América Latina, es una idea que es propia de toda la sociedad latinoamericana. Esta idea de no ser Oriente, esta idea de no ser Europa, pero de ser una Europa diferente, de segunda o de cuarta, esta idea de que existen situaciones de modernización alcanzadas por las sociedades europeas pero que son imposibles de alcanzar para América Latina, pone el problema de la identidad latinoamericana como un destino indefinido, como algo que es necesario buscar pero que es impreciso en sus contornos. Si en los años cincuenta los modernizadores argentinos y de otros países latinoamericanos

apuntalaron sus proyectos basándose en modelos europeos o norteamericanos, hoy este parece un camino sin vías de salida.

El propósito de construir o reconstruir un sistema institucional a imagen y semejanza del de las sociedades europeas parece irrealizable. La idea de las reformas institucionales a toda costa, en muchos países como el nuestro no parece advertir que existe una singularidad, una identidad, una operación de crítica y de crisis de la modernidad. Por esto, me parece que hoy nos encontramos en una encrucijada, estamos frente a un dilema que el movimiento guerrillero de los años sesenta intentó resolver de un modo que yo considero equivocado –y los hechos han demostrado que lo era– pero no creo que los actuales proyectos de modernización, en el sentido de una conformidad con ciertas formas institucionales típicamente europeas, sean la solución a los problemas que se nos presentan. Estamos, en resumidas cuentas, en un *impasse*, en una encrucijada que no sabemos definir porque, si reconocemos el discurso democrático como un discurso de reconocimiento de la diversidad, de mantenimiento de las diferencias, donde se privilegia todo lo que ha sido creado por la cultura popular, no podemos absolutamente aceptar formas estatales de reconstrucción que llevan necesariamente a la supresión de la modernidad. Si los hombres en el mundo se preocupan por la supervivencia de las ballenas, tal vez sería oportuno pensar que es necesario hacer algo en relación a la supervivencia de los idiomas, a la supervivencia de las identidades nacionales, a la supervivencia de ciertas etnias.

La crisis de América Latina, hoy, es una crisis de proyecto. La crisis del pensamiento social latinoamericano consiste en no entender esta “diversidad”. Si la diversidad es algo que no hay que perder, ningún discurso democrático podrá llevarse a cabo si no se mantiene, justamente, esta diversidad. De todas maneras, la pretensión de mantener la diversidad impone la obligación de pensar un horizonte político, cultural, económico, social e ideológico de modo totalmente diferente a como es actualmente pensado por los Gobiernos latinoamericanos.

Por otra parte, me parece difícil ligar de alguna manera el pensamiento y la experiencia del *Che* a una supuesta tradición *putchista* de los partidos comunistas latinoamericanos. Sinceramente, creo que no ha

habido ninguna tradición *putchista* de los partidos comunistas. Si hubo operaciones *putchistas*, como lo fue la fallida revolución de los años treinta en Brasil, operada por un grupo que podríamos definir, más que comunista, *tenientista*, esta estuvo ligada más a la experiencia de un peculiar movimiento brasileño que a la experiencia histórica de los partidos comunistas. Tanto es así, que el tema de la revolución, en el año 35, provocó en Brasil un debate muy áspero al interior del mismo Comintern, que no había tomado ninguna decisión al respecto; en realidad, la decisión fue forzada por la personalidad de Prestes más que por la información que se tenía sobre la situación brasileña. Me parece, entonces, que es difícil ligar al *Che* con una tradición *putchista* que no existía al interior de los partidos comunistas. De todas maneras, se trata de un continente con tradiciones *putchistas*, quiero decir que es un continente en que los movimientos revolucionarios se han constituido sobre la base de movimientos *putchistas* y como grupos *putchistas*. Así como existe una tendencia permanente de los ejércitos latinoamericanos a tomar el poder (y se lo puede constatar considerando todo este siglo), también ha habido una enorme cantidad de movimientos de rebelión, que, por lo general, han fracasado. Creo que los partidos comunistas, una vez desaparecida la hipótesis del VII Congreso de la Internacional respecto de los frentes únicos, son, prácticamente, partidos sin objetivos claros de acción política para todos los años que van desde la Segunda Guerra Mundial hasta la revolución cubana. Creo que la revolución cubana ha abierto una etapa de descongelamiento de las posibilidades revolucionarias tan radical como para provocar un quiebre en todas las organizaciones de izquierda en América Latina. Quizás no en Chile –aun cuando han nacido organizaciones que pueden ser colocadas en este ámbito– pero seguramente en el resto de los países donde se ha formado un movimiento revolucionario radicalizado a la izquierda de los partidos comunistas y que ha provocado rupturas al interior de estos. Creo que es necesario considerar estos elementos para poder evaluar globalmente la estrategia guerrillera de los años sesenta.

El triunfo de la revolución cubana aparecía como una posibilidad revolucionaria abierta en un determinado lugar, pero los procesos de expansión de la revolución cubana en América Latina aparentemente

creaban elementos de subjetividad para que esta revolución pudiera extenderse. Me parece, entonces, que la visión estratégica y política del *Che* pertenece a lo que podríamos llamar la “tradicón castrista”. Y es fundamentalmente una construcción política que intenta resolver el siguiente problema: frente a la crisis del reformismo latinoamericano que había mostrado sus límites en la medida en que habían fracasado todas las experiencias de modernización, y frente al reconocimiento de la existencia en la sociedad latinoamericana de las posibilidades revolucionarias, se debe crear un movimiento que esté en condiciones de desarrollar, en el conjunto de América Latina, experiencias revolucionarias capaces de preservar estas posibilidades. Hace poco decíamos –justamente– que la decisión sobre los lugares donde operaban estos movimientos estaba ligada a ciertas condiciones geopolíticas. La imagen del pequeño motor me parece acertada porque es una metáfora que representa plenamente aquella que era la idea revolucionaria de entonces: era posible crear un movimiento revolucionario amplio y de masas solo si existía un pequeño motor que venía a descompensar la situación, que la desequilibraba. Y un movimiento guerrillero podía descompensar la situación solo si lograba durar en el tiempo, es decir, si podía operar como un ejemplo frente al cual las luchas de las masas pudieran tener un punto de referencia político. La idea, entonces, de un centro revolucionario, en estos lugares, me parece una idea estratégica que, en cierto sentido, ha logrado tener una función, al menos en dos procesos revolucionarios: el de Cuba y el de Nicaragua. Recuerdo las consideraciones de los partidos comunistas antes del triunfo de la revolución cubana: explicaban por qué era una “aventura” y por qué no podía alcanzar ningún resultado positivo. El partido comunista cubano, en un primer momento, admitió haber tenido esta posición frente al proceso revolucionario. Esto nos lleva a enunciar el siguiente mensaje: estamos analizando experiencias fracasadas. A partir del hecho de que las analizamos como experiencias fracasadas, es posible hacer una crítica que vaya más allá del sentido de esta experiencia o que la condene de por sí, en tanto tal. Considero que este sería un criterio bastante arriesgado en la medida que niega la posibilidad de apertura a lo nuevo, a lo que no está prescrito y preestablecido. Porque no podemos preestablecer nunca, *nunca*, los fenómenos de

masas que una determinada situación puede desencadenar. Por esto, todas las revoluciones toman siempre desprevenidas a las organizaciones que, obviamente, no pueden “fabricar” estas situaciones sino que deben, de todas maneras, adaptarse a ellas.

En segundo lugar, y en referencia a la experiencia boliviana, yo pienso que el *Che* no podía no conocer una verdad que era clara para todos los bolivianos: donde hay árboles no hay hombres; en Bolivia los hombres se encuentran donde están las piedras, no donde están los árboles. En la selva, entonces, no hay hombres. La guerrilla boliviana era, en consecuencia, una guerrilla argentina. Sabemos bien que la guerrilla había sido preparada en Cuba, que en Cuba había sido entrenada una brigada de 200 argentinos cuya tarea era la de sostener y llevar adelante el “proyecto boliviano”; era una experiencia de otro tipo. Con esto no quiero justificarla o defenderla como propuesta válida; intento solo explicar sus razones y el modo en que esta experiencia fue pensada. Es decir que era una experiencia cuya intención era la de provocar un movimiento mucho más general en una zona que estaba bajo el control de los militares. Si tomamos en consideración estos elementos de ruptura del reformismo, las contradicciones agravadas por el fracaso del intento de modernización de América Latina, el fracaso de los partidos comunistas, la necesidad de construir una alternativa revolucionaria en un lugar en el cual se suponía la existencia de potencialidades revolucionarias, la experiencia boliviana no fue, al fin y al cabo, tan descabellada. Que se reconocieran potencialidades revolucionarias era un dato indiscutible en la medida en que la palabra “revolución” era usada en todas las organizaciones, no solo de izquierda sino también de centro. La idea de revolución existe como un “clima de época” en la América Latina de aquellos años. Quienes no hablaban de revolución no podía presentarse a discutir y quienes hablaban de democracia suscitaban las risas de quienes los escuchaban.

No digo que no existieran “situaciones revolucionarias”. Aquí es importante usar las palabras correctas. Yo prefiero hablar de *potencialidades* revolucionarias, que es distinto. Quiero decir que había una oposición, un sentimiento de revuelta con respecto a sistemas dictatoriales o como consecuencia de golpes de Estado o a causa de aquellos sistemas

representativos que no funcionaban. Había un hiato entre sociedad y Estado que se manifestaba en un malestar general. Y este malestar general se expresaba en una serie de conflictos que se concretaban después en un elemento que es importante: el desplazamiento de los sectores medios hacia el campo de la revolución.

El movimiento guerrillero en América Latina ha sido, sobre todo, un movimiento de sectores medios. Aunque los combatientes eran limitados en número (se dice que entre el 60 y el 65 no ha habido más de 600/700 unidades combatientes), de todas maneras el dato numérico no da plenamente la idea de la repercusión que este tipo de movimiento tenía, aun cuando terminaba en una suerte de farsa, como ha sido el caso de Masetti. La “guerrilla” de Masetti era una farsa, tanto así que no eran ni siquiera doce los que entraron a Salta: eran apenas ocho. Fíjense, entraron a Salta con una declaración que había sido preparada contra el Gobierno militar, pero entraron después de las elecciones y ya surgía una maraña de problemas con el nuevo presidente de la República. Entraron de todos modos como “fuerzas” en movimiento y, aún bajo el Gobierno Constitucional, esta guerrilla tuvo repercusiones en Córdoba, en Salta y en Buenos Aires; repercusiones de una magnitud, de todas maneras, significativa.

Entonces: estoy hablando de un “modo de sentir”, de un malestar de fondo que potencialmente podía desembocar en situaciones de tipo revolucionario, en el sentido no de una revolución inmediata, sino de movimientos que habrían podido tener un impacto y estar en condiciones de aprovechar aquel malestar. No es el esquema de la revolución rusa y no se trata tampoco del de la Revolución China; no pertenece tampoco a los esquemas de la Tercera Internacional de los partidos comunistas; es un esquema que podríamos definir (casi) latinoamericano. Es el esquema de un Estado que no ha podido resistir un malestar de fondo porque estaba privado de un sostén social, ya que no existía una relación entre Estado y sociedad. Este fue el punto de partida. Considero que es un punto de partida equivocado y hoy sé que es equivocado, pero nosotros, entonces, partíamos de esa visión, tanto es así que el tema del Estado en tanto Estado no es una temática propia de la reflexión sociológica y política de los años sesenta. Tampoco el tema de la “dependencia” aparece

entre las temáticas de aquellos años. Y en la temática de la dependencia y del subdesarrollo, el Estado no aparece nunca, no es tomado en consideración. La temática del Estado empieza a ser tomada en consideración por la sociología latinoamericana recién cuando empiezan a aparecer gobiernos autoritarios. Nosotros “descubrimos” el Estado en los años setenta, cuando se nos vino encima de una manera que ni siquiera hubiéramos imaginado. Entonces lo que intento decir es que en América Latina, en los años sesenta, en la época de Castro y Guevara, estábamos condicionados por cómo ciertos grupos sociales percibían los fenómenos sociales, y no por condiciones objetivas.

Los intelectuales en una ciudad de frontera*

I

Las experiencias escogidas en el artículo contiguo para tematizar la presencia de una cultura homóloga a la agitación social en la Córdoba de los años de plomo tienen rasgos que las aproximan. Conforman, en realidad, las nervaduras de un mismo tejido cultural. Complejas, cada una de avanzada en el lugar donde se dio, en ruptura con tradiciones anteriores, manifiestan todas ellas una significativa excentricidad respecto de las corrientes culturales dominantes. Esta circunstancia sigue siendo un enigma, aún para quienes fuimos de algún modo sus protagonistas o sus testigos presenciales. Es cierto que sigue pendiente una explicación, aunque más no fuera aproximativa, a un vínculo entre cultura y política, o más en general entre intelectuales y sociedad, que se manifiesta y se ha manifestado en el pasado con una singularidad propia. Las razones que se adujeron no siempre son tales, y apenas alcanzan para describir un fenómeno que a esta altura requiere ser explicado, pero el tema tiene por sí mismo una densidad tal que bien vale la pena recogerlo y arriesgar algunas generalizaciones. En tal sentido, estas notas tienen el único propósito de agregar ciertos elementos de carácter histórico.

* Extraído de Aricó, J. (1997). *Los intelectuales en una ciudad de frontera. Tramas: para leer la literatura argentina*, 3(7), 1 Generaciones Perdidas. [Primera edición Aricó, J. (1989, 9 de abril). Los intelectuales en una ciudad de frontera. *Diario Córdoba*, Suplemento cultural].

Me limitaré a señalar algunos rasgos de la ciudad que la colocan, más allá de la ambivalencia típica de toda ciudad latinoamericana, en una situación de “frontera”. A partir de tal situación presentaré tres momentos emblemáticos del modo en que se planteó históricamente la relación entre intelectuales y sociedad.

Muchas veces se ha señalado el peso que siempre tuvo la tradición en una ciudad que, como Córdoba, acabó identificándose con ella. Tan fuerte fue su influencia que en la conciencia del espíritu público nacional lo que los cordobeses concebían como prudencia y espíritu de conservación aparecía ante los demás como postura contrarrevolucionaria. Cuando al cabo de tres siglos de existencia Sarmiento la visite creará descubrir entre sus habitantes el mismo inmovilismo estacionario de las aguas de su lago artificial. Según palabras de Taborda (1974), poseído como estaba de enciclopedismo racionalista, el genial autor del *Facundo* no alcanzó a percibir en la intimidad del recinto universitario, al que se refirió con sarcasmo, “la profundidad del espacio espiritual que comunica al cordobés la tesitura reverenciosa de la seriedad de la vida. Midiendo el espacio por su extensión kilométrica, por esa extensión que llena de pampa baldía el cosmopolitismo de Buenos Aires, dejó escapar por las retículas de su esquema mental la nota que expresa el mote preferido por Keyserling (1918/1930): “El más corto camino sobre sí mismo conduce alrededor del mundo”¹.

La supuesta funcionalidad “reaccionaria” de Córdoba tal vez tuvo en las vicisitudes de la guerra de Independencia un punto de origen, pero es evidente que cuando Sarmiento (1845/1977) describía en su libro una ciudad detenida en el tiempo expresaba una opinión compartida por muchos. Cristalizado con la fuerza del sentido común un esquema interpretativo que acentuaba la bipolaridad entre la ciudad excéntrica y la ciudad mediterránea –laica una, clerical la otra– acabaron por ser los tipos ideales de una contradicción que recorre desde la noche de los tiempos nuestra identidad nacional. Y sin embargo, la compleja dialéctica de tradición y modernidad se desarrolló siempre erosionando un esquema interpretativo que era solo un prejuicio. En realidad, si hubo

1. Sobre esta función de “equilibrio” de la ciudad, véase el ensayo de Santiago Monserrat (1972).

una función que Córdoba desempeñó a lo largo de su historia fue la preservación de un equilibrio puesto permanentemente en peligro por las laceraciones de un cuerpo nacional incapaz de alcanzar una síntesis perdurable. Es posible pensar que esta posición intermedia estuvo determinada por la situación de frontera en la que la evolución del país la colocó. En los confines geográficos de las áreas de modernización, la ciudad tuvo un ojo dirigido al Centro, a una Europa de la que cuestionó sus pretensiones de universalidad. Pero el otro dilatava sus pupilas hacia una periferia latinoamericana de la que en cierto modo se sentía parte. De espaldas a un espacio rural que la inmigración transformaba vertiginosamente, Córdoba la Docta formaba las élites intelectuales de un vasto territorio que la convirtió a su vez, en su centro. Punto de cruce entre tantas tradiciones y realidades distintas y autónomas, Córdoba creció y se desarrolló en el tiempo americano como un ámbito de cultura proclive a conquistar una hegemonía propia.

II

Como ciudad de frontera Córdoba estuvo sometida a fuertes contrastes. El confesionalismo católico, basado en la fuerte presencia de una Iglesia de matriz ideológica integrista, debió enfrentarse siempre con el obstáculo que le ofrecía un radicalismo laico persistente. Se reproducía en ella esa típica “situación de *Kulturkampf* y de proceso Dreyfus” que Gramsci descubría en la composición nacional de las sociedades sudamericanas, esto es, una situación en la que el elemento laico y burgués no había alcanzado todavía la fase de la subordinación a la política laica del Estado, de los intereses y de la influencia clerical y militarista. Y sin embargo, en los flancos de este conflicto fue advertible la presencia en las últimas décadas de un área de opinión católica nutrida por una cultura liberal y democrática y que, no por minoritaria cumplió un papel menos significativo en la búsqueda de un diálogo casi nunca fácil entre posiciones tan opuestas. Desde una derecha reaccionaria en la que una figura como el filósofo Nimio de Anquín desempeñó una función excepcional, hasta una izquierda marxista sin intelectuales de peso excepto los

casos, emblemáticos ambos aunque por distintas razones, de Gregorio Bermann y de Ceferino Garzón Maceda, conformaron un denso tejido intelectual que posibilitó transfigurar en mito la autoconciencia ciudadana de una urbe que se distinguía de las demás por su firme tradición espiritual². Y fue tal vez el sentimiento compartido de que por encima de los agudos conflictos ideológicos que oponían a las diversas corrientes ideales había una Córdoba “docta”, “civil”, heredada del pasado, lo que contribuyó a darle a las fuerzas políticas mayoritarias una tonalidad particular. Así ocurrió con el conservadurismo demócrata bajo el liderazgo de Cárcano y con el radicalismo sabattinista, que además de figuras como Amadeo Sabattini o Santiago Del Castillo, dio al país un presidente de la estatura ética y política de Arturo Illia. Recordemos que en los oscuros años que sucedieron al golpe setembrino fue Córdoba el reducto solitario donde se preservaron las libertades civiles y democráticas.

Creo que esta función de mediación entre regiones, culturas y experiencias diferentes dio a la ciudad una personalidad política e intelectual que se prolongó por muchísimo tiempo, no obstante la prueba a que la sometió el autoritarismo de los gobiernos peronistas. Perduró hasta que el proceso militar y la cruzada genocida de Menéndez se propusieron destruirla en sus cimientos. Y porque la tradición espiritual de los cordobeses era tan sólida los efectos de la dictadura militar debieron ser tan terribles. Hoy, cuando el espectro de Menéndez pareciera haber dejado de flotar sobre la ciudad, puede medirse con horror el trágico devastamiento a que fue sometida una sociedad orgullosa de su linaje.

Hay tres momentos emblemáticos en la Córdoba moderna que pueden resultar de interés para abordar el modo en que se planteó históricamente la relación entre intelectuales y sociedad: el de la Reforma Universitaria, el de los años treinta en torno a la figura de Saúl Taborda, y el de los años sesenta y setenta que se analiza en el texto contiguo. Dejo de lado el de la Revolución Libertadora, en 1955, del que Córdoba fue un epicentro, por razones de espacio y de tiempo, aunque las

2. Como es evidente, exceptúo de la mención a Carlos Astrada porque aun habiendo formado parte del núcleo intelectual de la Reforma, en los años treinta y siguientes no habita la ciudad. Pero no puede desconocerse que la relación entre Astrada y Córdoba es en sí misma todo un tema.

consideraciones que se puedan hacer al respecto no se distancian ni contradicen las referidas a los tres momentos indicados. Hay un hilo rojo que recorre todas estas experiencias permitiendo establecer entre ellas una suerte de continuidad por encima de las distintas realidades históricas.

Es verdad que desde Gramsci sabemos que es propio de los intelectuales considerarse a sí mismos como continuación ininterrumpida en la historia, pero haciendo abstracción de esta característica inherente a los intelectuales, en cuanto categoría social cristalizada, la continuidad que pretendo establecer deriva de una fuente ideológica común que fue hasta los sesenta el movimiento de la Reforma Universitaria.

III

Aún no ha sido estudiada con la profundidad necesaria la gestación de esa efectiva experiencia que estalló en Córdoba en 1918. Reducida a mero resultado de la presión de “causas” nacionales e internacionales de indudable gravitación –como el fenómeno yrigoyenista, los conflictos sociales y la revolución bolchevique–, lo que todavía permanece en secreto es la trama viva de los nexos intelectuales que dieron voz, de manera súbita y acabada, a una filosofía convertida en práctica. Y con una potencialidad expansiva tal que sus contenidos esenciales y hasta sus formas expresivas habrán de constituir el *humus* cultural del sindicalismo sudamericano. Si en la historia de los pueblos hay momentos de vida intensamente colectivos que fijan para siempre sus mitos de origen, Córdoba será desde ese momento en adelante la ciudad donde se gestó la Reforma, sus intelectuales quedarán marcados con este sello indeleble. Su entidad misma se definirá en esta marca, no importa cual haya sido su postura concreta.

Es posible pensar que por esos años Córdoba fue un laboratorio político y cultural de mayor relevancia y gravitación que las pobrísimas presentaciones que hacen de ella sus cronistas. No lo sabemos, pero solo presumiendo que sí lo era podemos entender la eclosión de tamaña proyección y envergadura. De todos modos, sin ser todavía capaces de

develar el secreto de un fenómeno que apareció ante sus propios protagonistas como un rayo en un cielo sereno, podemos reconocer en el núcleo generado en torno a la Reforma ciertas características que se mantendrán hasta su consumación en los años setenta.

Para los intelectuales de la generación que vivió esa experiencia, además de los problemas ideológicos y filosóficos que pudieran compartir con los intelectuales porteños, existían otros que a partir de ella adquirieron una connotación particular. El primero versaba precisamente sobre la necesidad de darse una identidad cultural que los distinguiera.

Expresando una nueva sensibilidad que emanaba de la conciencia de formar parte de una generación de ruptura con la anterior introdujeron una verdadera divisoria de aguas respecto de su relación con Europa. Acaso por primera vez luego de un siglo se sintieron americanos. Desde el *Manifiesto Liminar* redactado por Deodoro Roca (AA. VV, 1918) a las *Reflexiones sobre el ideal político de América* escritas en el mismo año por Saúl Taborda, un idéntico tono profético, una compartida tarea a realizar por los intelectuales los mancomunada. “Europa ha fracasado –dice Taborda–. Ya no ha de guiar al mundo. América, que conoce su proceso evolutivo y así también las causas de su derrota, puede y debe encender el fuego sagrado de la civilización con las enseñanzas de la historia. ¿Cómo? Revisando, corrigiendo, depurando y trasmutando los valores antiguos; en una palabra rectificando a Europa” (1918). La tradición argentina dejaba de ser la compuesta por las clases dirigentes que condujeron su evolución histórica. Era preciso reconstituirla volviendo los ojos a la singularidad americana. La conquista de una identidad plena seguía pendiente, pero alcanzarla suponía torcer un rumbo histórico. No era suficiente reconstruir –como aclara en 1933–, en realidad había que regenerar.

El segundo problema, y estrechamente vinculado al primero, hacía referencia a una precisa y determinada colocación social del intelectual respecto de esta tarea. A él le correspondía proponérsela e intentar llevarla a cabo. De hombre de ideas, condenado siempre a separar intelecto y vida, el intelectual debía convertirse en político práctico manteniendo la dimensión cultural de su propuesta regeneracional en un movimiento autónomo de los partidos políticos. La Reforma misma debía convertirse

en partido político. Nacida en el interior de la universidad pero con propósitos en cierto modo universalistas, la Reforma debía contribuir a formar “una nueva generación histórica”, una suerte de nueva clase política en condiciones de asumir, por sus condiciones morales y por la virtud de sus ideales, la gestión del poder.

El fatigoso proceso de conquista de una nueva identidad vinculado a la autoconciencia de la excepcionalidad de su función histórica contribuye a explicar el tono profético que nunca abandonó su discurso y que fue compartido por los reformistas de otros países latinoamericanos. Pero, además, da cuenta del sentido misional que daba a su labor cultural y política. Los intelectuales de la Reforma se sentían llamados a emprender una tarea pedagógica que se les presentaba como determinante y a la que entendían como un proceso de fusión de intelecto y vida, en el sentido gramsciano del pasaje del saber al comprender. No por azar el movimiento político más directamente vinculado a la herencia de la Reforma, el aprismo, se presentó en un comienzo como un frente de los trabajadores manuales e intelectuales, y la experiencia de las universidades populares protagonizada por los intelectuales reformistas se extendió a toda América. Todo lo cual explica el carácter fuertemente romántico de sus actitudes y de sus escritos.

En la medida que el movimiento reformista se expandió de su lugar de origen al resto del país y de América, estas características que señalaron en el mundo de valores y en los comportamientos y actitudes de otros tejidos intelectuales. Pero lo que pretendo remarcar es que caracterizaron y otorgaron una fisonomía particular del mundo intelectual cordobés. Y desde esta perspectiva debería intentarse una reconstrucción más puntual de sus orientaciones culturales y del conjunto de manifestaciones de su espíritu público.

IV

Un segundo momento en la historia de la cultura cordobesa que me interesa presentar es el de la revista *Facundo* y del núcleo intelectual organizado en torno a una figura de fundamental importancia en el

movimiento de la Reforma, Saúl Taborda. Su presencia en uno y otro momento indica la necesaria relación de continuidad que es preciso establecer entre ambos. Y sin embargo, la circunstancia histórica es distinta. Ha fracasado el sueño imposible de una Reforma hecha política: el golpe de Estado de 1930 ha destruido un orden constitucional que se mantuvo por más de medio siglo sustituyéndolo por otro ilegítimo y de legalidad viciada por el fraude y la intolerancia política e ideológica; la decadencia de la sociedad europea pone en cuestión las bases del Estado liberal representativo. La experiencia soviética, la crisis de la democracia y la expansión del fascismo tiñen una época a la que Taborda define “por la búsqueda desesperada de nuevas formas políticas y sociales”. Frente a una crisis radical de los fundamentos de Occidente la tarea regeneracional se impone por la propia fuerza de las circunstancias. Pero no se evidencia en la sociedad argentina la existencia de fuerzas sociales capaces de llevar adelante un proyecto de esta naturaleza. El discurso ideológico que imaginó transformarse en política bajo el impulso obnubilante del movimiento reformista, en las condiciones de los años treinta no puede ser otra cosa que doctrinario reconstructivo.

La revista *Facundo* se propuso eso. Hablarle a un interlocutor imaginario de los fundamentos históricos y culturales que permitían dar en la Argentina una respuesta puntual, y no contradictoria con la tradición comunal hispánica de nuestra herencia, al problema general de las nuevas formas políticas y sociales requeridas por un mundo en crisis de valores. Se comprende por qué un examen con esta orientación debía despertar fuertes sospechas entre los intelectuales liberales y del progresismo laico porteño. Recordemos simplemente la condena a que esta búsqueda fue sometida por un intelectual de firmes convicciones democráticas como José P. Barreiro. Imposible de ser clasificado en ninguna de las vertientes del nacionalismo reaccionario o populista por su clara vocación democrática y antifascista. Taborda fue al principio incomprendido y luego olvidado. Pero junto al olvido de su figura de filósofo, pedagogo y crítico político original y profundo, quedó sepultada también la problemática que había motivado sus reflexiones y la de su grupo. Uno de los momentos más felices y creativos de la cultura cordobesa, que retomaba los dilemas de una sociedad mal constituida abordados

por un conjunto de intelectuales del interior en cierto modo marginales a la cultura dominante, fue sustraído al gran debate de ideas que reclamaba una sociedad desquiciada y sin rumbo.

Al igual que en los años veinte, la preocupación de Taborda sigue siendo el divorcio del intelectual con las masas. Pero en las nuevas condiciones del país este tema habrá de generalizarse comprometiendo a la izquierda comunista y al nacionalismo de corte populista. Las respuestas que ambos dieron a la cuestión distaba de la que a través de un original relevamiento histórico ofreció Taborda. Aunque más no sea porque su diagnóstico pesimista de la vitalidad de un sistema político viciado por la corrupción no cuestionaba el principio de la soberanía popular, sino que lo dilataba hasta identificarlo con el principio “cada vez más claro, cada vez más autogobierno estuvo en el origen de la democracia argentina, los argentinos podían tener conciencia de ser una comunidad. Típico intelectual de frontera, Taborda fusionaba en su discurso no solo las vertientes del comunalismo hispánico, sino también sus lecturas del ideario anarquista, de la filosofía alemana y de la experiencia soviética que seguía con profundo interés. Si la tarea fundamental debía ser la de la instauración de un nuevo cosmos espiritual, ¿cuál debía ser el camino a emprender para purificar la vida política devolviéndole su recto sentido? Taborda no tenía respuesta alguna al problema, aunque defendía el proyecto de una democracia funcional basada en la Comuna como institución de base. La misión de encontrar una “fórmula salvadora” no podía ser encomendada al partido político, puesto que –según sus palabras– a ningún partido se le puede pedir que se suicide, ni existía tampoco fuerza social alguna capaz de constituirse en su soporte. Frente a la ausencia de efectivos protagonistas del cambio, el discurso concluía retornando a las manos de quienes habían proyectado una misión sin destinatario posible: los propios intelectuales. Pero lo que Taborda comprendió, y los demás no, es que esta contradicción era del orden de lo real y no simplemente de lo imaginario. Entre intelectuales y sociedad existía un hiato que no debía ser resuelto colocando al intelectual al servicio del príncipe, sino batallando con obstinación por dotar, mediante una reflexión comprensiva y creadora, de formas adecuadas a la expresión de la conciencia de los

argentinos, para que nuestra tierra fuera “una tierra de productores que plasman en creaciones originales la eternidad de su nombre”.

¿Una tarea imposible? Tal vez lo fuera, pero el hecho paradójico consiste en que habiendo la historia adoptado otro camino seguimos en el laberinto sin poder todavía resolver el problema frente al cual Taborda ensayó una respuesta. Las grandes cuestiones que quedaron irresueltas por el modo concreto en que se constituyó la Nación, y que la incapacidad de los partidos políticos no les permitió modificar, son hoy en parte distintas de las que con inteligencia crítica enumeró Taborda. Pero el diseño de una política de reformas sigue sin encontrar quién pueda llevarlas a cabo. Y estando así las cosas y habiéndose ensayado todo tipo de fórmulas salvadoras, no parece existir otro camino para el trabajo intelectual que aquel 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 siguen pareciendo precursoras. Tal el caso de un Deodoro Roca, por ejemplo, de cuya iniciativa, ingenio y voluntad surgieron publicaciones como *Flecha* o *Las Comunas*. Y es en esta última publicación donde el tema de las ciudades puede ser por primera vez abordado de manera integral en una perspectiva de análisis abierta por el ensayo, también precursor, de Taborda sobre Córdoba o la concepción etnopolítica de la ciudad.

V

¿Qué relación de continuidad puede establecerse entre esos dos momentos de la constitución del ocaso del bloque intelectual generado en torno a la Reforma Universitaria con el que eclosionó en los años de la Córdoba del conflicto? Acaso un idéntica lucha contra lo imposible en una ciudad donde lo imposible fue un deseo cotidiano en esos tres momentos de vida intensamente colectivos. Pero diría algo más en el mismo sentido con el que Antonio Marimón abrió una picada en la selva de hechos y

figuras que poblaron los sesenta. Esa lucha fue encarada en los tres momentos desde firmes posiciones de ruptura y con el propósito explícito de renovar una herencia cultural en sus elementos de tradición y modernidad. Quienes la emprendieron hablaron desde su propia condición de intelectuales y sometieron a crítica dicha función, no porque pretendían dejar de ser intelectuales sino porque creían que debía ejercerla de otro modo. Más allá de sus aciertos y errores, llevaron adelante sus propósitos con apasionada exaltación y un tono profético que acaso sonaba a falso en una sociedad nacional aplastada por adversidades y que se aceptaban como un sino. ¿Pero a qué otro tono puede apelarse cuando se cree tener algo que decir y se advierte la sordera? Fueron hombres de su tiempo y si una vida civil les era vedada a ellos y sus semejantes, ¿de qué otro modo que soñando lo imposible podían cumplir con su responsabilidad de humanos? 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.

Córdoba la Docta, la ciudad civil, tiene motivos para reconocerse en esos momentos en los que relampagueó una cultura de resistencia. Olvidados o amenazados de aniquilamiento por la fuerza de las armas, han sobrevivido y vuelven por sus fueros. Reclaman el análisis profundo y exhaustivo que los restituya al entramado de las vicisitudes históricas, sociales y culturales de una ciudad que, no gratuitamente, aspiró siempre a ejercer una función particular y muy propia en la sociedad nacional y en los confines de Occidente.

Bibliografía³

AA. VV. (1918). *Manifiesto Liminar*. Córdoba: FUC.

AA. VV. (2008, 21 de febrero). Manifiesto Liminar de la Reforma Universitaria. *Cuadernos del Pensamiento Crítico Latinoamericano*, 5, (Buenos Aires: CLACSO).

3. [Ampliada para la presente edición].

Keyserling, H. (1918/1930). *Diario de viaje de un filósofo*. Madrid: Espasa Calpe.

Montserrat, S. (1972). *Córdoba: Tradición y Modernidad*. Córdoba: UNC.

Roig, A. A. (1998). *La universidad hacia la democracia*. Mendoza: EDIUNC.

Sarmiento, D. F. (1845/1977). *Facundo. O civilización y barbarie*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Taborda, S. (1918). *Reflexiones sobre el Ideal Político de América*, p. 149. Córdoba: Imprenta Elzeviriana.

Taborda, S. (1974). Córdoba o la concepción etnopolítica de la ciudad. *Tiempo Vivo*, 2, (Córdoba).

Crisis del socialismo, crisis del marxismo*

Me corresponde hablar sobre el tema de las raíces de la crisis de la ideología de izquierda. En primer término analizaré el modo en que históricamente se ha puesto en cuestión la estructura conceptual de la tradición marxista. En segundo término, me referiré a las razones de las insuficiencias de la teoría frente a los procesos de mutación de la realidad.

Como es evidente por los temas indicados, arrancho de una crisis: la crisis del marxismo. Esta crisis se vincula con la pérdida de orientación de todo un movimiento histórico y el cuestionamiento de una prolongada experiencia política que estuvo, y en parte todavía lo está, conectada con la cultura marxista y con su tradición teórica. Tanto, que durante largo tiempo movimiento socialista y tradición marxista fueron considerados como dos caras de un mismo proceso.

En realidad, la palabra “crisis” para definir un estado crítico de la cultura marxista es usada desde hace mucho tiempo. Ya a fines del siglo pasado se habló de “crisis del marxismo” y se abusó tanto del término que es como si constituyera un atributo de su manera de ser. Mucho antes del derrumbe del llamado “socialismo real” y de la descomposición de los regímenes políticos surgidos en el Este, se habló sucesivamente de distintas “crisis del marxismo”. Me parece, entonces, que aunque

* Extraído de Aricó, J. (1991). Crisis del socialismo, crisis del marxismo, pp. 133-160. En M. J. Lupertino Beltrán (Comp.), *Evolución y crisis de la ideología de izquierda*, Vol. 2, Parte 3: El escenario ideológico. Buenos Aires: CEAL. [Transcripción parcial y corregida por el autor del libro].

un fenómeno no pueda ser desligado del otro, cada uno de ellos exige un tratamiento particular en cuanto remite a distintos órdenes de problemas. La crisis de un sistema político es *algo más* que la crisis de una teoría. En cierto sentido la crisis del socialismo no tiene por qué presuponer *necesariamente* la crisis del marxismo, porque para muchos pensadores de tradición marxista la experiencia de los países del Este, de Asia o de América Latina como Cuba, constituía una flagrante tergiversación de los aspectos fundamentales de la teoría de Marx. A su vez, la *teoría* marxista no tenía por qué conducir *necesariamente* a la constitución de Estados despóticos o totalitarios. La doctrina de Marx nutrió, por ejemplo, la experiencia histórica de la socialdemocracia alemana, o austro-húngara, y ninguna de estas fuerzas, cuando fueron fuerzas de gobierno, pretendieron constituir tales tipos de Estados o sistemas políticos. Con esto quiero decir que no hay que confundir *experiencias políticas* con *presupuestos ideológicos*, excepto que aceptemos el integrismo religioso o nacionalista, y el integrismo “liberal”, que también existe y pretende obligarnos a aceptar una visión unidimensionalizada del mundo.

Me interesa analizar la llamada “crisis del marxismo” y el por qué de esta manera habitual suya de comportarse. Un modo adecuado de abordar el problema es preguntarnos por qué es posible la perduración de una concepción (doctrina o teoría) que desde el momento mismo de su generación en el movimiento obrero ha estado sometida permanentemente a situaciones de crisis: crisis de certidumbre, crisis de ideas, crisis de conceptualizaciones, etc., etc. ¿Cómo es posible que un sistema teórico, que el filósofo italiano Benedetto Croce (1942) creía haber destruido con sus sesudas refutaciones a fines del siglo pasado, siga persistiendo un siglo después? Si abordamos la cuestión desde esta pregunta, es posible escapar a la tentación ideológica (y por lo tanto políticamente situada) de razonar únicamente sobre los elementos o aspectos o partes de la teoría marxista que han entrado en crisis, para detenernos *también* en aquellos elementos, aspectos o partes que dan cuenta de su extrema vitalidad en el tiempo, de su prolongada existencia y aún de su vigencia. Si enfocamos la cuestión de este modo, no tratamos tanto de ver lo que ya no sirve de lo que Marx ha dicho, como de poner de relieve hasta dónde parte de lo que dijo ilumina nuestro presente, nos ayuda a

reflexionar sobre problemas que nos preocupan, nos permite pensar de mejor modo sobre males del mundo que queremos dejar atrás. ¿Si así procedemos con los pensadores que nos precedieron, por qué no habríamos de hacerlo también con Marx? Pese a los esfuerzos denigratorios de historiadores reaccionarios hoy de moda, como Paul Johnson (1990), Marx sigue siendo una figura moral e intelectual cuyo pensamiento y cuya acción nos permitió construir una visión del presente, una comprensión del mundo de hoy que no puede ser extirpada o suprimida. En este sentido, querrámoslo o no, somos posmarxianos y no nos es dable, si deseamos realmente explicar el mundo y no simplemente justificar lo existente, colocarnos *antes* de su existencia como pensador y revolucionario. En esta doble dimensión –de la explicación y de la transformación– reside la particularidad de la cultura marxista y lo que la diferencia de otras. Dicha cultura se identificó con un movimiento político y social concreto, como fue y es el movimiento obrero europeo. Pretendió ser su expresión teórica y su punto de referencia fundamental. De ahí que el debate teórico marxista fuera siempre, al mismo tiempo, la forma teórica de encarar las vicisitudes y los problemas del movimiento obrero europeo. Y digo del movimiento obrero “europeo”, porque la relación entre cultura marxista y cultura no marxista en países donde no hubo una constitución “clásica” del movimiento obrero (es decir, como constitución política de una clase previamente ya existente o en avanzado proceso de formación) la relación entre ambas no siempre atraviesa momentos determinados de conformación de un movimiento de los trabajadores. Al igual que en los Estados Unidos, entre cultura marxista y trabajadores puede no existir ninguna relación orgánica, y en la mayoría de los casos de hecho no la hubo.

Si el marxismo se pensó a sí mismo como una “filosofía de la praxis”, es decir, como un saber que desbordaba los límites mismos de todo saber, si construía como teoría lo que el movimiento social de los trabajadores generaba por su propia existencia y experiencia, la cultura marxista estaba destinada necesariamente a vivir una constante situación de crisis. Porque debía tramitar en la teoría y prefigurar en la práctica las experiencias de un movimiento obligado a modificarse y a dar cuenta de los cambios de la realidad. Desde este punto de vista, se podría decir

que la cultura marxista hoy está sometida a una crítica muy profunda no solo y no tanto por la fuerza de las objeciones teóricas que se puedan hacer a todas o partes de sus formulaciones, sino *fundamentalmente* por la radicalidad de las informaciones que se han producido en el desarrollo social moderno y por las formas de conciencia que adoptó la percepción de tales transformaciones. Esta puede parecer una afirmación anodina o banal. Sin embargo, me parece que es pertinente señalarla porque nos posibilita indagar con mayor detenimiento por qué algunas ideas que cumplieron un papel importante en la constitución de movimientos sociales de fuerte gravitación sobre la evolución de las sociedades europeas, y que hoy son criticadas como erróneas por su craso reduccionismo, tuvieron efectividad política. Es evidente, para dar un ejemplo, que la teoría marxista se asienta sobre el reconocimiento privilegiado de un “soporte histórico” de los procesos de transformación que es la clase obrera. A partir de una indagación de la naturaleza de la sociedad capitalista y de las características de sus leyes de funcionamiento, Marx estructura un sistema teórico que reconoce una contradictoriedad de origen con esta forma productiva. La transformación en mercancías de los bienes creados por los hombres, y la universalización de la forma-valor, hace del capitalismo un sistema basado en la contradicción entre trabajo y capital. La oposición entre las fuerzas sociales en las que esta contradicción se expresa es el motor de la dinámica de la sociedad burguesa y encierra los elementos de su autodescomposición. Se podría decir, entonces, que la afirmación del proletariado como soporte histórico de la superación del capitalismo es resultado en Marx del examen de la sociedad burguesa. Y sin embargo, sabemos que dicha afirmación está en Marx desde un primer momento, cuando aún estaba lejos de poder dar cuenta del proceso de formación del movimiento obrero y de las leyes del funcionamiento del capitalismo. La idea de los trabajadores como la fuerza a partir de la cual es pensable una lucha contra la sociedad de clases, es anterior a Marx. Marx la hace suya e intenta darle un fundamento teórico. Pero este fundamento teórico aparece como verdadero porque *en la realidad* se está produciendo un proceso de agregación social, política y cultural de los trabajadores. Si la fuerza del marxismo residía en no darle la “verdadera” consigna de lucha a los trabajadores,

sino en “mostrarles por qué luchan, ya que la conciencia de esa lucha es algo de lo que los trabajadores tienen que apropiarse” (son palabras del joven Marx, 1987, p. 458), el proceso mismo de constitución de los trabajadores como clase social y como partido político era una demostración práctica de la “verdad” del marxismo. Pero si esto es así, no es suficiente demostrar el error economicista (reduccionista) que sustenta este razonamiento, porque siendo como es un error no impidió que apoyándose en esta afirmación se constituyera un movimiento histórico que contribuyó a modificar la sociedad capitalista realmente existente en su momento y que fue un factor de decisiva importancia para que esta sociedad capitalista adoptara las formas actuales. No podríamos imaginar el capitalismo y su evolución sin la existencia en su interior de un movimiento de contestación, de control y de reformas que con su accionar propio ha contribuido a darle al capitalismo algunas de sus características actuales. La constitución del Estado social, por ejemplo, cuya generalización en los países capitalistas europeos es resultado de las luchas sociales de posguerra, no es un producto necesario del “automovimiento del capital”, sino la forma en que el capital metaboliza el desafío planteado por el movimiento obrero y socialista europeo.

Cuando se refuta la presunción de una virtualidad o potencialidad propia de los trabajadores que resulta de un sitio privilegiado en la estructura técnico-económica, o cuando se muestra como un error reduccionista la creencia en que el proletariado encarna un destino histórico de construcción de una sociedad socialista, se tiende a pensar que es este un error permanente de la teoría desconociendo el que posibilitó darle plena legitimidad teórica y práctica a la acción política de los trabajadores. Si en lugar de un análisis exclusivamente teórico hacemos un análisis histórico-reconstructivo, la potencialidad de ciertas ideas y conceptualizaciones de Marx debemos verlas, como el propio Marx hubiera deseado, con referencia al movimiento político y social que de ellas se nutrió. Por otra parte, hay que recordar que nunca hubo, como no podía haberlo, un movimiento *acabadamente* marxista en el movimiento obrero y socialista europeo, nunca se produjo una fusión total e integral entre cultura marxista y movimiento obrero, entre muchas otras, por la sencilla razón de que una cosa es el pensamiento de Marx y otra bien

distinta es el marxismo. Aún más, podría decirse que el marxismo es el modo en que una corriente determinada, el movimiento socialdemócrata alemán, construyó como una herramienta doctrinaria y política un cuerpo más o menos sistemático de pensamiento que se nutría de las teorías de Marx y de sus análisis teóricos y políticos.

Aquí aparece el primero de los problemas. Porque, como dije, una cosa son las ideas de Marx y otra distinta es la forma en que sus construcciones analíticas se consolidaron como un cuerpo teórico, sistemático y concluido, al que se le dio el nombre de *marxismo*. Recordemos que antes de esta circunstancia el nombre tiene una connotación peyorativa porque está vinculado estrictamente al debate que se ha suscitado en la I Internacional entre los partidarios de Bakunin, llamados “antiautoritarios” o “bakunistas”, y los partidarios de Marx a los que se los denomina “marxistas”. Para utilizar una fecha, podríamos decir que el marxismo como un cuerpo orgánico de teorías nace en 1883, cuando el Partido Socialdemócrata Alemán autoriza la publicación de una revista teórica oficial dedicada a difundir, defender y desarrollar una doctrina a la que designa marxista. *Die Neue Zeit*, dirigida por muchos años por Karl Kautsky (1890), es por lo tanto el punto de arranque del marxismo teórico porque por vez primera un partido socialista vincula fundamentalmente al pensamiento de Marx una construcción teórica-intelectual que tiene por función uniformar el pensamiento doctrinario de la socialdemocracia.

Esta función de mediación de pensamiento y de acción entre intelectuales y mundo obrero y popular, cumplido por la revista *Die Neue Zeit* y su difusión en el movimiento social europeo como una forma *ejemplar* de relación entre cultura y política, constituyeron un ejemplo de operaciones teórico-políticas que dio nacimiento a lo que desde entonces se designará *marxismo*. En consecuencia, un atributo de este sistema teórico-práctico reside en el hecho de expresar un punto de fusión entre conceptualización teórica y movimiento político. La vinculación entre teoría y práctica es consustancial con la idea misma de marxismo y por lo tanto, el marxismo debe necesariamente ser considerado desde el lugar “privilegiado” de la relación del movimiento con la teoría. Esta particularidad del marxismo respecto de otras teorías sobre el cambio social está en la raíz de su imposibilidad práctica de convertirse en sistema, so

pena de erosionar esta relación, que podríamos llamar dialéctica, entre ambas polaridades de un mismo fenómeno. Aquí reside su fuerza, pero también su inestabilidad permanente y su crisis. Porque es una filosofía que pretende consumarse como política, pero en la medida en que cristaliza en propuestas programáticas e instituciones políticas determinadas está sometida al constante riesgo de quedar detrás de los hechos, de no ser capaz de dar cuenta de lo que el propio movimiento social crea.

A partir de las consideraciones aquí expuestas podemos explicarnos las causas que han originado una crisis tan profunda en el pensamiento histórico de la izquierda. Crisis que, como dije, no deriva tanto de los límites de dicho pensamiento como de la radicalidad de los cambios operados en la sociedad moderna. ¿Por qué digo esto? Porque aún reconociendo una verdadera mutación de la sociedad moderna (me refiero a las sociedades capitalistas que hegemonizan el mundo de hoy) me resulta difícil aceptar que el núcleo central de la teoría de Marx ha quedado invalidado. ¿Cuál es la idea fuerte de Marx? La hipótesis y luego la demostración de que el sistema capitalista encierra en su interior contradicciones que tienden a convertirse en obstáculos para su permanencia definitiva. Todo el esfuerzo de Marx está puesto en un intento de “desnaturalizar” las relaciones sociales demostrando que son en definitiva relaciones “históricas” y no relaciones naturales. En consecuencia el capitalismo es, para Marx, un sistema económico-social históricamente constituido; no es el punto de llegada de la humanidad y la conclusión de su historia. El fin de la historia, como hoy se proclama. Es verdad que en Marx esta afirmación se alimenta de una crítica romántica a una forma social que ha descompuesto las comunidades preexistentes. Es cierto que hay una nostalgia por un mundo tradicional en el que los lazos solidarios eran mucho más fuertes que los hoy presentes en sociedades donde prima el individualismo posesivo. Pero eso no quita que todo el movimiento socialista se haya nutrido de un deseo semejante y que a partir de la crítica del modo en que se produjo el proceso de apropiación de los productores directos por el capital, este movimiento haya construido elementos de conocimiento sobre otros modos posibles de asegurar el paso de la sociedad tradicional a la moderna preservando formas de organización social e instituciones más solidarias.

Marx analizó el sistema capitalista como un nuevo sistema productivo basado en el despojo de los bienes de los trabajadores y en su separación de la tierra y de la comunidad. Los hombres dejan de ser productores asociados para convertirse en “fuerza de trabajo” obligada a contratarse como asalariada en favor de quienes disponen del control de tal fuerza por la posesión o control del capital. En esta polaridad contradictoria funda Marx el carácter *perecedero* de la forma capitalista de producción de la riqueza social. Dicha forma solo puede mantenerse y reproducirse en la medida en que amplíe permanentemente su autoreproducción, lo cual significa la producción en escala cada vez más amplia de bienes. Como diría Marx, la producción por la producción misma. Sin embargo, el hecho de que tales bienes adquieran la forma de mercancías y solamente puedan ser apropiadas por los hombres a través de los ingresos que provienen de su condición de asalariados, instala en el núcleo mismo de la forma capitalista de producción una contradicción irresoluble. Porque el capital tiende a reducir el tiempo de trabajo al mínimo, mientras que por otra parte pone al tiempo de trabajo como la única medida y fuente de la riqueza. El capital, para Marx, es en definitiva la contradicción en movimiento. El saber social de los hombres, objetivado en la sociedad capitalista bajo la forma de capital, se transforma en fuerza productiva inmediata, en fuerza científica objetivada, que tiende a excluir a los hombres del acceso al trabajo. Pero sin trabajar, los hombres no pueden tener en la sociedad capitalista ingreso alguno. Como señala Marx, el sistema mismo del asalariado moderno fija un límite y un obstáculo al desarrollo del capital.

Aun nos sigue sorprendiendo que estas ideas pudieran ser expuestas por Marx en sus borradores de preparación de *El Capital* (Marx, 1980a), los famosos *Grundrisse* (Marx, 1971), redactados entre 1857 y 1858 y que a casi siglo y medio de dicha obra el problema “teórico” de las barreras para el desarrollo del capital se esté hoy planteando como un problema de política social práctico en algunos países capitalistas centrales. Toda la discusión sobre la necesidad de resolver, a través de un salario social garantizado, los efectos de desocupación que genera el desarrollo económico presente, muestra hasta dónde lo que Marx planteaba “teóricamente” a mediados del siglo pasado hoy es un problema de naturaleza “práctica” en los países capitalistas desarrollados, para no hablar de los otros.

¿Cómo pudo Marx adelantarse a su tiempo? En realidad, Marx dijo muchas más cosas que las simplezas y tonterías que hoy se le achacan. La teoría de la sociedad de Marx es muchísimo más compleja que las simplezas acerca del “derrumbe” inevitable del sistema capitalista por la contradicción entre el carácter social de las relaciones de producción y el carácter *privado* de la apropiación. Cuando Marx, a través del análisis del despliegue de la *forma de valor* demuestra la existencia de “obstáculos”, “límites” y “barreras”, estos elementos no son vistos en el sentido de determinaciones reales que imposibilitan a un sistema funcionar. Sino de puntos de fractura sobre los cuales es *posible* la generalización política de la contradicción. Esta es la base material de terrenos posibles de unificación y de alianzas entre aquellas fuerzas que impulsan una aceleración positiva de la tendencia a la crisis. Estas ideas de Marx, que constituyen los elementos centrales de su crítica del capitalismo (la teoría del fetichismo de la mercancía, de la alienación, de las contradicciones internas de la forma de valor, etc., etc.) no han sido refutadas como falsas y, por el contrario, son de algún modo retomadas cuando corrientes reformadoras europeas (véase, al respecto, el gran debate teórico y práctico iniciado por los economistas holandeses acerca del derecho al ingreso) se plantean la superación de hecho del sistema del salario.

El movimiento obrero mundial, desde sus inicios a mediados del siglo pasado, reivindicó como un derecho esencial, y que hasta motivaba su razón de existencia, el “derecho al trabajo”. Hoy, que los sistemas productivos modernos, sobre la base de la incorporación de tecnologías que provocaron una nueva y cualitativamente distinta “revolución industrial”, expulsan a los hombres del trabajo, se plantea el gran problema histórico del derecho al ingreso” no proveniente del trabajo. Es preciso encontrar salidas de acceso de los hombres a los bienes necesarios para la reproducción de su vida social sin que provengan de las rentas de trabajo. El salario social garantizado intenta resolver este problema, pero de algún modo se coloca fuera de la esfera del capitalismo y es contradictorio con su propia esencia. Aquí nos enfrentamos *prácticamente* con el problema *teórico* que Marx planteaba hace un siglo y medio atrás. ¿Se puede hablar de mayor actualidad que esta?

Si rechazamos la sugerencia de un poder adivinatorio de Marx, no podemos dejar de reconocer que en la naturaleza misma del sistema del capital existían determinaciones a partir de cuyo análisis era posible prever la emergencia futura de ciertos problemas. Pero si aceptamos esta conclusión, debemos necesariamente reconocer que en la crítica del capitalismo elaborada por Marx hay elementos que no pueden ser dejados de lado, que deben ser recuperados aunque no se sostenga teóricamente la teoría del valor trabajo. Consideración, esta última, que no preocupaba demasiado a Marx por cuanto no dejó de reconocer, y lo aclaró explícitamente en los *Grundrisse* (Marx, 1971), que la transformación de la ciencia en un poder productivo directo y la consiguiente reducción *ad infinito* de la proporción del tiempo de trabajo en la composición del capital, provocaba la extinción de la validez de la ley del valor-trabajo. Con lo cual, todo un período histórico del capitalismo llegaba a su consumación. Y de esta conclusión de una época es que estamos hablando.

La gran paradoja de la situación presente es, entonces, que en el momento mismo en que la crítica radical de Marx al capitalismo parece encontrar una sorprendente verificación, la izquierda que por más de siglo y medio se nutrió de sus ideas atraviesa una crisis de creencias y de teorías que aniquila su capacidad transformadora. ¿Cómo explicar esta anomalía? Las razones son de distinto tipo: teóricas, políticas, históricas, etc., etc. Yo solamente me referiré a dos temas que tienen, por supuesto, una estrecha vinculación entre sí. En primer lugar, al tipo de recepción del pensamiento de Marx que se dio en los partidos obreros y socialistas europeos (aunque no solo europeos) y el papel que aquel tuvo en la constitución de la estructura conceptual de la doctrina socialista. En segundo lugar, la función ideológica legitimadora de la práctica de dichos partidos que tuvo la tradición marxista.

Como ustedes saben, los principales partidos obreros de masas (alemán, austrohúngaro, francés, belga, italiano, etc.) se constituyen en las dos últimas décadas del siglo pasado. En cierto modo, desde la muerte de Marx (1883) hasta la muerte de Engels (1895). No es exactamente así, pero quiero marcar ambos hechos para recordarles que fue Engels, y no Marx, quien acompaña con sugerencias, indicaciones, críticas y otras intervenciones, el proceso concreto de formación y expansión de

esas grandes formaciones políticas modernas. Hacia finales de siglo, de Marx solo se conocía una pequeñísima parte de su legado teórico. Ni los escritos juveniles [por ejemplo, una obra tan importante como *La ideología alemana* (Marx, 1982), se publicó recién en 1927, y pocos años después los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* (Marx, 2011)], ni escritos de madurez como los *Grundrisse* (Marx, 1971) o los *Manuscritos de 1861-1863* (Marx, 1976), publicados respectivamente en 1939 y 1976, o los trabajos sobre Rusia (Marx y Engels, 1881/1980), eran conocidos por el movimiento socialista que se reconocía en sus doctrinas. En realidad, los textos básicos que nutrieron la cultura socialista fueron, entre otros, el *Manifiesto Comunista* (Marx y Engels, 1973) y el *Anti-Dühring* (Engels, 1964), además la sección séptima del primer tomo de *El Capital* (Marx, 1980a) dedicada al proceso de acumulación del capital. Dichos textos fueron organizados sistemáticamente para derivar de ellos una concepción económico-social y otra estratégico-política basadas en la inevitable declinación del capitalismo.

La llamada “teoría del derrumbe del capitalismo”, que con mayores o menores variantes constituyó el núcleo esencial de la doctrina socialista, sostenía lo siguiente: el capitalismo origina inevitablemente en su propio interior, como resultado de sus leyes de funcionamiento, crisis económicas que conducen a su destrucción. Estas crisis podían derivarse del infraconsumo de las clases populares, o resultaban de la imposibilidad de “realizar” el capital, es decir, de convertir el plusvalor en capital dinerario. Y tan fuerte fue la creencia en las crisis terminales del capitalismo que el movimiento socialista abrigó la esperanza que el advenimiento del socialismo acompañaría el inicio del nuevo siglo. Si ustedes leen las principales declaraciones y resoluciones de la Segunda Internacional en sus congresos de Londres (1896) o de París (1900), el fervor revolucionario de comienzos de siglo que la primera revolución rusa (1905) llevó al paroxismo la confianza en los inevitables cambios futuros que subyacen en las dos obras más significativas de la época: *La revolución social* (Kautsky, 1902) y *El camino del poder* (Kautsky, 1906/1996), tendrán una idea más aproximada del clima de época que se vivía por esos años. Y sin embargo, fue precisamente por esos años cuando se discutió por vez primera públicamente sobre la validez de la conceptualización marxista.

La primera “crisis del marxismo” se produjo en torno a un debate sobre la validez o no de la teoría del derrumbe del capitalismo. Fue el llamado *Bernstein-Debatte*.

¿Qué suponía la teoría del derrumbe?: 1) la tendencia a un *crack* económico mundial violento e irreversible; 2) el proceso de concentración y centralización del capital conducía a la separación de la sociedad en una “minoría de explotadores” y una “mayoría de explotados”; 3) la dinámica del desarrollo capitalista hacía crecer el proletariado industrial y desaparecer las clases intermedias, llevando también los mecanismos de concentración al mundo rural. La pequeña propiedad tendería a desaparecer y la sociedad se simplificaría en torno al conflicto de clases. Si uno lee con cierto detenimiento y desprejuicio los escritos de Marx resulta imposible derivar de ellos una “teoría del derrumbe” semejante. Más aún, en los textos que mencioné antes o en las *Teorías sobre el plusvalor* Marx (1980b) avisa una sociedad capitalista tanto más compleja a medida que crece el dominio del capital sobre ella. De la lectura de los *Grundrisse* (Marx, 1971) se deduce claramente que cuando Marx habla de “barreras” o de “límites” para el desarrollo del capital está hablando de límites *lógicos* y no políticos puntuales. Es verdad que Marx era un hombre de su tiempo y su construcción lógica conceptual estaba impregnada de una confianza en la capacidad de las clases trabajadoras de adelantarse a contradicciones y conflictos que nacían del carácter específicamente contradictorio del proceso material del capitalismo. No existían para él límites “naturales” del capitalismo. Dichos límites eran solo *políticos*, pero podían serlo porque la condición de posibilidad estaba inscrita en el carácter contradictorio de la forma-valor.

El problema no radica por tanto en las limitaciones del programa científico de Marx, que por esos años era incomprendido en sus rasgos esenciales, sino en las necesidades teóricas y prácticas de un movimiento socialista que se concebía a sí mismo como revolucionario y que se proponía por lo tanto destruir una formación social a la que consideraba injusta. Reconocer el carácter “histórico” del capitalismo era para él una necesidad sustancial, puesto que daba una razón histórica-universal a su tarea destructiva. La teoría del derrumbe cumplía a la perfección esta

función legitimadora de una corriente obligada a sostener un discurso revolucionario en condiciones no revolucionarias, o sea mantener juntos dinamismo y cotidianeidad.

¿Cuáles son las ideas o axiomas contra los que combatió Eduard Bernstein (1899/1982) en su famoso libro *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*? Bernstein, que era un marxista, mostró que no es totalmente cierto que en el capitalismo de su época se esté produciendo un proceso de concentración y de centralización del capital que conduzca a la simplificación de la sociedad en torno a una estructura bipolar. Al mismo tiempo que crecía el proletariado industrial, crecían también nuevos sectores sociales, fundamentalmente de las llamadas “capas medias”. Tampoco tendía a desaparecer la pequeña propiedad rural y en ciertas condiciones esta demostraba tener mayor capacidad de crecimiento que la mediana o grande. El proceso de incorporación de los trabajadores a un Estado obligado a dar respuestas a la presión de sus organizaciones de clase, conduce a un desarrollo económico en el que los factores de control alejan la inevitabilidad de las crisis. En consecuencia, es imposible establecer un juicio *a priori* acerca de la relación entre las tendencias que favorecen las crisis y las tendencias que las contrarrestan. Soñar con una crisis final del capitalismo es una manera ideológica y no realista de encarar el problema de la capacidad de adaptación de la economía moderna.

Bernstein se enfrentaba, por consiguiente, al proceso de complejización de la sociedad evidenciado a través de la afloración de dos grandes cuestiones: la cuestión agraria y la cuestión de los intelectuales. La presunción de una prevista simplificación de la estratificación social alrededor de burguesía y proletariado es desmentida en los hechos por un gran proceso de diferenciación. El privilegiamiento del *factor moral* respecto del determinismo característico del socialismo de la Segunda Internacional que hace Bernstein en su libro, coincide con las perspectivas abiertas por la ciencia social de la época. Una ciencia preocupada por el advenimiento de una sociedad de masas, interpretada como “era de las multitudes”, se enfrenta al problema de los factores *integradores* de la sociedad industrial moderna. Y son precisamente estos factores los que están en el centro del llamado “*Bernstein-Debatte*”. Toda la discusión

posterior sobre el imperialismo y la teoría de la “aristocracia obrera” tiene como telón de fondo el profundo temor del movimiento socialista a la capacidad integradora del capitalismo moderno.

¿Cuál fue la respuesta del movimiento socialista al desafío planteado por Bernstein? La negativa a aceptar los hechos que le sirvieron a este para recomponer la teoría en función de compatibilizarla con la realidad. Para el teórico oficial de la socialdemocracia alemana, Karl Kautsky, toda la argumentación de Bernstein se basaba en una lectura deformada de aspectos parciales de un proceso que en su esencia no modificaba la caracterización de la sociedad capitalista hecha en el famoso *Programa de Erfurt* redactado por el propio Kautsky (1891). Para un sagaz dirigente político como August Bebel, en cambio, Bernstein tenía razón pero sus afirmaciones no podían ser sostenidas públicamente, porque conducían a desarmar ideológicamente a un movimiento que requería de sus certezas programáticas para triunfar. Si Kautsky pretendía negar los cambios en la realidad para sostener una congruencia total de teoría y práctica, Bebel en cambio aceptaba la separación entre una y otra.

Con esto no quiero decir que Bernstein acertara en su tarea de refundación ideológica. Nunca fue una gran mentalidad teórica y sus reflexiones están fuertemente teñidas de su confianza en la capacidad del movimiento obrero de introducir reformas sustanciales en el sistema. Lo que estoy señalando es que Bernstein advirtió la necesidad de tomar en cuenta los cambios que se estaban produciendo en el capitalismo finisecular y la obligación por parte de la socialdemocracia de readecuar la teoría y la práctica del movimiento a esta nueva realidad. En tal sentido el debate Bernstein tiene una importancia decisiva porque ilustra sobre la naturaleza conflictiva de la relación entre teoría del movimiento social y práctica política. Pero demuestra, además, la gravitación decisiva que sobre esta tienen los elementos inerciales de una teoría elevada a la condición de factor determinante de la tradición. Si se corroe esa tradición se descompone el movimiento.

A fines del siglo pasado se plantea de manera emblemática lo que habrá de ser luego un dilema constante del movimiento socialista y luego del movimiento comunista. Es decir, un complejo dilema para todas

aquellas corrientes que tienen contenidos doctrinarios precisos, contruidos a lo largo de una experiencia repensada como teoría, y que se plantean proyectos de transformación social. Si reflexionamos sobre la situación de ustedes, afiliados a un partido político que no pertenece a los filones ideológicos de la izquierda histórica, podemos afirmar que se les plantea un problema aproximable al de los socialistas de fines de siglo. Vienen de una tradición que solo se mantiene a condición de desdibujar sus contornos precisos y van hacia algo que no pueden precisar todavía. Tienen, como se dice, un problema de identidad encima. El hecho de que en estas jornadas se recurra a expositores que provienen de filones ideológicos distintos –marxistas, cristianos, etc.–, demuestra la voluntad de ustedes de incorporar a una nueva herencia doctrinaria en formación elementos que provienen de otras culturas. ¿Pero hasta dónde esta operación de sincretismo político-cultural es posible? ¿Hay un límite de invariabilidad en todo partido político que impide que se transforme en otra cosa sin dividirse?

En el caso de la cultura marxista las posibilidades de reelaboración planteaban dificultades muy serias. En primer lugar, reconocía al mundo del trabajo como su base social y atribuía al proletariado una capacidad propia y original de construcción de una sociedad de nuevo tipo. Pero el mundo del pueblo, de la nación, del ciudadano es muchísimo más amplio y complejo que el mundo del trabajo y entre uno y otro no hay simplemente una diferencia de grados. El mundo del trabajo se expresaba en instituciones propias (partidos, sindicatos, cooperativas, bibliotecas, organizaciones deportivas, culturales, etc.). En esta trama social homogénea, el partido político de los trabajadores tenía una relación capilar con una parte significativa de la sociedad. Y dicha relación le aseguraba la posibilidad de fusionar objetivos finalistas al socialismo, con sus necesidades cotidianas de un vasto bloque de intereses. El dilema de los movimientos comunista y socialista es que debieron sostener programas en definitiva revolucionarios, en sociedades que, salvo en contados momentos, no lo fueron. Lo que se predicaba no parecía ser posible de llevar a cabo por lo menos en un futuro inmediato. Esta distancia puede sostenerse largos años a condición de introducir en el pensamiento fuertes elementos teleológicos. Dice Gramsci (1975): “La voluntad real se

disfraza de acto de fe en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado, que aparece como un sustituto de predestinación, de la providencia, etc.". Pero de este modo, si bien el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral y de cohesión, actúa a la vez como un elemento de preservación de la tradición y de rechazo al cambio y a la innovación. Se da entonces un proceso que, podríamos llamar, de causación circular, imposible de cortar sin fracturas en el movimiento.

El carácter sacro, mítico, que adquirió la doctrina en el interior de la izquierda socialista derivaba, por tanto, del hecho de que constituía una explicación coherente sobre la transformación de la sociedad. Demostraba que los elementos para el cambio maduraban en el propio interior de la sociedad capitalista, y que para que estos elementos pudieran tener efectividad era preciso realizar una política acorde con dicha germinación. La política obrera, es decir socialista, era llevada a cabo por los mismos obreros que se autoorganizaban como tales en un partido político de nuevo tipo. Entre partido y clase había una relación de representación, porque los trabajadores reconocían a ese partido como *suyo*. No se ha producido todavía la parodia de la separación entre obreros concretos de carne y hueso, y pequeñas sectas que dicen representar sus "destinos históricos". La fuerza de la izquierda provenía de expresar los intereses de un tejido social denso, homogéneo y representativo del mundo de los trabajadores. Su historia, en consecuencia, no debe ser vista como la historia de una teoría, sino como la historia de la construcción de todo un movimiento: como corriente ideal y fuerza política y social.

La fusión entre teoría del cambio y movimiento social que expresa el marxismo, como ideología dominante en el interior del movimiento, obliga a analizarlo de otro modo que el que se utiliza para analizar una escuela filosófica. Yo diría que obliga a poner en primer lugar este nexo que es un elemento decisivo en el modo mismo de construcción de la teoría. Pero si esto es así, la historia de las crisis del marxismo puede ser considerada como la forma particular en que se refractaron los acontecimientos de la vida real; y podemos leer los cambios de la sociedad moderna recorriendo los avatares de la teoría marxista. Y podemos

hacerlo no por las virtudes explicativas de la teoría sino por el hecho sustancial, trascendental, que ella estaba vinculada a un movimiento histórico que operaba sobre la realidad, que producía hechos políticos concretos. Cuando la relación entre teoría y movimiento se debilita, disuelve y hasta desaparece, la teoría se vuelve sobre sí misma y piensa que puede tener validez autónoma; se convierte, por así decirlo, en “verdad universal”.

Este tipo de problema se plantea cuando la teoría intenta ser aplicada en lugares que no son los mismos que la vieron nacer como construcción original y autóctona. Por ejemplo, cómo funciona el marxismo teórico en América latina, donde no es el producto de un movimiento de las características del europeo. Todo lo cual nos remite a dos órdenes de problemas: hasta dónde una variabilidad de formas puede ser admitida por un cuerpo teórico determinado sin disolverlo como tal; y qué dificultades plantea introducir cierto tipo de categorizaciones en un mundo histórico y geográfico singular. El primero se refiere al marxismo y el segundo al fenómeno llamado del “europeísmo”.

Para volver a nuestro tema, llegamos a la conclusión que los momentos de crisis del marxismo tienen como trasfondo momentos de cambio y de transformación de la sociedad moderna. El debate sobre el revisionismo a fines de siglo constituye el primer registro del capitalismo como “sociedad compleja”. El otro gran debate es el que se abre a partir de la experiencia de Octubre de 1917. Sus consecuencias fueron graves por cuanto condujo a la división del movimiento obrero y socialista en dos grandes corrientes ideales y fuerzas políticas: el comunismo y la socialdemocracia, división a la que los cambios operados en las corrientes socialistas y la consumación del comunismo quita hoy todo sentido. El derrumbe de los sistemas instituidos en los países del Este y el agotamiento del modelo socialdemócrata de posguerra constituyen el trasfondo del actual debate sobre el fracaso de los modelos alternativos al capitalismo y la crisis del marxismo como “gran teoría”.

¿A qué conclusiones generales podemos arribar respecto de esta fase inicial de constitución del marxismo como doctrina? En primer lugar, que de marxismo como tal solo podemos hablar a partir de su adopción

como doctrina oficial por el movimiento obrero. En segundo lugar, y es esta una conclusión de decisiva importancia, existe una vinculación indisoluble entre la forma política y organizativa adoptada por el partido obrero –en particular, la SPD alemana– y el carácter sistemático, la carga teleológica, el orden epistemológico del marxismo. Dicho con otras palabras, se establece una conexión estrecha entre las finalidades y la estrategia de la SPD, por una parte, y el proceso de constitución del marxismo como doctrina histórico-materialista, por la otra. En este sentido se puede hablar, como lo hizo Engels, del pasaje del socialismo “de la utopía a la ciencia”.

La crisis del marxismo que emerge afines del siglo y se prolonga hasta la Primera Guerra Mundial, pone en entredicho esta estrecha vinculación entre teoría y acción política. Frente a las transformaciones sucesivamente verificadas tanto en la forma como en la estrategia del partido, que conquista desde 1890 una plena legalidad que anteriormente no gozaba en virtud de las leyes antisocialistas de Bismarck, pone a prueba la configuración específica adoptada por el marxismo que, en adelante, desempeñará una función de freno de las potencialidades expansivas de la teoría y como un factor permanente de crisis de su capacidad de funcionar como guía teórica de la socialdemocracia alemana. Las condiciones objetivas en las que debió actuar desde 1890, acompañada por éxitos electorales resonantes, condujo a la socialdemocracia a abandonar la hipótesis de una “revolución en minoría” y privilegiar los métodos legales para conquistar una mayoría electoral que le permitiera conquistar el poder mediante la alianza con los sectores medios (la llamada “revolución de mayoría”). Pero frente a la eventualidad de un proceso semejante, que desdibujara la teoría proclamada en 1848 en el *Manifiesto Comunista* (Marx y Engels, 1973), los doctrinarios marxistas (en primer lugar Engels, y luego su continuador Kautsky) insistieron en oponer la invariancia del “método” respecto de la inevitable aproximación de los resultados. De este modo, se bloqueó la alternativa de un proceso de regeneración del marxismo y el trabajo de investigación en adelante quedará reducido a una tarea meramente interpretativa. El socialismo –como bien lo define Umberto Curi (s.d.)– será “científico” no porque se demuestre capaz de suministrar instrumentos idóneos para

descifrar y gobernar las contradicciones sociales, sino porque se revela coherente con la forma lógico-epistemológica de un modelo teórico –el materialismo histórico, precisamente– en el cual la especificidad de los saberes particulares es resumida como articulación de un único saber fundamental.

La Revolución de Octubre y el surgimiento del leninismo como corriente ideal y fuerza política significó una quiebra de la continuidad del marxismo. Se configuraron nuevas formulaciones doctrinarias que, vinculadas a la formación de los partidos comunistas, darán lugar a lo que desde mediados de los años veinte se designa “marxismo-leninismo” y que es un modo particular de codificación y a la vez de canonización de una serie de principios extraídos más de las obras de Lenin que de las de Marx. Este hecho tendrá consecuencias negativas en América Latina porque el Marx que se leerá desde esos años en adelante lo será en una clave leninista. Fue el leninismo el que introdujo en América Latina un debate específico sobre el marxismo de la época de las revoluciones, postulándose como el heredero de una tradición abandonada por la socialdemocracia. Introdujo en el debate un problema que los socialistas siempre habían dejado de lado o no lo consideraban como el problema esencial: el problema del poder. En este sentido el leninismo fue y es más una teoría de la conquista del poder que una adecuación o reformulación de la teoría marxista a las nuevas realidades.

El cisma leninista no significó ese proceso de regeneración del marxismo que demandaban las nuevas condiciones creadas por los procesos de reconstitución del capitalismo de posguerra. En los hechos potenció la esclerosis de la teoría al preservarla de la contaminación de la práctica. El marxismo-leninismo era una vuelta a los orígenes, vale decir, a una elaboración teórica fuertemente teñida del jacobinismo político tributario de la revolución de 1848. A diferencia del programa científico de Marx, que se basaba en una crítica de la teoría política y de la ciencia económica de su época; el marxismo de corte leninista o de matriz segundainternacionalista se vuelve filología, deja de lado todo aquel saber que de algún modo afectaba a la teoría marxista. Excepto el caso del austromarxismo, que asume la crisis y trata de darle una salida que posibilite a la teoría dar cuenta de los nuevos procesos de complejización de la

sociedad, el cuadro de la situación del marxismo teórico de la primera posguerra es francamente desolador. Al inicio de los años treinta, y dada la insularidad de la experiencia del marxismo como ciencia “abierta” encarada por los austromarxistas, el marxismo no se encuentra preparado para registrar una realidad totalmente distinta a sus expectativas revolucionarias, o reformistas, de los primeros años de la década anterior.

Las esperanzas abiertas por el ciclo de la revolución europea de posguerra se vieron frustradas por el triunfo del fascismo y la conformación del estalinismo. El movimiento social de los años veinte se nutría de la convicción de un avance incontenible de los procesos de socialización y de fortalecimiento del movimiento obrero que los colocaba en los umbrales del poder. El fortalecimiento del poder soviético y las experiencias de gobierno de la socialdemocracia europea (en Alemania, Austria, los países escandinavos, Inglaterra) hacían presagiar una dirección de avance que no podía ser frenada. La crisis del treinta y el ascenso del fascismo desintegran esta idea de un progreso ininterrumpido de la sociedad que constituía el nervio del proyecto iluminista europeo, del que el marxismo era su expresión radicalizada. El ideal socialista es un producto de la confianza en que la razón puede introducir un orden en el desorden del mundo para otorgarle una dirección determinada. El ascenso del fascismo mostraba que no es verdad que el mundo “va hacia lo mejor”, como afirmaba Kant, sino que todo avance abre siempre la posibilidad de un retroceso hacia la barbarie. El clima cultural de los años treinta estará en adelante teñido por la percepción del colapso de la ideología del progreso.

El fracaso de las experiencias socialdemócratas, la detención definitiva de la experiencia soviética, las dificultades para imaginar un tránsito exitoso de sociedades capitalistas a sociedades socialistas constituyen un núcleo de problemas que reclaman una recomposición radical de la teoría marxista y toda una estrategia diferente del movimiento obrero frente a las nuevas formas del capitalismo avanzado. Pero esta tarea no podrá ya ser encarada por un movimiento obrero que ha sufrido la tragedia de su división y de su derrota frente al fascismo. Solo se podrá hacer desde la marginalidad de la cárcel o del exilio, esto es, desde un lugar que no podrá tener efectos inmediatos o a mediano plazo

sobre el movimiento real. Los *Cuadernos de la cárcel* de Antonio Gramsci (1980), por una parte, y la conformación de la *teoría crítica* encarnada por la escuela de Frankfurt, no obstante sus evidentes diferencias, tratarán de encontrar respuestas a los nuevos problemas. Comienza así una nueva etapa de la teoría marxista que ya no será protagonizada por el movimiento obrero, sino por figuras teóricas (y políticas, en el caso de Gramsci) de excepcional relieve pero marginales. El llamado *marxismo occidental*, sobre el cual Perry Anderson ha escrito un libro que vale la pena leer para adentrarse en el fenómeno, expresará emblemáticamente esta ruptura entre teoría y movimiento social, con un resultado que no podía ser sino negativo. La teoría funcionará con una total autonomía de un movimiento colocado en la práctica en la inconducente tarea de defender las viejas posiciones.

La fusión entre teoría y movimiento que fue la pretensión inicial del marxismo, y que de hecho no se produjo en el período de la constitución de los grandes partidos obreros de Occidente, constituirá en adelante el sueño imposible de quienes se rehúsan a cuestionar la fuerte impronta teleológica que acompañó la transformación del marxismo en doctrina, en las últimas décadas del siglo pasado. Y es indudable que el libro de Anderson se nutre de tales esperanzas. Habrá que preguntarse, en cambio, si no estamos frente a una modificación irreversible de los términos del problema y que supone, por consiguiente, un replanteo radical. Creo que la clave del asunto está en el hecho que la actual configuración del mundo de la segunda posguerra ha puesto en cuestión dos grandes ideas-fuerza que inspiraron el ideal socialista y comunista. La primera afirmaba la posibilidad de una idea alternativa de democracia basada en la democracia interna y el abandono del parlamentarismo. Esta idea se basaba en la crítica que Marx hizo de la sociedad burguesa como una forma que cristaliza la separación entre productor y ciudadano, que consagra la distinción entre representantes y representados, que clausura el foso que opone gobernantes a gobernados. La conversión de los representantes en burocracia se volvía el blanco preferido de la crítica de Marx, porque evidenciaba de qué modo un grupo social se apropiaba de la voluntad política de la gente para reproducir las relaciones de explotación y de dominación de clase. La reasunción del poder estatal por

la sociedad –“como su propia fuerza viva y ya no como la fuerza que la controla y la somete”, insiste Marx (1957)– supone hacerlo bajo una forma política que cambia sustancialmente el sistema de representación, que privilegia elementos de democracia directa y rechaza el parlamentarismo. Hoy esta idea no es compartida y asistimos a la imposición, como un modelo universal, de la democracia política bajo regímenes parlamentarios. Podrá hablarse de las “promesas incumplidas de la democracia”, como hace Bobbio, y en muchas de sus consideraciones podríamos encontrar el eco de las críticas de Marx, pero de la democracia no podemos salirnos porque los resultados son peores que los males que pretendieron evitarse.

La segunda gran idea-fuerza que nutría las esperanzas del socialismo y del comunismo es que era posible implementar un modelo industrializador basado en la planificación y no en el mercado al resguardo de los efectos de dilapidación, irracionalidad, desigualdad y freno al desarrollo de las fuerzas productivas, que caracterizaba al capitalismo. La evolución del capitalismo mundial en la segunda posguerra y la *impasse* productiva que no pudo superar el socialismo, muestran que esta previsión no se ha cumplido. Por el contrario, las cosas ocurrieron exactamente al revés.

Me parece que la afectación de estas dos ideas-fuerza y el reconocimiento que, desde el inicio de la segunda posguerra, el movimiento obrero europeo, y yo diría también el movimiento obrero latinoamericano, fue en todas partes un factor decisivo en la conformación de los nuevos estados de compromiso. De tal modo entraban también en crisis las viejas hipótesis de un movimiento obrero cuya fuerza política residía en su condición de fuerza autónoma y no integrada. El movimiento obrero, en alianza con el Estado y el empresariado, fue el soporte del Estado de bienestar, basado en un keynesianismo de izquierda que caracterizó a las sociedades europeas desde 1945 en adelante y que la crisis de los años setenta ha demostrado que es hoy un ejemplo agotado. Pero la crisis del Estado de bienestar no puede dejar de afectar, como es obvio, a la ideología de la izquierda que hacía de este su proyecto y su programa. Las postulaciones socialdemócratas que se basaban en las posibilidades de ampliar indefinidamente los procesos de distribución de la riqueza

social y de redistribución del poder, se enfrentan a obstáculos que les opone la propia forma del Estado social y que reclaman su reformulación buscando otro nexo entre mercado, Estado y sociedad. Las recetas keynesianas, que fueron capaces en los años cincuenta y sesenta de asegurar un crecimiento sostenido con redistribución de la riqueza, no están en condiciones de mantenerlos y profundizarlos en el presente. Se abre, así, para la izquierda la compleja tarea de repensar sus estrategias futuras y de recomponer buena parte de sus elaboraciones teóricas sustanciales.

En este sentido me parece que el nuevo programa del Partido Socialdemócrata Alemán, recientemente aprobado por el Congreso de Berlín de diciembre de 1989, es un documento interesante sobre el cual reflexionar respecto de los temas que estoy planteando en mi exposición. Como ustedes recordarán, fue la socialdemocracia alemana la que ya en 1959 se planteó un cambio de su programa histórico. En el famoso programa de Bad Godesberg resolvió dejar de lado las viejas formulaciones marxistas, abandonando un cuerpo teórico que, desde fines del siglo pasado, había adquirido el estatuto de doctrina oficial, vale decir, de un conjunto de proposiciones que servían de análisis y de previsión general del desarrollo de la sociedad capitalista. En su nuevo programa de 1989, vuelve a admitir el papel excepcional desempeñado por la tradición marxista en la conformación de su identidad histórica, junto a otras tradiciones que también rescata, y señala al mismo tiempo las limitaciones del programa de Bad Godesberg cuando identificaba crecimiento económico con redistribución más equitativa. El viejo concepto de desarrollo económico ha sido puesto en cuestión por las formas concretas que adoptó la evolución del capitalismo. Y hoy es preciso defender la conclusión de que solo un crecimiento económico selectivo puede ser aceptable. Se trata entonces de asegurar un crecimiento económico compatible con un privilegiamiento de la calidad de vida, lo cual significa una crítica aún más radical de las formas capitalistas de producción y reproducción de los bienes. A nadie puede resultarle extraño, por consiguiente, que un cuestionamiento de este tipo conduzca a revitalizar temas de la crítica anticapitalista de Marx. Puesto que si se debe vincular desarrollo, calidad de vida y preservación del medio ambiente, hay que

pensar en otro tipo de manejo de la industria y de la economía, es preciso democratizar el sistema para afectar un tipo de desarrollo industrial regido solamente por las leyes del mercado; hay que completar la posibilidad de que ciertos productos o ramas deban ser extirpadas. Pero cuando se plantean estos requerimientos, lo que está detrás de todo, rigiendo el sentido del debate, son pautas civilizatorias contrapuestas. Quiérase o no, lo que está en discusión son modelos de sociedad distintos. Si en los años cincuenta estos valores anticapitalistas estaban recluidos en el coto cerrado de los ideólogos utopistas, hoy pueden circular en el debate sobre el significado futuro del socialismo porque la naturaleza del desarrollo capitalista ha mostrado ciertos umbrales críticos que colocan un horizonte de catástrofe, porque desnuda un tipo de relación de los hombres entre sí y con la naturaleza que es inaceptable. Podemos así establecer una relación, a mi entender muy estrecha, entre la reflexión de Marx sobre los límites del capitalismo y la necesidad presente de construir otras formas económicas y sociales que den respuestas posibles a las grandes preguntas de la humanidad.

Estas reflexiones pueden ayudarnos a pensar de otro modo el viejo tema de la relación entre marxismo teórico y acción política que han motivado las consideraciones hasta aquí expuestas. Porque si su pasada fusión con la política del movimiento obrero no podrá ser recompuesta en un futuro previsible, como ambiciona Anderson, el marxismo no tiene razón de ser. El marxismo que se fusionó con la política del movimiento obrero fue en definitiva el heredero de la racionalidad capitalista. Su fuerza residió en su capacidad de funcionar como guía teórica del movimiento socialista, legitimando su constitución en fuerza política real y otorgándole la absoluta certeza en la victoria final del proletariado. Aquí residió su fuerza, pero también su límite temporal. Su crisis actual no nos habla simplemente de sus insuficiencias, sino de todo un cambio de época que marca la extinción de una funcionalidad histórica particular de la clase a la que consideró como sujeto privilegiado de la historia. Pero su crisis como teoría y como doctrina tiene el efecto paradójal de liberar a Marx de todo aquello que impidió que su radical y profunda crítica del capitalismo saliera al encuentro de las nuevas formas de la subjetividad moderna.

Estas nuevas formas de crítica de la cultura, que adquieren características y modalidades diferentes de las tradicionales del movimiento obrero, abonan esa vieja idea de Marx de que los hombres se plantean los problemas que pueden realizar y que, por lo tanto, es una tarea vana tratar de introducir un esquema teórico sistemático y perfecto en una realidad que comienza a cuestionar la idea de la omnipotencia de la política. De la multivariada de las luchas de los nuevos y viejos movimientos sociales es posible recuperar otro elemento sustancial del legado de Marx vinculado a lo que podríamos denominar su “antiutopismo”. Es imposible encontrar en Marx ningún modelo utópico de sociedad del futuro. Excepto en la *Crítica del programa de Gotha* (Marx, 1973), donde aparecen ciertas referencias pero vinculadas a un debate puntual con los lassalleanos, no hay en Marx un diseño futurístico. Nunca pretendió decirnos cómo habría de ser el mundo del futuro; solo defendió la idea que los elementos de lo nuevo anidaban en la sociedad presente y que es en la indagación profunda y objetiva de sus contradicciones internas donde el movimiento anticapitalista debía asentar su movimiento de transformación. Es verdad que en Marx hay muchas más cosas que estas y se puede rastrear en sus escritos una profunda confianza en la capacidad palingenética de los trabajadores. Lo que quiero enfatizar es que su crítica de la cultura basada en el Estado y en el valor de cambio, hoy, forma parte imprescindible de todo movimiento que se proponga reformas sustanciales de la sociedad presente.

Si aceptamos, aun provisionalmente, el modo en que he planteado el problema de la relación entre teoría marxista y movimiento político podemos concluir, por consiguiente, que la ruptura histórica que se ha producido entre ambos términos obliga a una redefinición de cada uno de ellos. Cuando se habla, por, ejemplo, de un proceso de laicización de la política se quiere indicar la necesidad de liberarla de ese conjunto de construcciones ideológicas que obstaculizan que esta sea un modo de operar sobre la realidad para efectuar cambios reales, una manera de reconocer posibilidades o imposibilidades. El laicismo de la política significa eludir un discurso ideologizado que supedita todo al privilegiamiento de ciertos valores. Pero también significa una redefinición de sus campos de acción y de las posibilidades que abre. Laicizar la política no significa simplemente cuestionarle sus inútiles apelaciones ideológicas, sino también acotar

su tendencia omnívora a devorar todos los elementos de omnipotencia que arrastra consigo. Laicizar la política es también comprender lo que la política no puede dar, lo que es inútil reclamarle a ella.

En este sentido nos encontramos aquí con una dificultad que está en el propio discurso de Marx cuando concibe a la política como enajenación, como apropiación por una parcialidad de una capacidad de operar sobre la realidad que debe ser devuelta a todos los hombres. La política es la apropiación por una clase, una casta, un grupo o un partido de algo que pertenece al conjunto de la sociedad. Por eso la pregunta esencial que intenta resolver una política reformadora en el sentido socialista, es si se quiere o no superar la separación entre dirigentes y dirigidos. Y no interesa tanto desconfiar en que alguna vez pueda esta separación disiparse, como reconocer que solo convirtiéndola en un objetivo ideal puede la sociedad *desnaturalizar* las relaciones de dominación.

Pero en la medida en que la política se refiere a las operaciones sobre el Estado y los partidos, al sistema político en las condiciones de complejización creciente de la sociedad, la politicidad se esparce por todos los poros de un sistema y no puede ser retenida por las instituciones clásicas en las que se ha ejercido. Tal vez convenga al respecto retornar a lo que señalaba un pensador de derecha como Carl Schmitt, al recordar que la ruptura del principio de legitimidad basado en la trascendencia, que se inicia con las guerras religiosas del siglo XV, genera el ciclo de construcción del Estado moderno. La secularización de la política involucra, contradictoriamente, el crecimiento de una politicidad que no puede quedar encerrada ni en el Estado, ni en el sistema político. Transita por toda la sociedad y reclama de formas de institucionalización y de representación siempre en crisis, siempre jaqueadas por el blanco móvil de la disconformidad. La crisis de los sistemas representativos modernos es un efecto directo o indirecto del crecimiento de la politicidad como demanda de liberación, como reconocimiento de un plus de significación que queda fuera de las instituciones, que se resiste a ser reducida a política estatal. Esto significa que imaginar una laicización radical de la política, que es a consecuencia de una tendencia objetiva de su despliegue como forma dominante, nos lleva a pensar en todo aquello que la política deja escapar pero sin lo cual la política deja de tener una fundamentación moral.

La crisis del socialismo, y la crisis del marxismo, que están en el trasfondo de la desintegración de la carga disruptiva de la ideología de izquierda, no son simplemente la expresión de la descomposición de una idea, de una tendencia y de una organización política. Si solo fuera esto, no valdría la pena insistir tanto sobre el asunto. En realidad, la crisis del socialismo y la crisis del marxismo evidencian los límites de la política moderna para sostener y potenciar una profunda reforma de las conciencias, un nuevo sistema de valores que deje atrás a Maquiavelo.

En mi exposición he tratado de efectuar un recorrido histórico sobre el modo en que se cuestionó la tradición marxista y las razones de las insuficiencias de la teoría frente a los cambios de la realidad. Los términos más puntuales del debate ustedes ya los conocen a través de la lectura del libro *Evolución y crisis de la ideología de izquierdas*, redactado por la Comisión del Programa 2000 del Partido Socialista Obrero Español (PSOE, 1988), e incluido como bibliografía para este seminario. Muchas gracias a todos por la atención que me prestaron.

Buenos Aires, 18 de julio de 1990.

Bibliografía

Bernstein, E. (1899/1982). *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia*. México: Siglo XXI.

Croce, B. (1899/1942). *Materialismo histórico y economía marxista*. Buenos Aires: Imán [Trad. O. Caletti, Rev. R. Mondolfo].

Engels, F. (1964). *Anti-Dühring*. México: Grijalbo. [Trad. M. Sacristán].

Gramsci, A. (1975). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. México: Casa Juan Pablos.

Gramsci, A. (1980). *Cuadernos de la cárcel*, 6 Vol. México: Casa Juan Pablos.

Johnson, P. (1990). *Intelectuales*. Buenos Aires: Vergara.

Kautsky, K. (1890). *Die Neue Zeit*, (Stuttgart).

Kautsky, K. (1891). *Programa de Erfurt*. S.d.

Kautsky, K. (1902). *The Social Revolution*. Chicago: Kerr & Co. [Trad. A. M. Simons y M. Wood Simons].

Kautsky, K. (1909/1996). *The Road to Power: Political Reflections on Growing into the Revolution*. Atlantic Highlands: Humanities Press. [Trad. Meyer].

Marx, K. (1957). La guerra civil en Francia. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas* Moscú: El Progreso.

Marx, K. (1971). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse 1857-58)*, 3 Tomos. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, K. (1973). Crítica del programa de Gotha. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas* Moscú: El Progreso.

Marx, K. (1976). *Progreso técnico y desarrollo capitalista (Manuscritos 1861-1863)*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 93. [Trad. R. Crisafio y J. Tula].

Marx, K. (1980a). *El Capital*. México: Siglo XXI. [3 Tomos en 8 Volúmenes].

Marx, K. (1980b). *Teorías sobre la plusvalía*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (1987). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Marx, K. (2011). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Colihue. [Trad. F. Aren, S. Rotemberg y M. Vedda].

Marx, K. y Engels, F. (1973). *Manifiesto Comunista*. En K. Marx y F. Engels, *Obras escogidas*. Moscú: El Progreso.

Marx, K. y Engels, F. (1881/1980). *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*. México: Cuadernos de Pasado y Presente N° 90.

Marx, K. y Engels, F. (1846/1982). *La ideología alemana*. México: Era.
Partido Socialista Obrero Español (PSOE). (1988). *Evolución y crisis de la ideología de izquierdas*. Madrid: Siglo XXI.

1917 y América Latina*

1. “La herencia de 1917 está en liquidación”, acaba de decirnos Octavio Paz y es este un hecho irrefutable. Más allá del significado preciso que las distintas corrientes políticas y culturales asignan a la crisis de los países del Este, es un sentimiento por todos compartido que el derrumbe del comunismo, como teoría y como práctica, tendrá implicaciones directas y profundas sobre el pensamiento de la izquierda latinoamericana y sobre sus futuros diseños doctrinarios y políticos. Dejo de lado el error de perspectiva histórica que significa considerar al comunismo como un fenómeno que puede disiparse sin dejar rastros, como si fuera una creación *ex nihilo* y como si, finalmente, no fuera un vástago en el plano ideológico de la cultura de Occidente, que solo pudo desarrollarse y afirmarse en los espacios abiertos por las contradicciones de la sociedad capitalista. De todos modos, y aun dejando en suspenso el complejo problema de cuánto de él heredará el mundo del futuro, es innegable que su extinción coloca a la izquierda latinoamericana ante una difícil encrucijada histórica.

¿En qué sentido puede afirmarse que la desintegración de la cultura comunista tendrá efectos directos y profundos sobre la izquierda latinoamericana y aun en aquella no vinculada orgánicamente a la tradición que nace con la Revolución de Octubre? En el sentido que se ha puesto

* Extraído de Aricó, J. (1991-1992, diciembre-febrero). 1917 y América Latina. *La Ciudad Futura*, 30-31, pp. 14-16, Suplemento 10, (Buenos Aires)..

en cuestión una visión de la sociedad y de sus modalidades de cambio que tuvo en la experiencia soviética y en las formulaciones ideológicas, teóricas y políticas del leninismo, o del marxismo-leninismo, una matriz sustancial para su constitución.

Se ha dicho, y hay poderosas razones para sostenerlo, que el derrumbe del comunismo no es solo el resultado inevitable –aunque inesperado–, del fracaso de un sistema económico y social; es también un desmentido a la idea misma de revolución concebida como un momento fundante de un orden social totalmente nuevo, de una nueva historia, de un corte que establece una plena discontinuidad respecto del pasado. Esta idea de revolución alimentaba a su vez dos ideas fuerza que encontraron en el marxismo su sustento teórico y que posibilitaron a las corrientes obreras y socialistas postularse como un movimiento histórico de transformación. La primera era una concepción alternativa de democracia, capaz de superar la escisión y contraposición entre las dimensiones formales y sustanciales que la democracia liberal conlleva. La crítica socialista nace del rechazo de toda comunidad política que se asienta sobre la base de una irreductible desigualdad real de los sujetos. El comunismo pretendió encontrar una forma institucional en condiciones de resolver este problema del nexo entre igualdad y libertad, y sus resultados fueron la anulación de ambas.

La otra idea fuerza partía de la convicción de que al industrialismo incontrolable de la sociedad burguesa podía contraponérsele un proceso industrializador de signo positivo que fincara en la capacidad planificadora del Estado la posibilidad concreta de superar el crecimiento irracional que caracteriza al primero. Como sabemos, el socialismo burocrático que se constituyó a partir de la estatización integral de la economía y de los mecanismos de planificación centralizada dio lugar a las formas más perversas de irracionalidad productiva y de expropiación de los trabajadores.

El cuestionamiento práctico de ambas certidumbres en los países del Este europeo ha conducido a la crisis de sus Estados y de sus sociedades, arroja como resultado no proceso de refundación de la política que, como es lógico, arranca de la aceptación de la democracia como sistema y como método, y del reconocimiento de la funcionalidad del mercado.

De tal modo, deja de tener sustento teórico y político un camino no capitalista de desarrollo como el emprendido por la Unión Soviética y los países del llamado “socialismo real”, que siempre ejerció sobre la izquierda latinoamericana una atracción excepcional. No tanto por las formas políticas de corte totalitario que rigieron dicho camino, sino porque en él se visualizaban los rasgos definitorios de cualquier proceso de transición al socialismo.

2. La crisis de toda una experiencia histórica que se inició en octubre de 1917 coincide en el tiempo con las nuevas y gravísimas manifestaciones de la decadencia prolongada que soporta nuestra región y que el ciclo de reconstrucción democrática iniciado en los años ochenta no ha atenuado. Todo lo contrario, ha contribuido a ponerla claramente de manifiesto en sus componentes esenciales y en las insuficiencias de los instrumentos conceptuales para proyectar estrategias de salidas.

A partir de estas consideraciones resulta posible intentar una comparación entre ambos procesos, sin por ello olvidar todo aquello que las diferencia como regiones culturalmente distintas y cuyas historias recorrieron caminos singulares. El hecho es que tanto en América Latina como en la Europa del Este la conquista de un efectivo crecimiento económico se vincula estrechamente a una profunda reforma democrática del Estado y de la sociedad. En otras palabras, lo que está verdaderamente en juego en ambas regiones, y lo que explícita o implícitamente atraviesa el debate político e ideológico, es el viejo e irresuelto problema de la relación entre modernidad y tradición.

Octavio Paz acaba de ofrecernos en una serie de artículos de los que he tomado su frase inicial, una síntesis admirable de la cuestión. Muestra en ellos cómo los grandes conflictos históricos de nuestras naciones fueron, en realidad, expresiones variadas de este gran tema. Y en torno a él giró todo el pensamiento social latinoamericano. La diversidad de las respuestas, no solo en la historia de nuestros pueblos sino también en su presente, ilustra hasta qué punto la gran pregunta por el destino de las naciones latinoamericanas sigue siendo hoy, como en el pasado, un interrogante. Esta dificultad para abordar lo que Mariátegui llamó la “heterodoxia de la tradición”, la resistencia que la tradición opone a dejarse aprisionar en una fórmula inerte que la cristalice o anule, se ha expresado

históricamente en una constante ambigüedad de las respuestas al problema de la modernización y al tema de la modernidad en general. Y tanto América Latina como el mundo ruso (dado que la dimensión “soviética” hoy está sometida a crítica y nadie puede afirmar lo que restará de ella en el futuro) están atravesados por esa misma dificultad. Por razones diversas, derivadas de sus tradiciones seculares, del peso del tradicionalismo religioso, de la heterogeneidad racial de sus componentes nacionales, de las formas que asumieron sus construcciones estatales, del carácter “exógeno” de sus procesos de industrialización, etc., etc., por estas y muchas otras razones que aún restan por estudiar, anidaron en ambos mundos fuertes resistencias a una modernización de signo crudamente capitalista, a un capitalismo salvaje sin límites ni fronteras.

Desde la constitución de sus pueblos en naciones Estados existió en América Latina una corriente antieuropea en sus tradiciones que nutrió los sueños de un camino propio, de una suerte de tercera vía que constituye el núcleo duro del ideal revolucionario que animó a las corrientes sociales emergentes de la crisis de los años de la primera posguerra. Y es con relación a estos aromas ideológicos que debemos analizar las repercusiones que alcanzaron en América Latina los hechos del octubre ruso.

3. La potencialidad expansiva del fenómeno ruso en Latinoamérica tuvo su raíz no tanto en la fortaleza del movimiento obrero y socialista que dicho fenómeno contribuyó decisivamente a formar, sino en el hecho de que coincidía y salía al encuentro de una crisis generalizada de todo un régimen económico, político y social: el llamado “régimen oligárquico”. Los años veinte se caracterizan por una movilización inédita de los sectores medios en contra de las formas políticas de la dominación oligárquica, pero también por un sorprendente y generalizado movimiento de reforma intelectual y moral de las sociedades: la Reforma Universitaria, que nacida en Córdoba se expande por todo el continente. En el interior de este vasto experimento de latinoamericanización de las capas letradas progresistas de nuestras sociedades se produce un fenómeno aproximable de lo ocurrido en Rusia desde mediados del siglo pasado. La formación de una suerte de “*intelligentsia*” que se define más en términos de su común actitud crítica frente al orden vigente, que por

su extracción de clase o por categorías puramente profesionales. Frente a la ausencia de formas sociales definidas, no pudiendo apoyarse en una clase económica y social precisa, esa intelectualidad aparece como suspendida en el aire, planeando por sobre el sentimiento de frustración que despiertan las autoritarias oligarquías nativas y la atracción que ejercen las masas populares o el “pueblo”. Ese mismo aislamiento y la convicción de una función propia que debía ser llevada a cabo aun en contra del curso natural de los hechos, contribuyó a conformarlos como una “clase” distinta caracterizada por una fuerte tensión moral, por una voluntad aplicada a la realización de todas aquellas ideas que permitieran encaminar nuestros pueblos a su regeneración material y moral.

La experiencia rusa representaba para este sector la demostración práctica de que sus proyectos eran realizables. Y por eso, “hacer como en Rusia” no significó para ellos únicamente cambiar una sociedad injusta, sino también y fundamentalmente realizarla como nación. La discusión contra una concepción oligárquica de nación suponía, en consecuencia, incorporar en el debate los elementos teóricos y prácticos que emergían de la experiencia rusa. Pero esta experiencia fue leída, o interpretada, de distintas maneras, y cada una de estas versaba sobre cómo abordar el complejo problema de la relación entre modernidad y tradición, aunque esta última fuera visualizada solo como *atraso*.

4. El cuestionamiento del régimen oligárquico involucraba necesariamente un reconocimiento de los procesos históricos que condujeron a su constitución. Era lógico entonces que fuera considerado como un resultado de las formas que adoptó en América Latina la modernización y su rechazo se fundó en una interpretación del *atraso* que descreía de la certeza antes compartida de un camino unilineal de desarrollo de las sociedades latinoamericanas que debía llevarlas inexorablemente a identificarse con Europa. La singularidad de América frente a Europa es un tópico constante de la ideología de la Reforma y un punto de engarce con los vientos que venían del Este. Los tiempos nuevos, evocados por el libro del mismo título escrito por José Ingenieros, estaban signados por esta fusión de los ideales libertarios del “movimiento maximalista” con las fuerzas morales generadas por la reforma universitaria. Y porque se creía a pie juntillas en la convergencia histórica de ambas experiencias

el libro de Ingenieros pudo convertirse en una Biblia para las corrientes democráticas y socialistas del continente.

La coincidencia en la significación moral de estos hechos no condujo, empero, a la adopción de un único proyecto de transformación. Alrededor del problema de las formas y de las opciones del desarrollo 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 casi inmodificado hasta la desintegración del Estado de compromiso populista en los años ochenta. Se discute sobre el carácter nacional o de clase de la revolución, el papel del Estado como constituyente de la unidad nacional, la relación con el capitalismo, las alianzas de clase, el carácter del partido, etcétera.

Las respuestas fueron distintas y condujeron a la formación de dos grandes vertientes, no ya corrientes, de la izquierda latinoamericana: populista y socialista. A su vez, serán múltiples las formas organizativas, políticas e ideológicas en las que, desde esos años iniciales, se expresarán históricamente ambas vertientes. Y una de las razones de esta variedad de formas, tal vez la de mayor gravitación, quizás haya que buscarla en la endebles de los partidos comunistas que nunca lograron, salvo en algún momento y sitio determinado arraigarse profundamente entre las masas populares de la región.

Sin embargo, el prestigio de la experiencia soviética y del marxismo como teoría de la Historia fueron determinantes para que el debate reprodujera casi exactamente en los mismos términos la disputa que enfrentó a populistas y marxistas en la Rusia finisecular.

Las relaciones ambiguas entre el aprismo y el socialismo –que signaron el debate político-intelectual de los años veinte y treinta en el continente– derivan del hecho de que ambos estaban ideológicamente instalados en el terreno del marxismo o de la cultura que este contribuyó decisivamente a formar. De un marxismo interpretado en clave leninista y bajo su forma rusificada. La pregunta que subyacía y que cada vertiente respondió a su modo se interrogaba sobre el futuro de América. Si no se podía ni se quería ser Europa, ¿acaso era Rusia el espejo en el que debía contemplarse? Dicho en términos más puntuales ¿hasta dónde la revolución rusa podía constituir un modelo universal?

La polémica que opuso al comunista cubano Julio Antonio Mella y al fundador del Apra, Víctor Raúl Haya de la Torre, polémica a la que las intervenciones de José Carlos Mariátegui aportarán consideraciones menos doctrinarias y comprensivas de las particularidades de la dinámica de las sociedades americanas, versó en definitiva sobre la evaluación diferente del carácter universal de la experiencia soviética.

Aunque sus opiniones se irán modificando a medida que la profundización de la controversia conduzca a la ruptura de ambas corrientes, Haya de la Torre (1924) definió con claridad el estado de ánimo de la izquierda latinoamericana respecto de Rusia:

Sería inútil que yo tratara de verter todas mis opiniones acerca de Rusia en una simple declaración. Ampliamente he de dar mis impresiones en un libro que preparo y que he de editar tan pronto termine mi viaje por las distintas regiones del país de los Soviets. Como estudio no creo que tenga valor semejante un viaje a otro punto de globo. Para América: México, y para el mundo: Rusia. En México se inicia la revolución social de tipo indoamericano y en Rusia se está creando el tipo universal de la nueva revolución que cambiará todos los resortes de la historia.

La revolución social de tipo indoamericano, esta categoría clave del populismo de izquierda, fue en cierto modo la conclusión necesaria de una tentativa de interpretar los “climas históricos y las latitudes sociales singulares de la región a partir de los instrumentos conceptuales provenientes del marxismo *rusificado* y de su prolongación en la Tercera Internacional. Hasta la misma revolución mexicana fue leída con las lentes rusas y no debe sorprendernos reconocer que fueron los fulgurantes hechos de la revolución china los que posibilitaron a los sudamericanos descubrir que en su propio continente desde más de una década atrás se venía desarrollando una revolución autóctona de la que no se advirtió su presencia.

Insisto en estas puntualizaciones porque si la polémica entre socialismo y populismo en América Latina es retomada en sus orígenes y en los textos fundacionales del pensamiento crítico continental se advertirá

con claridad la influencia decisiva que tuvieron los sucesos del Octubre ruso y las construcciones teóricas y prácticas que contribuyó a generar. Por consiguiente, fue y sigue siendo un craso error tratar de evaluar dicha influencia con el estrecho rasero de las escuálidas formaciones comunistas que desde los años veinte vegetaron en la región. El modelo populista arranca 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. En su versión, la escasa autonomía de la clase obrera, su extrema debilidad respecto de los demás grupos y clases sociales, tornaba ilusorio un proyecto de cambio fundado en su capacidad hegemónica. La profunda heterogeneidad de los componentes nacionales y populares solo podía ser superada colocando al Estado en el centro de la constitución de la unidad nacional. El concepto de pueblo es a la vez, paradójicamente, un punto de partida y un producto de una acción solo posible desde el Estado. Lo cual conduce inexorablemente a una sobrevaloración de su función en desmedro de la sociedad civil a la que, en definitiva, se considera incapaz de cualquier acción autónoma. La conquista del Estado es el requisito para desde él conducir la transformación y el proceso de industrialización. Esta doble función del Estado como constituyente de la unidad nacional y como factor decisivo y hasta excluyente de la transformación económica remite nuevamente a la experiencia soviética y la conceptualización leninista, pero se funda además en las modalidades propias del proceso de construcción de las naciones latinoamericanas. Un Estado de fuerza decisiva frente a una sociedad civil débil y gelatinosa no puede sino dar como resultado una actitud de reverenciamiento del Estado, una “estadolatría” que alimenta las concepciones autoritarias y cesaristas del cambio social. Y por tal razón tal vez pueda explicarse la expansión del leninismo, aunque metamorfoseado bajo rasgos populistas, porque en definitiva América Latina es, o por lo menos lo fue por largo tiempo, un “continente leninista”.

La divergencia fundamental entre populistas y socialistas giró, en realidad, en torno a la resistencia a aceptar los modelos de partidos “de clase” y la dirección de la Comintern. La unidad de los distintos intereses

del pueblo, a la que una consigna aprista presentaba como fusión “de los trabajadores manuales e intelectuales”, requería en su opinión de un movimiento nacional omniabarcativo que excluyera a todo aquello que, por no aceptar su liderazgo o disentir con sus propuestas ideológicas y políticas, se colocara en una relación de marginalidad y enfrentamiento con el movimiento nacional. Pero si este se identifica con la nación misma, lo que queda fuera de él es simplemente la “antinación”.

El Estado nacional antimperialista, sostenido por un movimiento que, en definitiva, solo pretendía ser una correa de transmisión de la acción de aquel en la sociedad, parecía ser el instrumento más adecuado, si no el único, para implementar *desde arriba* una política de masas capaz de fusionar demandas de clase con demandas de nación y de ciudadanía. La multivariedad de sus formas, con independencia de sus signos autoritarios o progresistas, remite al modelo originario que, en el caso de América Latina, fue el producto de la conjunción de las dos grandes experiencias mexicana y rusa. De una revolución “sin teoría” y de otra que sostuvo tenerla y organizó su difusión por el mundo.

5. Asistimos a la crisis irreversible de este modelo de Estado nacional antimperialista, aunque formas estatales inspiradas en sus principios subsistan aun en distintas partes del mundo. Las razones de esta crisis son múltiples y se ha abundado mucho sobre ellas. Fruto de los efectos expansivos de la revolución rusa y de la necesidad de encontrar caminos rápidos para la conquista de la autonomía económica de sus pueblos acelerando los procesos de industrialización, no puede soportar la desintegración del complejo de prácticas políticas, formas económicas y construcciones institucionales que conformó a lo largo de muchos años de historia. Se ha clausurado una época y con esta se ha consumado una experiencia que ya no puede medirse productivamente con un mundo que cambia vertiginosamente en el sentido de su integración.

En América Latina ya entró en crisis en los años setenta y el ciclo de los golpes militares que le sucedió fue su resultado. Los actuales procesos de democratización se enfrentan, a su vez, a una gravosa herencia de formas perimidas del Estado y de la sociedad, que en muchos casos los autoritarismos militares contribuyeron a agravar antes que a superar. El camino que ha emprendido América Latina ya no admite retornos

al modelo del Estado nacional antimperialista, pero la izquierda no ha demostrado todavía ser capaz de imaginar una alternativa progresista a las orientaciones neoliberales que se imponen en la región. El Estado de compromiso populista hizo aguas, pero el cuerpo de ideas que condujo a la izquierda latinoamericana a defenderlo como un instrumento insustituible para abrir una perspectiva de desarrollo autónomo sigue en pie. Aun hasta el presente sigue nutriendo las concepciones y las estrategias políticas de esa izquierda. La realidad se ha modificado, pero la inercia doctrinarista de la teoría impide una renovación tan necesaria como urgente.

Aquí, en esta asimetría de las demandas de realidad y las insuficiencias del pensamiento y de la acción es donde la descomposición de los regímenes del Este puede servir de experiencia aleccionadora. Más aún, hasta se puede afirmar que es un elemento de decisiva importancia para encaminar a la izquierda latinoamericana hacia la construcción de una acción política verdaderamente reformadora. Pero para ello es imprescindible que el tema de la desintegración del comunismo como teoría y como práctica sea asumido como *propio* por esa izquierda. Lo cual supone un cambio radical de la actitud vergonzante y de ocultamiento que siempre tuvo frente a las denuncias sobre la naturaleza despótica de los regímenes del Este. Si hasta ahora pudo soslayarse el problema valiéndose del argumento que en un mundo bipolar criticar a la Unión Soviética o a los países del Este –pero también a China o a Cuba– llevaba aguas al molino del imperialismo, desde la caída del Muro de Berlín esta posición se ha vuelto insostenible, aún para quienes la aceptaban de buena fe como legítima.

Desde esta perspectiva, asumir como propios de su tradición y de su patrimonio teórico y cultural los problemas e interrogantes que emergen de esa compleja experiencia histórica, iniciada en 1917 y que hoy se derrumba estrepitosamente, es para la izquierda latinoamericana una empresa insoslayable. Su destino futuro se vería vitalmente comprometido si, como hasta ahora, considerara que lo que ocurre en el Este no la compromete. He tratado de mostrar hasta qué punto la discusión en América Latina sobre las vías posibles para encarar una transformación deseada tenía en los años veinte un referente que servía de ejemplo de lo

que había que hacer: la Rusia posrevolucionaria. Si hoy nuestra izquierda se encogiera farisaicamente de hombros frente a lo que ocurre con el llamado “socialismo real” habría que recordarle, remedando a Marx, *¡De te fabula narratur!*

6. El hecho de que la herencia de 1917 esté hoy en liquidación deja en pie, sin embargo, un interrogante. La Revolución de Octubre y el movimiento comunista que se hace cargo de difundir su contenido histórico universal trataron de resolver globalmente el problema de la sociedad justa. La vía por la que intentaron resolverlo ha resultado ser históricamente equivocada. Pero los problemas quedan. ¿Quién y cómo se plantea resolverlos? La universalización del principio de la democracia política que está detrás de los traumáticos cambios políticos e institucionales que presenciamos la coloca frente a la gran responsabilidad de demostrar su capacidad para hacerse cargo de ese 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?

Para responder a esta pregunta no es suficiente rechazar el pasado. Es preciso además indagar las razones de las miserias heredadas. 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. Más allá de los juicios adversos que desde el presente podamos emitir sobre los callejones sin salida en que encerraron a nuestros pueblos, fue una respuesta al problema de la relación de la tradición con la innovación, que recogía la herencia paternalista y caudillista de la concepción tradicional de la política. Dicha respuesta salía al encuentro de las limitaciones que tuvieron siempre los proyectos modernizadores en la región. Al pretender tirar por la borda las tradiciones y copiar sin discernimiento las formas que adoptaban los países centrales, tales proyectos se identificaban con 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.

Tal vez algo de todo esto ocurre hoy con el discurso sobre la democracia y la superación del Estado de compromiso prebendalista en América Latina. Los temores que despiertan los obstáculos económicos, políticos y sociales con que se enfrentan los procesos de democratización tienden a privilegiar los elementos de neutralización que la política moderna arrastra consigo. 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 impongan a la sociedad las ideologías del éxito económico y del crecimiento sin límites como naturales e inviolables atributos de la condición humana. La democracia es un valor a defender porque, como ha escrito recientemente Pietro Barcellona, en un mundo que cuestiona todo fundamento ella realiza el derecho mínimo de cada uno de poder decidir el sentido de su propia historicidad. Justamente por ello la democracia es inseparable del conflicto. De un conflicto que pone constantemente en discusión *quién y cómo* decide.

El derrumbe de una experiencia fallida de liberación de los hombres de su sujeción a la escasez material no puede llevarnos a aceptar la afirmación de que solo la economía capitalista puede garantizar la democracia y el pluralismo. La experiencia histórica de un siglo y medio de vida independiente de las naciones latinoamericanas demuestra que tal afirmación es solo una falacia. 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 a sus reglas en *meramente formales*. La realización de la democracia –para no utilizar el término neutralizante de “consolidación”– significa ponerla a prueba en su potencialidad intrínseca de estimular los procesos de transformación. Pero para esto es preciso que la izquierda diseñe alternativas concretas a formas económicas y políticas que han demostrado ser incapaces de acordar los derechos de la libertad con las exigencias de justicia social.

La búsqueda de una solución política de problemas que la crisis del Estado social agudizó hasta extremos desconocidos supone para la izquierda democrática y socialista latinoamericana una profunda refundación de sus instrumentos conceptuales y de toda su cultura. La desintegración de la cultura comunista que deriva del fracaso de la vía leninista puede tener para esta izquierda una decisiva función liberadora. Entre otras cosas –aunque estoy convencido de que es este su aspecto decisivo– porque posibilita construir una nueva teoría y una práctica del cambio social que recoja los elementos más valiosos de tradiciones políticas hasta ahora excluyentes. La historia de la cultura democrática occidental, es decir de aquella cultura que hizo de la democracia el resultado de la fusión de las tradiciones del liberalismo político con los valores y las instancias del movimiento obrero y socialista, arroja una lección de método de extraordinaria significación. No es necesario insistir hasta dónde fue esto el producto de una evolución histórica, de un progreso en la vida colectiva de los hombres que reclama no ser únicamente aceptado, sino primordialmente defendido.

En las condiciones históricas y culturales propias de la civilización latinoamericana aceptar esta lección involucra una compleja tarea de construcción de 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. Todas ellas hundiendo sus raíces en el *humus* constitutivo de una cultura de contrarreforma. El problema central de nuestras sociedades sigue siendo, tal vez hoy con mayor urgencia que nunca, preservar a su gente de la regresión y del autoritarismo al mismo tiempo que se avanza en la lucha contra el hambre y por la justicia social. Tradiciones culturales que perduraron enfrentándose facciosamente entre sí no han demostrado hasta ahora ser por sí mismas aptas para nutrir un movimiento transformador y una corriente intelectual crítica y moderna en condiciones de “aferrar a Proteo”, de dinamizar a una sociedad aplastada por el peso de la inercia y de la pasividad. ¿Es posible encontrar formas de armonizar un patrimonio ideológico fragmentado en corrientes ideales que se excluyen? Al mismo tiempo, una convergencia de tales corrientes ¿no reclama aislar

y anular las visiones integristas, aquellas sobrevivencias –y los grupos sociales que en torno a ellas se agregan– que al absolutizar valores compartibles que las alimentan convierten a las sociedades en invivibles? La libertad, así, se transforma en licencia y la fraternidad en clientelismo y espíritu de mafia; la igualdad, a su vez, adopta las formas más plebeyas de un jacobinismo sin freno.

La imposibilidad de resolver estas antiguas contradicciones signó la evolución histórica de nuestras sociedades desde la conquista de su independencia. El pulso de sus vidas nacionales no fue más que un espasmódico sucederse de crisis profundas de las que nunca se salió del todo. La regla es el encabalgamiento de los problemas y no su consumación. Territorio de frontera, “extremo Occidente” como la definió Rouquié, América Latina, que fue un resultado de la gestación de la modernidad, es también una prueba viviente del carácter ambivalente de esta. 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.

La crisis de los países del Este, y de Rusia en particular, tiene el enorme mérito de poner delante de nuestros ojos un espejo gigantesco. Saber leer dicha crisis es tal vez otra ocasión histórica que se nos presenta para reflexionar sobre nosotros mismos; sobre la apremiante disyuntiva que se nos presenta. Si, como se ha dicho, la modernidad es un destino, el problema a resolver es de qué modo queremos los latinoamericanos ser modernos.

Bibliografía

Haya de la Torre, V. R. (1924, 9 de octubre). Impresiones de Rusia. *La Crónica*, (Lima).

Entrevista a José María Aricó*

Carlos Altamirano: *¿Cómo fue tu encuentro con el Partido Comunista y la política?*

José Aricó: En mi caso comenzó muy temprano. Por características personales y por algunas circunstancias fortuitas, y no tanto por la presencia que podía tener el Partido Comunista en un pequeño pueblo de provincia.

Mi primera incursión en la política fue cuando ingresé en el secundario, en 1945 (nacé en 1931). Era la época de la famosa huelga universitaria. Hay un momento de aflojamiento del gobierno, de la dictadura militar que precedió al peronismo hasta el intento de golpe de Estado en septiembre de 1945 en Córdoba, que endureció de nuevo la situación.

En el gobierno, Perón no era la figura más representativa por su cargo, pero sí por su actividad; se estaba recortando cada vez más su figura frente a Farrell. En ese momento de aflojamiento comienzan los intentos de conversaciones de ese gobierno militar con los radicales y con el Partido Comunista para tratar de hallar una solución política que no desplazara al ejército, sino que, reconociendo a este grupo como fundamental, encontrarán un acto de alianza que les permitiera salir bien de las elecciones que eran inevitables.

* Extraído de Altamirano, C. y Filippelli, R. (Dir.). (1991, agosto). Entrevista a J. M. Aricó, [Video]. Buenos Aires.

Nota: Basado en esta entrevista Filippelli editó el video *José Aricó* en 1992. Segmentos importantes de esta entrevista fueron publicados en Altamirano, C. (1995, enero-junio). La última entrevista de José María Aricó. *Estudios*, 5, pp. 53-67, (Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, UNC).

Frente a eso, la oposición de este bloque antifascista que se había armado en torno a la guerra, no acepta ningún tipo de conversaciones. Se da la lucha, la respuesta del movimiento estudiantil, frente al intento de negociación de Perón, la gran huelga de la FUA, que repercute también en el sector secundario.

Me acuerdo de que llega gente de Córdoba a organizar el sector secundario en la escuela donde yo estaba. Esta escuela era dirigida por un rector radical que va a ser luego diputado. Se organizan los centros de estudiantes y se organizan los delegados por cursos. Yo soy elegido delegado por curso del primer año.

Se tramita allí la realización de un acto público. Me acuerdo de esa reunión de delegados porque yo iba a la escuela en el turno tarde y la reunión se hizo hasta altas horas de la noche. Yo vivía en una zona suburbana de Villa María, así que mis padres fueron a buscarme y me acuerdo que los encontré en el medio del camino, ya retornando de esa asamblea.

Esas son las primeras impresiones de un chico de 13 años que no ha tenido líderes políticos, que participa en la asamblea, y en ese acto público que se organiza con los estudiantes en contra de la dictadura militar. Ese acto fue relevante porque los ferroviarios organizados en una marcha nos disolvieron ese acto que se hizo en una plaza. Entonces, me encontraba por primera vez con esto que luego va a ser una especie de desencuentro histórico entre el movimiento estudiantil, que tiene propuestas democráticas de avanzada, de cambio, de justicia social, frente a un movimiento –los ferroviarios– que también planteaban justicia social, etc. y que, sin embargo, se las agarraban con nosotros. Nos hicieron pedazos el acto, tiraron piedras, rompieron el lugar donde estaban hablando los oradores. Esta fue la primera impresión fuerte de mi encuentro con la política.

Eso me dio una visión de rechazo al peronismo. Rechazo que se acentuó luego cuando el gobierno peronista comienza a manifestar ciertas características antitolerantes muy particulares de su política. Especialmente en 1947 y 1948; aunque esto se va a intensificar en los años 1950 y 1951.

El segundo paso fue que, desde muy joven, empecé a trabajar en una empresa comercial que se dedicaba a controlar si las radios pasaban los avisos publicitarios que los anunciantes pagaban para que se pasaran en las radios.

Nuestra función era controlar que efectivamente la cantidad de tandas asignadas a *Colgate*, por ejemplo, se cumplieran. Trabajaba desde las 20 hasta las 24 horas, todos los días. El único día que no trabajaba era el miércoles. Sábados y domingos, durante cuatro años, en toda esa etapa en que los jóvenes salen a bailar y a divertirse, yo trabajaba en esa empresa.

Esa empresa empleaba fundamentalmente estudiantes, porque eran los que podían hacer esta actividad en ese horario. Ahí me contacté por primera vez con personas que decían ser comunistas, que eran afiliados comunistas: un compañero de curso, otro judío y otro compañero de cursos superiores.

Ellos recibían la prensa, el semanario del Partido Comunista, *Orientación*. El periódico me interesó. Tenía una página cultural. Me impresionó fuertemente un artículo de Marcel Prenant, un biólogo marxista francés, sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Esas palabras –materialismo histórico y dialéctico– se me grabaron fuertemente, como un campo misterioso y esotérico de saber que tenía que develar. Eran palabras que no había escuchado nunca. Fue la preocupación por la conquista de cierto saber lo que me atrajo hacia la lectura de este periódico. Me convertí en un lector entusiasta. Mi compañero judío, que era de mi misma camada, al año siguiente se fue a Israel. El otro, que era de los cursos superiores, luego dejó de ser comunista. Pero yo me quedé, me afilié rápidamente al partido hacia mediados de septiembre del año 1947. Desde ese momento fui un afiliado constante y permanente de esa organización hasta el año 1963, fecha en la que nos expulsaron del partido a causa de la experiencia que hicimos con la revista *Pasado y Presente*.

La entrada en el Partido Comunista significó, también, de alguna manera, una cierta vinculación con el mundo obrero. Estamos hablando de una ciudad de unos cuarenta mil habitantes, como era Villa María (provincia de Córdoba) en ese momento.

El local del Partido Comunista funcionaba en la misma casa que el sindicato de obreros de la construcción. Todavía ese sindicato era la herencia del viejo sindicato que luego se había incorporado a la CGT, y que habían contribuido a formar los comunistas.

En ese lugar, donde estaban el local del Partido Comunista y la biblioteca, también funcionaba el sindicato. Ahí asistí a asambleas y discusiones. Es decir, desde un comienzo mi actividad política fue una actividad vinculada a sectores del mundo popular subalterno.

Porque una organización comunista como la de mi pueblo no tenía intelectuales, ni se planteaba la conquista de intelectuales, ni era una formación extendida con fuerte raigambre en el lugar, aún cuando guardaba todavía conexiones que le llegaban de luchas anteriores, del campo antifascista que se había constituido antes de los años cuarenta, del Socorro Rojo, de las organizaciones de ayuda a España. De un campo que conocí porque mucha de esta gente seguían siendo ayudistas del Partido Comunista. Ayudaban a las campañas financieras del Partido Comunista y tenían cierta presencia.

¿A qué te acercó, a qué te integró –estás hablando un poco de esto– tu incorporación al partido? ¿Te acercó a la juventud comunista?

Sí, a la juventud comunista. Pero ahí no había tanta distinción entre juventud y partido. Era una misma cosa.

¿A qué te acercó y de qué te apartó?

Me apartó de todo el mundo de mis compañeros de escuela, ya que ninguno era comunista. Era como ellos en un conjunto de actividades y me diferenciaba de ellos en otro conjunto de actividades. Eso despertó en ellos una cierta actitud de reconocimiento, pero también algo de distancia. Quiero decir que yo era una persona que tenía una vida marginal. Ellos sentían respeto por mi persona, porque era un joven que tenía una vocación política y lo llevaba a la práctica, pero no compartían ninguno de esos valores.

Es como si me hubiera recortado del conjunto. Esa sensación de extranjería, de particularidad, de no ser exactamente como todos me acompañó durante muchos años, incluso cuando me trasladé a la ciudad de Córdoba. Allí ya entré en otro mundo, donde las raíces no estaban, donde el mundo de conocidos había desaparecido.

Esta experiencia de la diferencia me ha dejado durante muchos años cierta inclinación a asumirla con una jactancia que, sin embargo,

ocultaba el fastidio que me producía no ser como los demás: no iba a bailar los sábados a la noche aunque trataba de hacerlo. No aprendí a bailar, a nadar, ni ninguna de esas cosas o prácticas que hacían todos los jóvenes.

Éramos seres estrambóticos que funcionábamos por otro lado. Eso nos llevaba a una jactancia, nos llevaba a una especie de soberbia de pensar que éramos jóvenes distintos porque sacrificábamos unas cosas a favor de otras: las otras tenían más valor que las que sacrificábamos. En el fondo no era más que un profundo temor por esta situación de diferencia (creo que esta era una característica del Partido Comunista y lo he notado en muchas otras partes. Eso muestra cómo ese partido, aún con la extensión que pudo haber logrado en determinados momentos, nunca logró ser una cultura propia reconocida en la sociedad como otras tantas culturas políticas).

En el caso de tu familia, ¿también se produjo una brecha?

No me separó de mi familia, nunca me separó de mi familia. Yo fui formado en familia. Viví mucho tiempo con mis abuelos y demás. Tenía muy buena relación con mi familia. Algunos veían con simpatía estas cuestiones, aunque no las compartían y trataban de eludirlas, de no comprometerse.

Mis hermanas y mi padre fueron ganados para esto nuevo que pasaba en mi vida, mi madre se mantuvo no digo indiferente, pero al margen, como protegiendo a esa familia que se le había comunistizado.

Mi padre entró al Partido Comunista un año después de mi afiliación y mis hermanas, aunque no llegaron a afiliarse, me daban un apoyo fuerte porque mi vida también era la suya. La familia se comunistizó porque entró en esa sociabilidad comunista de las fiestas, de los encuentros, de las reuniones y que constituían un micromundo.

Esa sociabilidad –vos hablaste de lo que te apartaste– ¿en qué te hacía ingresar?

Me hacía ingresar al campo del saber, de las lecturas. Era una franja de lectura enorme, como lo era el torrente de la literatura social. Y me hacía ingresar al campo de una especie de sociedad propia, extremadamente solidaria, intercomunicada, solidaria como lo son las comunidades

agredidas, perseguidas y que debían defenderse. Ese defenderse significaba que uno a veces tenía que ocultarse y encontrar casas para ocultarse. Ahí te atendían como una persona de la familia. Encontré una sociabilidad que no giraba en torno al alcohol, ni al juego de naipes, ni a las fiestas, sino que giraba en torno a discusiones sobre proyectos de cambio y transformación de la sociedad. Además, una sociedad que era la prolongación de un mundo que ya era diferente porque allí estaba la URSS. Lo que nos convertía en parte de un inmenso torrente internacional que luchaba por transformar las cosas. Entonces, podíamos leer una novela sobre las luchas sociales en Checoslovaquia y ser nosotros parte de esa lucha. Éramos parte de un universo.

Es una sensación poderosa y exaltante porque los años de la guerra fría fueron duros, pero también fueron años de ciertos éxitos. Además, nos vinculaba a una historia casi secular de lucha por el cambio del mundo.

Entonces podíamos hacer que nuestra pequeña historia individual fuera parte de una historia nacional y universal que era de lucha y de cambio, donde lo fundamental eran esos valores y no simplemente la lucha partidaria.

Creo que ese sentimiento compensaba el de la exclusión, aunque una compensación más o menos lógica en términos de valores no alcanza para resolver el problema de las individualidades, que es mucho más complejo. Este era un problema suprimido como temática.

Los problemas particulares eran considerados como un déficit de adquisición de valores, y no como problemáticas que tenían los hombres por el mismo hecho de ser hombres.

Ahí hiciste camaradas, ¿y amigos?

Eso es más difícil. Mis amigos más viejos son amigos que fueron camaradas. Vale decir, logré camaradas y logré amigos. Los amigos los logré cuando dejé de ser camarada. Yo no sé cómo definir la amistad en el seno de una organización de ese tipo. Me parece que es muy difícil. La amistad solo puede abrirse paso cuando se rompen algunas constricciones que impiden que ciertas relaciones, que pueden ser amicales, se manifiesten claramente. Porque si todo está supeditado a la aceptación

de la dirección política, y de sus resoluciones, si el compañerismo implica la aceptación de esto, si se es camarada en la medida que se participa del mismo sistema de creencias, con la misma fe y con el mismo ánimo de no someterlas a discusión, las relaciones nunca aparecen claramente. Cuando fui expulsado del partido, prácticamente todas las relaciones se destruyeron y desaparecieron. Porque al hombre expulsado del partido, en esos años, se lo condenaba a una muerte civil. Era acusado de traidor, de tráfuga, de corrupto.

Casi siempre se organizaba todo un sistema de descubrimientos de toda una historia pasada que convertía a ese hombre en excluido. Por lo tanto, el partido había cometido un acto de justicia cuando liquidaba una persona. Algunos todavía te saludaban, eran más civilizados, pero las costumbres allí eran absolutamente bárbaras.

Las únicas relaciones amicales que se salvaron fueron las del grupo de comunistas que participamos de la aventura, aquellos que resolvimos poner en cuestión una serie de postulaciones del Partido Comunista y estuvimos dispuesto a sufrir la expulsión.

¿Cómo fue tu trayectoria en el Partido? ¿Ocupaste cargos?

Sí, ocupé bastantes cargos. Desde 1947 a 1950 estuve en el Partido Comunista en la sección de Villa María. Organizaba la biblioteca y di algunos cursos. Me acuerdo que el primero fue sobre la biografía de Marx de Franz Mehring. Yo en realidad no conocía nada, recién estaba leyendo el libro y se lo explicaba en voz alta a personas que no mostraban excesivo interés en esa historia porque pensaban que la conocían o porque estaban ocupados, o tenían sueño a esa hora de la noche. Empresas que no cuajaban en una organización como la de Villa María, que ya estaba colocada en el nivel de sobrevivencia, porque la censura y la intolerancia peronista se endurecieron y ya habían empezado las detenciones.

En esa época no había una legislación represiva montada. Luego surgió la figura del desacato al Presidente que permitía hacer un proceso judicial en contra de las personas. El peronismo abusó del estado de sitio. La detención estaba a cargo del Poder Ejecutivo, sin proceso. Pero, por lo general, el peronismo se ajustaba al Código de Faltas. Este código establecía penalidades que iban de quince a treinta días –la de quince días se abandonó.

Entonces, eras penalizado por ejemplo por orinar en la vía pública. Muchas veces fuimos detenidos por orinar en la vía pública. A los veinte días salías, te esperaban en la esquina, te llevaban de nuevo y te detenían otros veinte días. Así yo pasé como ciento setenta días detenido en un solo año.

Me acuerdo que una vez, que acababa de salir de la prisión, me bañé, me puse un sobretodo nuevo que tenía, fui a la casa de unos compañeros del partido, cayó la policía y me dieron otros treinta días más.

La cárcel fue un elemento interesante en mi formación personal. Era una organización estructurada para lograr cierto aprovechamiento útil del militante detenido. Existía una comisión que organizaba la distribución de los bienes que se recibían. Nunca he visto una escrupulosidad tan grande. Este era uno de los elementos a favor del tipo de administración que hacía el Partido Comunista.

Además, estaban los cursos y las lecturas. Era interesante ver a un conjunto de militantes, muchos de ellos semianalfabetos o no interesados en la lectura, comenzando a interesarse, y a participar en las discusiones. Era una especie de microcosmos donde el tema de la formación política y el debate cultural aparecían notablemente expuestos. A veces grotescamente expuestos.

Me acuerdo que en el año 1950 caímos presos justo cuando se estaba discutiendo la teoría de Lysenko. Y era interesante ver a albañiles, electricistas, carpinteros y abogados discutir sobre las leyes de la herencia. Ver la ingenuidad y la pasión con que se discutía sobre temas de los cuales no se conocía absolutamente nada. Esto era un hecho apasionante. Porque estaba mostrando, en realidad, de manera disfrazada y grotesca, otro tipo de cosas: el papel que desempeñaba la cultura y el saber en la formación de un militante comunista.

Esos dos o tres años, donde estuve preso muchas veces, fueron muy útiles porque me enseñaron cierto rigor y aceptación de disposiciones y normas de trabajo solidario. Fue tan importante como para que, a veces, ocurriera el hecho curioso de que, cuando salías de la cárcel, luego seguías soñando con la cárcel. Hasta, quizás, en algunos rincones de tu cabeza, deseando que te metieran en cana de nuevo para poder reanudar ese diálogo interrumpido con los viejos compañeros. Una vez llevé el *Facundo* a la cárcel y no dejó de recordar la pasión con la que

mis compañeros siguieron la lectura de un libro que no hubieran leído seguramente en otras circunstancias.

Creo que eso influyó en mi padre. Porque mi padre empezó a leer en esas detenciones. Como era un hombre muy optimista, vivaz y exuberante en la calle, se convertía en el eje de la reunión. Un hombre chistoso y además... eran días de jolgorio y de lectura.

Pancho, volviendo al asunto de los cargos...

En 1949 me voy a estudiar derecho a Córdoba. Estudié muy poco tiempo, después de una detención ya no seguí estudiando. Entonces, empecé a buscar trabajo y me convertí en militante profesional. Pasé a la dirección de la juventud comunista. No me acuerdo si era tesorero. Yo era estudiante y había que tratar de no elegir un estudiante como secretario general de la juventud comunista.

Fui secretario de organización, secretario de propaganda, secretario de finanzas, pero no secretario general, ya que era un obrero el que debía cumplir esa función y no un estudiante.

Como secretario de finanzas quedaba a mi cargo toda la labor de obtención de recursos de la juventud comunista. El área del trabajo cultural dependía de la comisión de recursos porque se consideraba que se debía utilizar la difusión de la cultura como forma de extraer unos pesos para la juventud comunista.

Entonces, en torno a esa labor, se organiza un grupo y una serie de áreas de trabajo. Algunos de esos grupos tuvieron luego vida propia, como por ejemplo el primer intento de hacer cine en Córdoba, realizado a partir de un grupo que se había constituido en la juventud comunista.

Esto me permite acceder al campo de las personas que trabajaban en torno a los temas de la cultura y de la universidad.

Así conozco a Oscar del Barco y Héctor Schmucler, con quien había estado preso poco antes. Luego, con ellos, vamos a dar paso a la experiencia de *Pasado y Presente*.

El núcleo de la cultura comunista...

Te cuento un dato para que te des cuenta de cómo era la cosa: en el año 1952 me toca hacer el servicio militar. Me destinan como oficinista

a la intendencia de campo que está en San Rafael, Mendoza, a un latifundio de dos mil hectáreas donde se sembraba alfalfa, papas, cebollas, pimientos, para el suministro del ejército y para la venta.

Digo que era un latifundio porque yo era un oficinista de la tarea de planificación agrícola de esta intendencia de campo. Mi oficial principal me ayuda a escribir las respuestas contra las notas de los productores agrarios de la provincia de Mendoza que pedían una división del fundo.

Pero, ¿por qué fui a ese lugar? Porque ya estaba fichado como comunista. Dentro del ejército, en esa época, se tendía a hacer que los hombres que estaban fichados como pertenecientes a ideologías peligrosas no estuvieran vinculados a la tropa. Entonces, los mandaban a hacer tareas especiales. Toda mi camada fue a una guarnición militar de San Rafael y yo fui el único en esta intendencia de campo.

El oficial que me había tomado a su cargo, y del cual fui oficinista, me avisó que había llegado una comunicación del ejército donde se planteaba mi situación, pero me dijo que mientras yo cumpliera estrictamente con las funciones y no me metiera en nada, me iban a proteger e iba a estar tranquilo en ese lugar.

El ritmo de trabajo era muy simple. A las seis de la mañana se levantaban todos, iban a cosechar alfalfa, mientras yo iba a mi oficina. Era uno de los pocos que sabía escribir a máquina, los otros eran campesinos analfabetos de Malargüe. A las dos de la tarde, se iban todos y yo tenía la oficina a mi disposición. Me llevé una gramática italiana, un diccionario, un cuaderno y las *Notas sobre Maquiavelo*. Ese año traduje las *Notas sobre Maquiavelo*. Por eso yo digo que le debo al Ejército Argentino la posibilidad de haber adquirido el idioma que me permitió leer a Gramsci dentro de los cuarteles.

¿Cómo llegó Gramsci a tus oídos?

Llegó en el año 1950, cuando ocupando una página de *Orientación* apareció el prólogo de Gregorio Berman a las *Cartas de la cárcel*. No sé qué diría el prólogo, pero creo que lo que me impresionó tenía que ver con la forma en que me estaba situando dentro del partido. Gramsci era un intelectual, un hombre que no había supeditado el conocimiento de la teoría, de la reflexión, a los dictados del Partido Comunista, pero que al mismo tiempo era un militante político.

Vale decir, un hombre que juntaba esas dos cosas. Esas dos cosas, eran las cosas que yo quería juntar. Porque yo era un hombre muy preocupado por la reflexión teórica, por la lectura de los libros, y además era un militante político.

Y no encontraba ni en los intelectuales, ni en los políticos esa doble función. Con los intelectuales podía hablar de Gramsci pero tenía que forrar un libro de él para ir a las reuniones del comité provincial del Partido Comunista, porque si alguien me veía con un libro de ese tipo me decía, como me dijo el responsable agrario del partido, que mejor leyera las obras de la Academia de Ciencias de la Unión Soviética, en lugar de estar leyendo este tipo de obras que siempre están hechas por gente que están en la frontera.

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

Esas lecturas formaban parte de algo que yo reservaba y no hacía circular en ciertas áreas. En ese sentido, mi actitud era un tanto esquizofrénica. Tenía un comportamiento en la dirección del partido (ya era miembro del comité provincial) donde callaba muchas de las cosas que pensaba y, en ocasiones, comentaba afuera.

A veces me metía en situaciones difíciles, porque estaba obligado a defender cosas que no suscribía ante personas que sabían perfectamente que yo pensaba de manera distinta.

A esto los italianos lo llaman “dos piezas”. Sin duda, me pude manejar en esas dos piezas como para no perder cierto prestigio y reconocimiento en sectores que cada vez estaban más en desacuerdo con la dirección del partido, pero me tornaban absolutamente sospechoso ante ella. Te estoy hablando de los años 1959, 1960, 1961 y 1962.

¿Cómo opera allí el XX Congreso del PCUS?

Éramos una organización *sui generis*, en un lugar donde la universidad pesaba mucho. Había una reestructuración del trabajo universitario

en torno a figuras que eran militantes firmes pero bastante librepensadores. Por ejemplo, Oscar del Barco, que estaba en la dirección del círculo de filosofía. Él había pasado por el surrealismo, por Nietzsche, por una cantidad de otros pensadores. Era un hombre firme como militante, pero culturalmente abierto a la discusión. Ese era un mundo abierto a la discusión.

Sin embargo, ¿por qué en el año 1956, cuando viene lo del XX Congreso y lo de Hungría nosotros los registramos con tan poca fuerza, sin darle la magnitud que tenía? Eso no lo entiendo, no logro entenderlo claramente.

Sí entiendo lo del estalinismo, porque, en el fondo no éramos estalinistas, no éramos adoradores de Stalin. No lo habíamos sido nunca, no pertenecíamos a una generación estalinista. La caída de Stalin nos parecía que era buena, que ese informe secreto del juicio era valedero, que las cosas habían ocurrido así. Era un fenómeno particular que no afectaba a la Unión Soviética como un todo. Pero luego es lo de Hungría lo que me preocupa, ¿cómo pudimos aceptar la idea de la contrarrevolución?

Sin embargo, nosotros conocíamos los hechos. Porque por vinculaciones que teníamos en la Facultad de Filosofía teníamos acceso a muchas revistas, y a través de ellas a documentos. No era una simple contrarrevolución, no la aceptamos simplemente como una contrarrevolución que debía ser suprimida. Sin embargo, pasamos por encima del debate como si eso no nos rozara o como si perteneciera a otro mundo que se las tenía que arreglar por su cuenta.

La significación del XX Congreso luego de lo de Hungría solamente la vamos a reconocer con el XXII Congreso. Digo que lo vamos a reconocer porque ahí sí fue un reconocimiento colectivo. Es decir, fue un reconocimiento, más que colectivo, grupal, de un grupo de gente que se hizo cargo de ese debate y que discutió mucho más allá de lo que podía discutir el Partido Comunista, que no disintió absolutamente nada sobre este tema. Estábamos demasiado metidos en lo que podía ocurrir en este país, no sé bien la fecha, pero comenzaba la experiencia Frondizi. Estábamos en un período optimista en que pensábamos que el partido crecía. Quizás fue ese optimismo el que nos ayudó a pasar por sobre el problema. No entiendo bien, pero no lo asumimos como una tragedia. Por lo menos en Córdoba no hubo deserciones masivas ni grandes

debates. Aun en aquellos lugares en los que había cierta concentración intelectual como en el área de filosofía no hubo grandes debates.

No fue como lo de Checoslovaquia, que salimos a la calle, que nos conmovió, que discutimos.

¿Vos te acordás de una carta de Codovilla a un aniversario de Cuadernos de Cultura... donde felicita a los intelectuales comunistas que, a diferencia de lo que había ocurrido en otros países, no sufrieron los efectos de la propaganda anticomunista, que habían mantenido las filas firmes ante la propaganda que el imperialismo había hecho en torno a lo de Hungría?

Me acuerdo de esa carta. Esa carta expresa la verdad, no hubo ninguna ruptura significativa. Los intelectuales comunistas discutieron con los intelectuales no comunistas a través de una carta que les mandaron. No sé si te acordás de una respuesta de Agosti que iba dirigida a Banchs y a una cantidad de escritores diciéndole lo mal que estaban interpretando la situación. Pero no hubo ninguna ruptura, ningún intelectual se fue. No ocurrió lo de Francia o Italia, y eso que estábamos muy pegados al fenómeno de Francia e Italia. Entonces, me parece que sería interesante indagar qué pasó. Pero, disciplinadamente, aceptamos lo del XX Congreso, haciéndonos los tontos con respecto a lo del informe secreto, es decir aceptando la idea de que era un infundio del imperialismo lo del informe secreto y aceptamos lo de Hungría.

Decime, Pancho, en términos de conciencia –porque vos me hablabas de una cierta duplicidad, de una doble conciencia– ¿cuándo esto comienza a convertirse en una conciencia de cierta disidencia, en que ya hay divergencia con respecto a una línea, aunque esto no se traduzca en términos explícitos? Estoy hablando antes de que ingresemos en el estadio de Pasado y Presente.

Creo que eso ocurrió con la revolución cubana. Antes había malestar, diferencias. Esas diferencias estaban referidas a políticas puntuales. No olvidemos que yo estoy razonando desde una zona muy particular. Es decir, de un regional no excesivamente grande, pero que estaba obteniendo ciertos éxitos en su penetración del mundo obrero y popular, que estaba en crecimiento, estabilizando sus direcciones. Pero no tenía ni fuertes constituciones intelectuales, ni era el centro de nada.

No conocíamos suficientemente las discrepancias existentes en el orden nacional, aunque luego las fuimos advirtiendo. Diría que la oposición era respecto de políticas puntuales. Había cosas que nos gustaban, o no. Se podía aceptar el voto a Frondizi, o no. Porque una cosa es que resolvieran aceptar el voto a Frondizi, y al mismo tiempo siguieran defendiendo la política que se tuvo frente a la constituyente.

Yo me acuerdo que cuando Ghioldi intervino en una especie de asamblea en el Partido Comunista de Córdoba para defender la necesidad de votar a Frondizi, siendo un lugar donde se resistía este voto, se mostró hasta qué punto la estrategia trazada por el frondizismo frente a la constituyente era una estrategia que contemplaba también esta posibilidad electoral. Es decir, la actitud de Frondizi era boicotear la constituyente para colocarse en la mejor de las condiciones posibles para las elecciones. Entonces, él mostraba la astucia de esta dirección. Pero esa astucia, si bien nosotros la compartíamos en cierto sentido al resolver votar por ellos, cuestionaba nuestra intervención en la constituyente. Sin embargo, ese tema no fue discutido. Esos remanentes, esos residuos, creaban situaciones de discusiones y de fastidios, pero dentro de una concepción política que era aceptada, y una estrategia política general que era aceptada. Fue aceptada aún con los límites que provinieron luego del gobierno de Frondizi.

Me parece que la ruptura explota por dos lados. Por el lado de la revolución cubana y por el conflicto con los chinos. Allí se mostraban algunas cosas: primero, que en el caso del movimiento comunista internacional había problemas muy serios de estrategia. Esos problemas serios de estrategia se vinculaban con las consideraciones que se podían tener de la experiencia cubana.

La discusión no giraba todavía en torno del peronismo y su actitud. No era ese el tema porque, todavía en ese punto, estábamos colocados en la necesidad y estrategia de que se podía conquistar la hegemonía. El peronismo era algo que en el fondo tenía que disolverse, que no podía seguir manteniéndose. No era el eje de la discusión.

Pancho, antes de pasar a la experiencia de Pasado y Presente quiero preguntarte por una figura que viene muy cantada, y es Héctor Agosti, al que tratás muy mal en

el editorial "Examen de conciencia". Él fue quien hizo el prólogo a uno de los libros de Gramsci que habías traducido. Lo tratas con más consideración después en La cola del diablo. ¿Qué era para vos o para tu grupo... en aquellos años?

Yo conozco a Agosti hacia fines de los años cincuenta, y siempre me ha parecido que fue un encuentro muy promisorio. Por dos cosas, primero porque me estimuló a que no dejara de lado el trabajo intelectual. Él creía ver en mí a un joven promisorio en el trabajo cultural. Eso era importante, porque uno estaba lleno de inseguridades y no tenía demasiadas oportunidades para escribir. Él me instó a escribir y publicó una cosa muy mala que escribí sobre Mondolfo en *Cuadernos de Cultura*, una cosa muy sectaria.

Me estimuló y me pareció muy interesante. A partir de ese conocimiento que debe haber sido por el año 1959, lo visité con bastante frecuencia cada vez que iba a Buenos Aires. Conversábamos sobre diversos temas y parecíamos sostener cierto acuerdo sobre formas de ver el trabajo cultural, la amplitud, la cerrazón de los comunistas, todo este tipo de cosas.

Además, a partir de esta idea que él tenía de la importancia del trabajo cultural en el Partido Comunista y de las esperanzas que de algún modo pudo haber puesto en mi intervención, contribuyó a que no cometiera un desatino político y personal.

La dirección de la juventud me proponía que fuera a sustituirlo a Ratzer en Budapest a una organización que se llamaba la Federación Mundial de la Juventud Democrática. En realidad, era una organización colateral del Partido Comunista cerrada y un nido de intrigantes y de espías, y de personajes del arribismo político comunista.

La opinión personal de Agosti fue que no debía viajar. Creo que, en ese momento, frente a la idea de hacer una experiencia en Europa de cuatro años, de aprender idiomas, de encontrarme con otra gente, abrirme al espacio europeo, frente al entusiasmo que podía crear ese tipo de cosas, las palabras de él sobre la nada que me iba a dar ese lugar y sobre lo mucho que podía perder si iba me sirvió para tomar una resolución en un sentido contrario. Creo que si veo lo que ocurrió posteriormente, fue una decisión muy sensata la mía. No logro visualizar cómo podría haber sido mi vida futura veinte o treinta años después a partir de esa experiencia. Digo esto porque conozco a los que sí hicieron esa experiencia.

Yo tenía una relación muy afectuosa con Agosti. Me parecía un hombre que estaba empeñado en una labor de superación de todos esos rasgos de sectarismo, de intolerancia, de límites en el trabajo cultural y teórico del Partido Comunista.

Se había producido cierto cambio en la dirección de *Cuadernos de Cultura*. Habían ingresado algunos jóvenes, uno de ellos era Juan Carlos Portantiero. Él era un hombre que tenía una relación de cierta fascinación mutua con Agosti.

Entonces, había habido ciertos cambios en *Cuadernos de Cultura*. Estaba apareciendo como una revista más abierta a otras problemáticas. Me parecía que eso formaba parte de una suerte de estrategia a largo plazo de rearme y de recambio del Partido Comunista que aparecía a finales de 1950 como necesario. Porque había aparecido esta nueva izquierda, la que surgía de *Contorno*, además de otros grupos. Era una izquierda que no ingresaba al Partido Comunista, cuando nosotros creíamos que el partido tenía que tener la captación, tenía que tener cierta potencialidad como para atraerlos, y nos parecía que abrirse a ese trabajo era muy importante porque sería el elemento decisivo en ese proceso de construcción de una hegemonía comunista sobre un movimiento social de izquierda.

Desde ese punto de vista, diría que Agosti para mí fue una figura señera. En el sentido de marcarme ciertas líneas de trabajo, ciertas ideas; pero, más que todo, en el sentido de intensificar este tipo de trabajo. Lo cual, luego tenía consecuencias sobre el tipo de militancia y sobre el tipo y lugar de incorporación que dentro del partido podía tener.

Lo traté duramente porque ocurrieron dos cosas. Un hecho casual que nos fastidió mucho y la convicción de que era un hombre que nos había estimulado a seguir adelante en una política de cambio y nos había dejado en el medio del camino cuando las papas comenzaron a quemar.

Hacia fines de los cincuenta, con motivo de la revolución cubana, se evidencia la existencia de diferencias en la dirección del partido. Nos parecía que Agosti era el que, de algún modo, expresaba cierta línea de apertura. Pero al no continuar con nosotros en esa línea, nos había dejado, como se dice, colgados.

Vos recordarás que *Pasado y Presente* apareció no como una revista contra el Partido Comunista, sino como una revista que desde el interior del Partido Comunista irrumpía fuera de él, y debía actuar como un elemento revulsivo y de cambio. Esa idea la compartíamos fuertemente. No teníamos la idea de conformar otro grupo, ni una tendencia.

El que no se comprendiera eso, y el que se iniciara una guerra a muerte contra la revista, nos fastidió. Entre ese editorial y el primer número, Agosti dio una conferencia en la Facultad de Arquitectura. Allí se produjo la agresión a uno de los compañeros de *Pasado y Presente* que estaba vendiendo la revista en la puerta. Fue brutalmente golpeado por servicios de seguridad del Partido Comunista. Esto nos fastidió mucho.

Nos fastidió mucho que los comunistas lo hicieran y que Agosti permitiera eso. Creo que la respuesta a Agosti está dictada por esa especie de desencanto y frustración que tuvimos frente a su actitud. Por otra parte, esa respuesta intentaba mostrar el falso equilibrio que pretendía realizar Agosti frente a un problema que requería otra solución. Quizás, no la solución que nosotros le dábamos, porque ahí aparecíamos como ultraradicalizados, pero tampoco esa definición puramente gramatical, en las palabras, que intentaba dar Agosti.

A partir de esos años nunca tuvimos un sentimiento de animosidad fuerte contra él. Siempre tuvimos el dolor de esa relación perdida, que nos hubiera gustado conservar. Porque pensábamos que era lo mejor que existía dentro del Partido Comunista.

Por eso nos dolió mucho a Portantiero y a mí la descripción que hizo David Viñas de un congreso que se hizo en Cuba donde participaba una cantidad de delegados y donde estaba Agosti, obligado a la difícil tarea de impedir que saliera en ese congreso una condena al gobierno militar en la época del proceso. Él se movía por instrucciones de su partido para impedir que se condenara al gobierno. Entonces, ese hombre solo, caminando por los pasillos, sin que nadie se arrimara a hablarle, y condenado al silencio por el hecho de que tenía que defender una posición del Partido Comunista que indudablemente no suscribía... ese punto final nos parecía que era el punto terminal de un itinerario intelectual que había quedado frustrado por supeditación absurda y total a una filiación partidaria que lo colocaba en la tarea de no defender sus intereses intelectuales.

[...] creo que tienen un profundo miedo de que se expanda. Porque las raíces de las disidencias de lo que luego va a ser el PCR ya estaban planteadas. Eso es lo que no conocíamos nosotros. Nosotros, en Córdoba, conocíamos solamente los ecos de ese debate.

Hablando de tu relación con Buenos Aires, y sobre todo de la relación con la Juventud, ¿a quién conocías de los dirigentes de la Fede¹?

A Otto Vargas, a Pedro Planes, a Ratzer...

Es decir, lo que vendría a ser el núcleo fundador del PCR.

Más a Ratzer que a los otros. Ratzer no cerraba la discusión, era muy tramposo, no era franco, con un núcleo dogmático fuerte.

Y con una idea de flexibilidad en el trato, lo que disimulaba este núcleo duro. Lo conocí en el año 1964-1965. Yo me había suscripto a Rinascita, en Corrientes, lo cual también era bastante estrambótico. Me acuerdo que allí Arismendi circulaba como una especie de líder ideológico-político latinoamericano alternativo de Codovilla. Uno no lo decía pero así era...

Me acuerdo que Ratzer era así, muy abierto en la conversación. Una vez le pregunté: —¿Y Arismendi? Y él me contestó: —Se habla mucho de Arismendi porque no se lo ha leído bien a Codovilla. Es decir que rápidamente captó el sentido cuando yo no lo había expresado; era canchero para captar estos significantes. Tenía una especie de escucha analítica.

Sí, tenía una gran agudeza para percibir ese tipo de cosas y de individualizar...

...donde aparecían los signos de la divergencia. Es lo que contabas vos de ocultar la lectura de Trotsky. Vos sabes que a Corrientes llega un tipo que cuenta que había salido una revista —Pasado y Presente— y que era de un grupo pro chino de Córdoba. Es decir, que los chinos habían puesto la plata para sacar esa publicación y que sostenía una serie de posiciones que ya no recuerdo cuáles eran pero que no estaban en la revista. A lo largo de la vida uno ha conocido a estos tipos que realizan esas tareas.

1. Se refiere a la Federación Juvenil Comunista de la Argentina (FJC). [Nota de la presente edición].

Eso es lo que no le podíamos admitir a Agosti. Creo que se en-sució en toda esa operación, y también creo que ha sufrido mucho. Después yo estuve conversando con la viuda. Estaba muy solo y muy jaqueado.

Vos sabés cómo hacía la Internacional Comunista para las expulsiones, en el Partido Comunista soviético para los ajusticiamientos. ¿Quién tenía que hacerlo, quién tenía que expulsar? El que era amigo del expulsado. Entonces él fue el encargado de llevar adelante una serie de tareas. Esto él lo tenía que saber. Esto aparece cuando uno lee las cartas a Amorín, es un manuscrito, un libro que no se publicó.

Amorín se muere y lo llaman a él para que lo vaya a ver, pero se muere antes. Entonces, a partir de este hecho, Agosti reúne todas las cartas que tiene y arma un lindo volumen para los enamorados de este tipo de cosas, lindo de leer.

Él muestra las rencillas, las diferencias, las discusiones del Congreso de Cultura en Europa, el silenciamiento de los franceses frente a ciertas cosas, los figurones que son Guillén y otros, cómo los tiran al medio. Además, aparecen cuestiones que están apenas vislumbradas ahí, pero que uno debería conocer más, pero que en el caso de Agosti llegaron a colocarlo en un plano de una persona que tiene que hacer ciertas tareas sucias.

Bueno Pancho, pasemos a Pasado y Presente. Vos hiciste una referencia a la revista, ¿por qué no comenzamos desde el principio? La gestación de la idea de la revista, cómo surge y cuál es su relación con el partido.

Diría que la gestación comienza en los sesenta, desde la revolución cubana, porque apenas iniciado ese proceso aparecen los contactos. No sé si vos recordás que viene una delegación cubana presidida por un argentino que creo se llamaba San Martín. Creo que eso fue inmediatamente después del triunfo de la revolución cubana. En ese momento, cuando vino la delegación cubana, se estaba haciendo un congreso nacional de la FUA (Federación Universitaria Argentina) –no sé si en La Plata– y ellos se presentaron allí.

El congreso de la FUA del año 1959 fue en Córdoba. ¿El IV Congreso es el que va a marcar una línea, un cambio en la línea de la FUA?

No. Este fue un congreso anterior. No fue en Córdoba. Era al poco tiempo de la revolución cubana y esta fue en enero de 1959.

Quiero precisar este hecho porque es muy importante. Porque cuando viene la delegación y se presenta, una parte de los delegados saluda la llegada de la delegación, y otra parte de los delegados –entre los que estaban los comunistas– se negó a saludarlos. En ese año, a comienzos del proceso revolucionario, la idea era –me recuerdo haberlo leído en *Nuestra Palabra*– que aquel era un proceso móvil donde había triunfado una fuerza que no se sabía bien su significado, pero que tenía que producir un proceso de diferenciación y de profundización de la revolución. No sé si vos recordás que a comienzos del triunfo se forma un gabinete donde no solamente están los grupos castristas sino que están también figuras muy importantes del mundo político cubano. Era un gobierno un tanto ambiguo.

Me acuerdo que viene un informe del Partido Socialista Popular cubano que en ese momento establecía la idea de las dos líneas. Una línea de acuerdo con el imperialismo... bueno, esa es una etapa confusa.

Pero quería recordar el hecho de que en un comienzo la revolución cubana fue vista con bastante entusiasmo más que por un sector estrictamente comunista, o del Partido Comunista que la veía con desconfianza, fue vista con entusiasmo por un sector de izquierda, fundamentalmente por el Partido Socialista Argentino, el Partido Socialista Argentino de Vanguardia, etcétera.

En el año 1959 efectivamente se hace ese congreso, y en torno a una mayor clarificación sobre el proceso cubano hay una confluencia entre organizaciones juveniles comunistas y socialistas.

En esa época se hace un congreso del Partido Socialista Argentino en Córdoba muy importante porque marcó una serie de diferencias que después llevarán a la distinción y a la ruptura.

En el mundo estudiantil había una suerte de recomposición de izquierda con un punto común en torno a la revolución cubana. Eso es lo que va a dar luego la posibilidad de encarar la experiencia de la revista *Che*, que es una experiencia de frente entre socialistas y comunistas.

Lo del IV Congreso de la FUA es importante porque se interpretaron esos términos dentro de la izquierda universitaria porque había sido derrotada lo que se llamaba el “ala gorila” del movimiento estudiantil, donde estaba una parte del socialismo y lo que se llamaba el radicalismo del pueblo.

Y también se había producido la diferenciación entre ese sector que había sido atrapado por el frondizismo, que había pasado del radicalismo al frondizismo, y que luego, a partir de la decepción frondizista, quedaba liberado. Ahí se arma un bloque. Y ese bloque tiene importancia porque en el caso de Córdoba confluye mucho con el movimiento de las organizaciones sindicales, que eran organizaciones combativas y de presión sobre los gobiernos nacionales.

Es como si se hubiera armado una suerte de movimiento social, de bloque social-político de izquierda muy influido por la revolución cubana que creaba una situación de movilidad, de expresividad política muy importante en torno a las ideas de una izquierda revolucionaria transformadora.

Frente a esa experiencia estaba la discusión sobre hasta qué punto el Partido Comunista era capaz de captar esa situación y marchar al unísono con esta experiencia y ahí encontrábamos diferencias porque aparecían problemas políticos serios. Primero, una falta de claridad sobre el fenómeno de la revolución cubana, que nosotros presionábamos en el sentido de una adhesión mayor a los resultados de este movimiento, y en el Partido Comunista había resistencia. Resistencia que, cuando aparece el proceso de Escalante, se intensifica dentro del partido. Por otro lado, las dificultades que tenía el Partido Comunista debido a una política de alianza con sectores peronistas de izquierda que habían encontrado a su vez un punto de resistencia y de fracaso en las elecciones de Santa Fe, donde el Partido Comunista había apostado mucho a la candidatura de Gómez. Efectivamente, fue un fiasco político, porque mientras el partido presentaba esas elecciones como una oportunidad histórica y con la posibilidad de un triunfo rotundo de la izquierda, el Partido Comunista salió con Gómez en cuarto lugar, porque había cuatro postulantes, es decir salió en último lugar.

Después estaba el problema del conflicto sino-soviético y a su vez el de las discusiones sobre el estalinismo en la URSS. Este era un campo de diferenciación que no afectaba tanto a la línea general del Partido Comunista, que ya se pronunciaba por una salida de izquierda que luego

se perfilaría más claramente en el 62, sino a cómo se instrumentaba esa política, respecto a cómo funcionaban las direcciones, cómo era el régimen interno del debate del partido sobre este problema. La ausencia de democracia y la ausencia de un debate político cultural que permitiera rearmar ese partido, ponerlo al día frente a las nuevas temáticas y a los nuevos grandes problemas que aparecían en la discusión.

Hay otro referente que es importante para el clima de ideas de esos años: el XXII Congreso. Es también un punto importante en tanto que subraya y agudiza la crítica antiestalinista.

El XXII Congreso fue la gota que rebalsó el vaso. Previamente a eso, en Córdoba estaban ocurriendo cambios; y, además, se habían producido cosas importantes en la universidad: habíamos ganado las elecciones en Filosofía, se había ampliado la base de representación de esta fuerza de izquierda, teníamos una posición muy importante en el manejo de la Facultad de Filosofía, se habían incorporado profesores que venían de Buenos Aires, como Jitrik y Adolfo Prieto, se había afiliado a la organización comunista Luis Prieto, y se había formado una base de estudiantes y profesores consistente e interesante desde el punto de vista de su nivel intelectual.

Y ahí aparece la posibilidad de sacar una revista no tanto política, sino de crítica cultural, podríamos decir más al estilo de *Punto de vista* que de *La Ciudad Futura*. Una revista que fue bautizada por Enrique Luis Revol con un título que todos aceptamos: *Usos de razón*. Esa era la revista que iba a salir y en torno a eso comenzó la discusión.

Pero después se produce el viaje de Oscar del Barco por una beca a Francia. Entonces, se desarma un poco la cosa. Viene el momento del XXII Congreso. Todas las cosas previas al congreso, de alguna manera, habían aparecido como otros problemas del Partido Comunista en la dirección de la Juventud Comunista nacional, donde aparecían discusiones de las cuales yo no tenía un conocimiento extremadamente cabal porque aún cuando estaba en el Comité Central no participaba en ese secretariado donde se debatía. Pero los ecos de este debate estaban mostrando que, en el orden nacional, se articulaban dos líneas distintas y que había una línea de crítica muy dura hacia ciertas posiciones del partido.

Este es el clima de base que precipita o que contribuye a hacernos pensar que ha llegado el momento de gestación de una revista que ya no podía ser solamente cultural, sino de crítica política cultural, aunque sin ser partidaria. Porque si era partidaria no la podíamos sacar, esa era una decisión del partido, y que mediante una especie de maniobra pudiera permitirnos incorporar a los comunistas a esta revista, pero bajo una dirección que no podía ser criticada porque estaba formada por comunistas y no comunistas. Este es el esquema que nosotros empezamos a pensar fundamentalmente las cuatro personas que estábamos en este debate que éramos Oscar del Barco, Samuel Kiczkowski, Héctor Schmucler y yo.

Ya se había producido además un encuentro con otro grupo que estaba en Buenos Aires, donde aparecían inquietudes semejantes. Es el momento en que yo conozco a Juan Carlos Portantiero.

En ese momento comienza una correspondencia entre ambos, y es muy interesante porque el título de la nueva revista lo pensamos simultáneamente: hay un cruce de cartas donde ambos pensamos el título, *Pasado y Presente*, tomándolo de Gramsci.

La idea era sacar una publicación que permitiera llevar al terreno público este debate que no lograba cuajar en el interior del partido porque permanecía bloqueado por estas tendencias y confrontaciones. Confrontación entre una dirección del partido que cerraba la posibilidad de discusión y ciertos sectores de la dirección de la juventud y de las organizaciones comunistas juveniles regionales que se planteaban todos esos problemas a los que me referí.

Comenzamos a hacer las reuniones para discutir cómo debía ser la revista. Iniciamos contactos, nos vinculamos con Chiaramonte, con otros medios intelectuales de Córdoba.

¿Esta tarea de ir reclutando colaboradores para la revista, incluso la idea misma de la revista, contaba con el aval de la dirección del Partido Comunista de Córdoba?

Contaba con cierto aval. Esto había sido conversado, y tanto había sido conversado que todo el dinero para los dos primeros números de la revista se sacó de los aportes de profesionales del Partido Comunista que dieron con entusiasmo. El financiamiento lo sacamos de los propios comunistas.

Era una cosa importante para el partido también poder expresarse públicamente. El partido sentía que estaba creciendo y que entonces lograr en el trabajo entre intelectuales y estudiantes tener una presencia más viva podía ser importante en esta labor de construcción del partido.

El partido pensaba en una revista de frente.

Sí. Esta era un poco la idea. Esta idea fue vista con desconfianza por la dirección de la juventud nacional. No tanto por Pedro Planes o no tanto por Otto Vargas, sino por Bergstein, que rechazaba la idea. Recuerdo que antes de la publicación de la revista tuvo una larga conversación conmigo para tratar de disuadirnos de sacar la revista.

Pero nosotros ya estábamos muy lanzados a eso. Sobre la base de estos contactos y relaciones armamos el primer número, y se publicó. El primer número tiene dos grandes planos de intervención. Uno era la reproducción de todo el debate de los italianos sobre el problema de la dialéctica y el método dialéctico que tenía importancia luego para reflexionar sobre el tipo de marxismo. Tenía una serie de connotaciones políticas no inmediatas, pero sí mediatas. Tuvo repercusiones políticas mediatas claras en Italia porque la confrontación entre el *della volpismo* y las otras corrientes más hegelianizantes, que luego tenían consecuencias sobre políticas de alianza, sistemas de representación de la democracia, sistema de derechos, es decir, toda una discusión muy grande fundamentalmente sobre la ruptura de una tradición histórica, donde el Partido Comunista era más el eje de la alianza de un bloque nacional popular que el soporte de una alianza vinculada a la profunda renovación de la sociedad italiana. Comienza ya la experiencia de centro-izquierda.

Aquí nosotros no conocíamos todas esas implicancias pero intuíamos que esa discusión nos podía permitir abrir todo el campo de debate sobre el problema del marxismo, porque eso nos permitía romper con el enclaustramiento del marxismo, y poder medir al instrumental marxista con el debate de las ciencias contemporáneas y de otras expresiones filosóficas y políticas.

El otro plano era el editorial. El editorial lo escribí yo. Cuando se leyó el editorial, me acuerdo que provocó risa porque ahí había dos posiciones.

Yo creía que ese editorial podía pasar en el Partido Comunista, y los demás compañeros se mataban de risa y me decían que con ese editorial nos iban a expulsar a todos. Me acuerdo que en ese momento recogí la célebre expresión: “Si esa garúa me moja, tiro el poncho a la mierda”. Y resulta que nos mojó: nos liquidaron a todos.

Yo no sé si vos recordás ese editorial. Pero yo intento fundar todo el razonamiento a partir de ampararme dentro de ciertas corrientes comunistas. Me acuerdo que utilizo muchas veces, en toda la discusión sobre el problema de las generaciones, expresiones de Pajetta que derivan de un artículo muy interesante que él había escrito sobre cómo se anudaron las generaciones, las tres grandes generaciones de la constitución del Partido Comunista Italiano. Me acuerdo que luego, cuando se arma toda la discusión sobre la revista, Contreras, que era un poco un indio desenfadado, un mestizo desenfadado, nos cargaba diciendo: qué tanto pajeta, pajeta, pajeta.

En el Partido Comunista Argentino había un problema generacional, un problema de ruptura generacional. No era un problema insuperable. Ya ese tema se había planteado en la discusión de Portantiero con la gente de la revista *Contorno*.

El tema generacional estaba en el aire. Los de Contorno se habían identificado como grupo generacional. La idea de que una nueva generación había emergido a la vida política e intelectual era un dato muy constante que uno registra en distintos núcleos y que aparece también en tu editorial.

Yo diría que desde el año 1954 es el tema central. La caída del peronismo marcaba la presencia de una disociación generacional o de una crisis generacional. Desde mi punto de vista, ese era un problema que podía ser resuelto en el partido porque el partido tenía los mecanismos para recomponer esa relación en la medida en que no podía haber una contradicción permanente entre jóvenes y viejos, porque las contradicciones eran de otro tipo, de clases o lo que fuera.

Pero sí, de allí se derivaba una necesidad fundamental. Primero, reconocer que esa crisis existía. Después, reconocer los términos en los que se expresaba. Y, en tercer lugar, provocar aquellos cambios dentro del mundo de la nueva generación y dentro de la vieja generación que permitieran reanudar.

Todo eso me permitía fundar la necesidad de un cambio de percepción de la situación general del país que significara un audaz desplazamiento del Partido Comunista hacia la conquista de las masas, que en este caso concreto era la conquista del peronismo en disponibilidad.

Eso significaba que había que descomponer una historia tal como la habíamos construido, una caracterización del mundo peronista como lo habíamos constituido y señalar una distinción fundamental entre la caracterización que podíamos tener del gobierno de Perón y el efecto que tuvo de nacionalización de masas que creó esa experiencia histórica. Para eso, el otro elemento que agregábamos es que era necesario un rearme ideológico del partido y además una modificación del instrumental de manera tal que pudiera estar en condiciones de establecer un diálogo productivo con todo lo que estaba produciendo el cambio de las ciencias sociales en ese momento, como parte del proceso de conquista de los nuevos intelectuales.

Y esto tenía importancia porque, poco tiempo antes, en el año 1962, se habían producido varios hechos fastidiosos. Por ejemplo, la respuesta crítica de Rodolfo Ghioldi a la utilización de la sociología como un instrumento de conocimiento de la realidad. Me acuerdo de un artículo de los *Cuadernos de Cultura*, que se llamaba “Cosas de la sociología”, donde cargaba con algunos artículos hechos por jóvenes que hoy forman parte de la UCD y que eran afiliados comunistas como Ezequiel Gallo, Mora y Araujo y otros.

Eso mostraba una irreductibilidad del Partido Comunista a admitir todo esto que estaba cambiando. Y si no podíamos tomar eso, las relaciones nuestras con el mundo intelectual quedaban cortadas.

Esto es lo que decía el editorial. Mostraba una confianza en la capacidad del partido a hacerlo, mostraba la existencia de un problema generacional y la necesidad de abrir una etapa de un debate muy profundo.

Leyendo ahora el editorial de la revista, uno capta una serie de reservas hacia el Partido Comunista. Como si vos utilizaras un órgano de frente para introducir dentro del partido una discusión que no se libraba dentro de él.

Eso era así. Aparecía muy claro en el editorial que era así. Yo pensaba que esa era la excusa elegante que les podía permitir a ellos absorber las

cosas. En cierto sentido, utilizarnos a nosotros como un elemento de presión y de cambio, para aquellos sectores que estaban en el cambio en la dirección del partido. Nosotros no es que nos inmoláramos, pero nos colocábamos ahí como un elemento de punta para abrir este debate cerrado. Esta era la idea. No teníamos una percepción muy clara porque todo esto lo veíamos desde el área de la juventud, más que desde lo que se cocinaba en la dirección del partido, o desde las conversaciones con Agosti que era siempre el hombre que estimulaba y frenaba, pero que nunca dejaba de estimular, que en el caso de la revista dijo: Sigán.

Nosotros pensábamos que había fuerzas más consistentes. No comprendíamos hasta qué punto la crisis profunda que se había abierto en el movimiento comunista por la cuestión de la confrontación con China y las revelaciones sobre el estalinismo abría fisuras que iban a conducir a la ruptura del partido.

Creo que se tuvo un temor profundo a que si este debate se abría iba a haber un proceso de división y de laceración del Partido Comunista, y eso es lo que se prolongaba, que se trató de impedir, como diría Orestes Ghioldi, agarrando la gallina y retorciéndole el cuello a tiempo. Nos agarraron, nos torcieron el pescuezo y nos echaron. No había ninguna posibilidad de debate.

La revista sale, tiene ciento veinte páginas, cierta consistencia, tiene cierto nivel intelectual. Es un hecho que sorprende a la dirección del partido en Córdoba, una dirección provinciana que todavía veía con cierta simpatía las grandes expresiones culturales, no era una dirección de un partido a la que no le interesaba nada de eso.

Sale la revista. Inmediatamente después que sale, el secretariado del Partido Comunista de Córdoba se reúne con nosotros, hace un brindis, nos felicita y nos incita a seguir adelante en esa empresa.

Inmediatamente después hay una reunión del comité central del Partido Comunista en Buenos Aires y viaja Miguel Contreras. Cuando viaja, lo primero que tiene es una conversación con Rodolfo Ghioldi – que ya tiene la revista en sus manos, la tiene subrayada–, quien le dice: ¿cómo ustedes lo han permitido?

Una semana después viene de regreso Miguel Contreras y me convoca como responsable y me plantea que hay que disolver el grupo *Pasado* y

Presente, hay que suspender las publicaciones que se anunciaban que iban a salir y hay que dejar de publicar la revista so pena de nuestra expulsión. Se inicia una discusión y al cabo de un mes o dos meses nos expulsan.

Eso mostraba que ese partido no estaba dispuesto a discutir nada, ninguno de esos temas. Cerrado ese camino, a nosotros se nos plantea un problema porque nunca imaginamos ni pretendimos la construcción, a partir de la revista, de un movimiento autónomo, separado. No queríamos hacer eso.

Quería funcionar como un grupo ideológico.

Quería funcionar como un grupo ideológico, y hasta el cuarto número funcionó como tal. Claro, se planteaban situaciones de hecho. A partir de nuestra expulsión, un 60 por ciento del sector universitario deserta del Partido Comunista y se mueve en nuestra esfera de difusión de la revista. Y entonces crea un estado de disponibilidad de fuerzas que reclaman de la revista pasos más políticos. Pero también sucede que la revista no estaba dispuesta a dar eso.

Esto se produce en el momento en que se empiezan a articular en el país las organizaciones guerrilleras castristas. Entonces, la desarticulación del sector universitario y cierta área del sector político fue lo que permitió dejar en disponibilidad una masa de gente que pasa a las organizaciones castristas. Las que conforman las primeras organizaciones en Córdoba, y que provienen del Partido Comunista, provienen del grupo que se ha ido del Partido Comunista a partir de esta ruptura creada por la expulsión nuestra de *Pasado y Presente*.

Vos hablás de lo que va del primer número, que sale en marzo de 1963, al cuarto, que sale en el año 1964. Ahora, hay un contraste notable entre el editorial de presentación de la revista y el "Examen de conciencia", donde o ustedes ahí lo dicen todo o hay un cambio entre la conciencia ideológica del 63 y la del 64. ¿Se han añadido nuevos elementos aparte del hecho de que han quedado fuera de la cultura partidaria y entonces esto desata una dinámica que los lleva a elaborar ideológicamente más cosas de las que tenían pensadas al comienzo?

Ocurrieron dos cosas. En primer lugar, esta ruptura que se opera con la revista coincide luego con una ruptura que se produce en Buenos

Aires con gente vinculada a nosotros y que encontraba en la revista un lugar de expresión, o un lugar transitorio de expresión, porque estaban más preocupados por otro tipo de cosas, y en la que, de alguna manera, estaba incluido Portantiero. Siendo Portantiero un elemento importante en la revista, no figura en el consejo de redacción durante los nueve números. Sí figura Juan Carlos Torre que era nuestro verdadero contacto, porque se establecía una especie de división de funciones, donde el hombre de la revista era Torre, pero Portantiero estaba animando con otras fuerzas, con Avalos, etc., la formación de otro grupo político, que se va a llamar Vanguardia Revolucionaria.

Nosotros coincidíamos y no coincidíamos. Es un momento de proliferación de documentos en medio de la exaltación de una ruptura y de un norte inseguro de hacia dónde marchar. Entonces, los documentos tienen más un valor simbólico y expresivo que un valor teórico y político de fundación de alguna línea. Se veía mucho menos lo que decía que la significación como material circulando. Entonces, no hay que darle demasiada importancia a los papeles. Este es un hecho: la formación de este grupo. Nosotros éramos reticentes hacia esa formación, por lo menos en mi caso, en el caso de Kiczkowski, de Schmucler, quizás aun en el caso de Oscar del Barco.

El otro elemento que se junta, que sí tuvo una importancia decisiva, fue el encuentro con la guerrilla de Segundo. Un encuentro casual, pero que luego no iba a ser casual. Las circunstancias fueron casuales. El hombre que se contacta con Ciro Bustos es Oscar del Barco. Fue una situación casual. Oscar era profesor en Bell Ville, Ciro Bustos tenía una relación de parentesco con Ademar Testa, que era un abogado amigo nuestro, y entonces en la casa de Ademar Testa, Oscar lo encuentra a Bustos, quien le cuenta su experiencia cubana y cómo ha sido enviado para reclutar gente para esa experiencia guerrillera.

Ahí se produce algo que muestra hasta qué punto en muchas cosas nosotros éramos más una hoja arrastrada por la tormenta que un centro ideológico formulador de política. Muestra la debilidad intrínseca de ese grupo que había surgido para una función que no podía cumplir. Es el deslumbramiento, tanto frente a la consistencia de la empresa, como a la heroicidad de una empresa hecha por un conjunto de hombres

dispuestos a dar su vida por cambiar una situación y por contribuir a precipitar un cambio revolucionario que nosotros pensábamos que estaba inscripto en la lógica del mundo y del país. Más si tenemos en cuenta lo que estaba operando, el golpe de Estado, la caída del Gobierno de Frondizi, toda esa situación ambigua con la aparición del poder militar, la relación sindical, el oscurecimiento del peronismo, era toda una situación muy pantanosa la de esos años, pero además en un momento de expansión del movimiento guerrillero en toda América.

Creo que en la historia de *Pasado y Presente* ese fue un momento de apartamiento de cierta idea de constitución de un grupo político cultural, que luego vuelve a reconstituirse en los números posteriores, en el número 9 de la revista.

Vale decir que si podemos encontrar una cierta idea constitutiva del grupo en el momento del encuentro con la guerrilla, es un momento de apartamiento de esta idea central. El momento del apartamiento de la experiencia que dio motivo al surgimiento de la revista que era ese proceso social, político que estaba madurando en Córdoba. Me parece que lo de la guerrilla es un apartamiento.

El editorial del número cuatro está absolutamente dictado por la necesidad de fundar, mediante un reconocimiento teórico-político, la posibilidad de existencia de un movimiento guerrillero no autosuficiente sino en esa vieja idea guevarista del pequeño motor que dinamiza. Eso nos lleva a exagerar ciertas cosas. Por ejemplo, el grado de integración del movimiento obrero, exagerando el concepto de aristocracia obrera, frente a un movimiento obrero integrado, la necesidad de romper, mediante la movilización de las zonas marginales... Pero entonces ese editorial es casi como un editorial escrito por encargo.

Leyendo "Examen de conciencia", que es el editorial al que vos hacés referencia, ahí uno nota la coexistencia –y no una coexistencia muy coherente– entre dos visiones estratégicas. Una que encuentra que el núcleo de la dinámica social progresista y de la transformación está en el mundo fabril y en el encuentro con el antagonismo entre el capital y el trabajo y el espacio particular que es la fábrica como instancia de formación de una nueva clase dirigente, la clase obrera como clase dirigente, que te conecta con cierto Gramsci, con el Gramsci

de los consejos y con el obrerismo italiano de esos años. Y por otro lado, está superpuesta, añadida, otra visión más tercermundista de la Argentina, y ahí aparece esto que vos decís de la integración de la clase obrera, donde la clase obrera aparece casi como una categoría privilegiada susceptible de ser integrada, capturada por el reformismo y, por lo tanto, la necesidad de que haya una instancia externa.

Con un elemento que vincula a ambas cosas en la construcción del editorial: el privilegiamiento del voluntarismo político, que da tanto para uno como para lo otro. Es interesante porque muestra la clave voluntarista en que veíamos y podíamos leer la visión política de Gramsci, o esta visión obrerista con esta otra visión tercermundista. Esto es lo que permitía compatibilizar o mezclar dos cosas que no tenían nada que ver: el togliatismo, cierta visión del partido, del papel de las direcciones políticas y de la capacidad teórica de intervención y de abrir un proceso de masas que iba desde abajo hacia arriba, con esta otra visión voluntarista de ruptura de un ordenamiento político, de creación de una desestabilización que permitiera, podríamos decir, una libre expresión de una voluntad de masas revolucionarias.

Esa clave voluntarista, esa lectura voluntarista que ya estaba incluida, porque la dimensión lukacsiana ya estaba metida en la revista desde el segundo número. Te explica cómo se pueden juntar cosas que en Europa no se podían ver juntas, que obedecían a corrientes absolutamente diferenciadas. Y muestra el tipo de utilización hasta cierto punto caprichoso que hacíamos nosotros de las tradiciones ideológicas que incorporábamos y mezclábamos. Eso da cuenta de la extrema debilidad del grupo y además de la extrema maleabilidad del grupo para incorporar elementos culturales, que no puede ser visto como un elemento negativo en sí. Pero creo que fue una idea que perjudicó la labor. La perjudicó porque el movimiento social estaba creciendo, se estaba armando como un gran movimiento y había una funcionalidad específica del grupo que podía haber desempeñado una gran función en Córdoba.

Pero ahí actuó otro elemento además del voluntarismo, que es esa especie de sensación de culpa. Esa especie de minusvalía que la función intelectual en el caso de la izquierda tiene, esa idea de que los intelectuales tienen que pagar una culpa, la culpa de su apartamiento del pueblo,

y que tienen que pagarla sobre la base de un plegamiento a esas posiciones. Y entonces la búsqueda de un anclaje forma parte del proceso de fusión de los intelectuales con el pueblo.

No es una idea errónea en sí, pero si es planteada de una manera simplista conduce a una adscripción al mundo de lo absolutamente coyuntural. Vale decir, a la puesta en disposición para cualquier tipo de operación en un sentido revolucionario de izquierda, por supuesto, de una masa de intelectuales. Yo creo que eso está.

Un tema del primer editorial, y que evidentemente se prolonga a lo largo de la revista, es el tema gramsciano. El tema gramsciano en el sentido en que Gramsci interpreta así la historia político cultural italiana que es la del divorcio entre élite y pueblo. Y él lo atribuye al modo en que se ha configurado históricamente la nación italiana. Lo notable es que este tema, la distancia entre élite y pueblo, está también por esos años, e incluso antes, está planteado en círculos de izquierda en relación al peronismo. La aparición del peronismo y la distancia entre la izquierda y el peronismo es planteado como signo también de este divorcio. De modo que este tema gramsciano es afín con un diagnóstico equivalente que se hace con otros círculos de izquierda, que van a plantear ese mismo tópico de la distancia intelectual y cómo salvar esa distancia.

Ese es un tema que aparece de manera fuerte, incandescente, en los años posteriores a la caída del peronismo. Es un tema recurrente en toda la escritura de Agosti. No solo referida a las temáticas del nacionalismo cultural –que él va a recuperar luego en *Nación y Cultura*– sino ya en los años en que se hace el homenaje a Echeverría –1951– todo el discurso de Agosti es el divorcio de la inteligencia respecto del poder.

Creo que ha sido una herencia muy fuerte de los años treinta. Estos años están plagados de estos debates. Está en Saúl Taborda, está en Ramón Doll, frente a la tradición liberal y cuestionándola. En el caso de Agosti es interesante porque ya está afectando la tradición liberal. Él habla de los intelectuales argentinos como una especie de casta separada que han abandonado esa función que deberían haber cumplido y que ya estaba planteada en el pensamiento de la generación echeverriana. Ese era un tema teóricamente planteado, de alguna manera, epidérmicamente sentido, permanentemente sentido en la cotidianidad de toda la vida peronista.

Les contaba, en la primera parte de la entrevista, esa primera sensación en el año 1945 cuando vinieron los ferroviarios y nos rompieron el acto de los estudiantes. Lo sufríamos todos los días, éramos extraños al mundo popular subalterno.

Pero después aparecen corrientes, en el año 1955, que plantean centralmente este tema. Toda la recomposición, la construcción de una nueva izquierda parte de este punto central. Ese célebre documento del congreso de los socialistas en Córdoba que redactó Giusiani, esa nueva lectura de *Civilización y barbarie* también lo plantea.

Nosotros no éramos conocedores de esa matriz nacionalista. El tipo de selección de lecturas y la exclusión de lecturas propia de la cultura comunista había penetrado mucho en nosotros. Leíamos ciertas cosas y otras no las podíamos leer. Fuimos descubriendo las corrientes nacionalistas posteriormente.

Ese es un tema que está planteado. Cuando nosotros encontramos a Gramsci eso está planteado, es como si un marxista a quien respetamos y que nos interesa le diera un estatuto político significativo dentro de la tradición marxista a este problema que nosotros veíamos que provenía de los debates con las otras fuerzas. Debíamos hacerlo nuestro. Pero lo podíamos hacer nuestro sin recurrir al nacionalismo cultural. Podíamos encontrar otras formas de planteamiento que nos permitieran eludir esta especie de plegamiento a las consecuencias de una política de manipulación de masas que era la caracterización que nosotros hacíamos del peronismo. Vale decir, podíamos fundar la posibilidad de un encuentro verdaderamente democrático entre masas e intelectuales, sin aceptar el profascismo que creíamos encontrar en el peronismo. Esta era la discusión.

Hablando del profascismo, en el editorial del cuarto número la referencia al peronismo ya supone una crítica a la interpretación en clave fascista del peronismo. Se trata de otra cosa. Es decir, la revista se ha hecho cargo de este movimiento de interpretación. Aunque no se aplica a hacer una interpretación orgánica, global del peronismo, se puede leer en el editorial que ya ha sido penetrada por este proceso de revisión ideológica que ha llevado a una reconsideración del peronismo en el mundo intelectual de la izquierda. No en el partido comunista oficialmente,

pero es un tema en toda la izquierda no comunista y de la izquierda que no ha quedado en las filas del Socialismo Democrático. Entonces, ya en el editorial del cuarto número aparece otra lectura del peronismo.

Otra lectura que está fuertemente sesgada hacia el reconocimiento, como decía antes, de lo que significó en términos de nacionalización de masas, de constitución de masas. Se reivindica a la organización sindical como la creación de la institución del nuevo tipo de incorporación. Pero no hay una caracterización del gobierno peronista. No es sobre el gobierno peronista que estamos hablando, sino sobre los procesos de masas a que dio lugar la experiencia peronista. En el fondo, esa experiencia debía ser superada. No podía quedar en ese estadio, porque la relación era de manipulación. Y porque además el peronismo no había logrado crear una relación democrática con el mundo intelectual. Un mundo intelectual que había quedado al margen y que debía penetrar ese mundo. Esa fusión tenía que darse y, mientras existieran una izquierda intelectual por un lado y un peronismo por otro, el problema seguía estando planteado.

El problema era cómo encontrar la forma de resolver eso. Esto va a aparecer más claro en el editorial del número 9, el último número de la revista en su primera etapa.

Este era el problema que se nos planteaba. Yo creo que la discusión sobre la guerrilla tapaba este problema, lo desplazaba, lo liquidaba, entraba en 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. Yo digo que fue un período de corto plazo porque la guerrilla era una operación tan parecida a la Armada Brancalione que tuvo el resultado de la Armada Brancalione. Desapareció como por encanto y si no dejó muchos muertos es porque en esa época estaba el Gobierno de Illia que era un gobierno no digo complaciente pero sí respetuoso y capaz de entender que este era más bien un desvío juvenil que una expresión política que debía ser aplastada, como pensaba y piensa el Ejército. Entre otras cosas porque muchos de los que participaron en la operación de la guerrilla eran hijos de familias radicales vinculados a las estructuras radicales. Eran parte de las mismas familias. Esta fue una experiencia desastrosa que mostraba que

nuestro grupo no tenía la suficiente crítica con respecto a determinados fenómenos ni veía con claridad en esos años, que fueron años de oscuridad general.

Vos decís que en el número 9 se retoma de alguna manera la inspiración más originaria de la revista. Porque se busca poner el acento en la cuestión obrera, en la cuestión fabril, en la fábrica.

Sí, la cuestión fabril, la expresión de un sindicalismo de clase, de un bloque social que se va conformando en torno a ese proceso de clase, la idea de que era posible mantener ese bastión a largo plazo y que Córdoba podía ser un factor de dinamización de una confrontación de clases en torno a la formación de un movimiento obrero, a que estuviera en condiciones de intervenir más eficazmente en el proceso de discusión de sus reivindicaciones, pero también en el proceso de reformulaciones de las políticas económicas

A partir de eso, nosotros retomábamos la necesidad de que hubiera un campo intelectual plegado, próximo a ese movimiento y acompañando ese movimiento. Dejando adentro el problema de cuáles podían ser las formas políticas en que eso podía cristalizarse. Esto es en el año 1965, cuando ya se va a abrir ese proceso que va a culminar con el *Cordobazo*.

En el tercer editorial –no funciona como editorial pero de hecho es el texto político de ese número– hay una referencia de nuevo al peronismo. El razonamiento es más o menos así, y ahí aparece de nuevo cierta ambigüedad la fábrica se pone en el centro, el antagonismo entre capital y trabajo parece ser el antagonismo que dinamiza el proceso sociopolítico argentino y donde el carácter moderno de la Argentina es el dato subrayado, pasar de una sociedad tradicional a una sociedad moderna. Pero luego vuelve a aparecer la idea de la posibilidad de integración.

En este caso, lo que puede obstruir esta operación integracionista de la clase obrera ya no va a estar radicado en un elemento externo sino en un elemento interno a la experiencia política de la clase obrera y que es su condición de peronista.

Porque vos decís, ¿qué es lo que ha impedido hasta ahora que la clase obrera sea integrada al dispositivo de dominación? Su condición de peronista. Esto abre un espacio para la reflexión de la izquierda que no puede desconocer este fenómeno que es central. Esto nos remite muy directamente a la segunda etapa de Pasado y Presente.

Fundamentalmente al primer número de la segunda etapa, donde las diferencias, entre lo que pensábamos en Córdoba y lo que pensaban en Buenos Aires aparecen claras.

Esa es una época de oscurecimiento del peronismo. Es una época de silenciamiento de Perón que no aparece, ni aparece la posibilidad de reconstitución del peronismo. Pero aparece sí la posibilidad de constitución de formaciones de izquierda dentro del peronismo.

Recuerdo que había escrito, por el año 1965, un artículo para una revista italiana, *Problemi del socialismo*, donde está planteado cierto esquema.

Lo que vos decís sobre el peronismo es una verdad aceptada por nosotros. Ese anclaje en el peronismo quita la posibilidad de reducción de esa masa, de integración de esa masa. Es el soporte político de una irreducibilidad del sistema. Pero no es un elemento que por sí mismo puede conformar un movimiento de oposición al sistema.

Para que eso se pueda constituir es necesaria la formación fuera del peronismo de una corriente de izquierda que actúe como elemento de dinamización y de trámite.

Ya en ese momento se está planteando un proceso futuro de fusión entre formaciones de izquierda peronistas y formaciones de izquierda intelectual en un nuevo tipo de organización política, que de alguna manera no podíamos dejar de considerar como un movimiento socialista.

Es interesante ver que cuando eso aparece en la realidad, la dimensión socialista forma parte de esa izquierda peronista, una izquierda que va a ser montonera o de la otra izquierda. En los años sesenta, ese tema estaba planteado y esa posibilidad estaba planteada.

Qué podíamos hacer nosotros en esa situación. Destruída la guerrilla y hecha la experiencia crítica de la guerrilla algunos siguieron luego en los coletazos de un movimiento, de un movimiento castrista que va a tener cierto nexo y que después va a persistir en la guerrilla de Bolivia. Vale decir, algunos siguieron permaneciendo, pero yo me desdije de todas esas experiencias. Estaba fuera de esa experiencia. Comenzamos entonces la experiencia de vinculación con los sindicatos obreros; y los años que van desde el 65, desde que acaba la revista, hasta la experiencia del *Cordobazo* y después del *Cordobazo*, es una etapa de trabajo muy intenso con las organizaciones clasistas que comenzaban a aparecer.

Hace poco tuve la posibilidad de recoger un material que creía que se había perdido, que son todas las grabaciones y conversaciones que hicimos con los dirigentes de Sitrac-Sitram.

Esto es muy importante porque muestra que había un trabajo permanente y sistemático de intento de llevar a la práctica esas cosas que estaban planteadas en el número 9 de la revista. Hay una aproximación real, era una aproximación que luego mostró tener límites porque una vez aparecido el sindicalismo clasista y, habiendo madurado y teniendo una fuerte expresividad social, las organizaciones de izquierda lo convirtieron en pasto de todas estas operaciones de control y demás. Y como nosotros ya no teníamos un grupo político, sino que éramos un grupo intelectual, era como el jamón del sándwich. Es decir no teníamos ninguna posibilidad.

Los hechos o nos obligaban a la formación de una organización política que no queríamos o estábamos colocados en una situación de asesor de un movimiento sindical tratando de impedir que las operaciones de las pequeñas organizaciones de izquierda los dividieran y fragmentaran.

De todas maneras, fueron años muy intensos, porque la dialéctica de los pequeños grupos de izquierda todavía, hasta el *Cordobazo*, no era demasiado fuerte dentro del sindicalismo clasista, que tenía una fuerte autonomía frente a los grupos.

El esquema de trabajo estaba visto en torno a eso. Empezamos con los cursos sobre *El Capital*, con las conferencias en la Universidad Católica; nos vinculamos con el sector católico, con cierto integralismo de izquierda filocastrista que después va a dar lugar a Montoneros.

Es una etapa de mucha movilidad y de mucha vinculación. Además, nos vinculamos a Tosco y a Atilio López, a estos grupos que estaban apareciendo. Es una etapa muy interesante, pero sin una perspectiva política clara. Tanto no existía una perspectiva política clara que tuvimos dificultad para continuar con la revista. No por dificultades económicas, sino porque no sabíamos bien qué decir.

Me acuerdo que hay vanos intentos de construcción de editoriales en los cuales no nos ponemos de acuerdo. Es como si la revista hubiera patinado y no hubiera encontrado una funcionalidad. La funcionalidad

la vuelve a encontrar luego de la experiencia del *Cordobazo*, cuando hay una situación de un rebrote de las corrientes y la posibilidad del cambio. Reaparece Perón y el movimiento Montoneros, y la posibilidad de hacer retroceder al ejército, de la realización de elecciones. En todo ese proceso, ahí aparece de nuevo la revista.

Vale la pena una lectura muy fina del editorial del segundo número de esta etapa. Ya cambia de lugar, ya no se hace en Córdoba sino en Buenos Aires, y este cambio de lugar tiene significación. El primer número todavía tiene reverberaciones de aquel otro mundo. Entonces en el editorial aparecen dos planos: el plano que privilegia la acción y los efectos de la guerrilla montonera en el país como una especie de organización que iba desmontando la existencia del Estado y, por otro lado, el privilegiamiento de la experiencia del movimiento social cordobés.

Es interesante porque a diferencia de las otras notas políticas que fueron escritas, de esos otros editoriales que hemos mencionado, de esas tres notas editoriales que fueron escritas por mí, en el caso del primer editorial del segundo número fue escrito por tres o cuatro manos.

Entonces la mano mía no se confunde con la mano, por ejemplo, de Portantiero. Él es el que insiste sobre los efectos de la guerrilla, mientras que en los míos se insiste sobre el problema gramsciano de una revolución que va germinando de abajo hacia arriba sobre la base de constituciones de organizaciones democráticas y sindicales que van formando la base organizativa de este nuevo movimiento social.

Por eso yo hago, a su vez, el artículo de recopilación de los trabajos de Gramsci sobre los consejos, donde recupero esta línea de una revolución, de un movimiento social que se constituye desde abajo.

Ya en ese momento estaba ocurriendo la Revolución Cultural China, y estas temáticas gramscianas nosotros las recogemos de la experiencia de la Revolución China que hablaba de las características de este movimiento, del cuestionamiento del partido como único centro de sentido, de todas estas cosas. Esto es lo que está flotando allí.

Estas dos almas que están presentes en el editorial del primer número de la segunda etapa, tengo la inclinación a pensar que esta ambigüedad estaba presente también en la primera etapa. Ahí el nexa es el juicio sobre el papel que tiene el

peronismo como experiencia político-subjetiva, como constitución de una identidad que no es un elemento fácilmente asimilable sino que tiene que ver con cómo se constituye la clase como actor político.

Por una parte, se vuelve a subrayar la fábrica y el antagonismo entre el capital y el trabajo, toda una temática consiliarista, digamos. Por el otro lado, está la aparición de Montoneros. Pero, ¿qué es lo que liga estos dos movimientos del razonamiento, esto de la centralidad del peronismo a la experiencia de constitución de la clase obrera argentina? Esto es lo que yo encuentro que está en ese número 9 y con el mismo pasaje que no es fácil en el discurso. Uno nota cierto salto en la lógica de la argumentación. Hay una lógica de la argumentación obrerista y de pronto pinta otra dimensión que añade un elemento que no necesariamente se sigue del primer momento de la argumentación.

Creo que la lectura en clave obrerista enfatiza el elemento de una identidad obrera que está más allá del elemento de la identidad política. Eso es lo que está subyacente en todo nuestro razonamiento. El peronismo era una especie de forma externa. Cuando digo forma no lo digo en el sentido en que hoy pienso la idea de forma, que es la única manera en que se expresa una identidad.

Yo pensaba más en términos de distinción entre forma y contenido, vieja, en la forma transitoria. Había una identidad obrera de base que la experiencia política iba a permitir que se expresara de manera distinta. El peronismo era una identidad política de trámite que podía ser cambiada. Quiere decir que en nuestro razonamiento existía, como elemento subyacente, una extrema confianza en la posibilidad de cambio de la conciencia obrera.

Este es un elemento que se vincula quizás a la idea iluminista de que hay un proceso de experiencia que borra la identidad, porque las identidades son transitorias...

De ahí la función privilegiada del núcleo intelectual como elemento decisivo. A condición de que no fuera simplemente una función docente, sino una función más bien de observador participante. Comienzan todas nuestras lecturas sobre antropología y sobre el observador participante. La experiencia de *Quaderni Rossi* en ese sentido fue muy importante.

¿No leninista?

No leninista. Vale decir, el límite central de la *intelligentzia* era haber intentado implementar una política docente. Teníamos que salir de la política docente y ser observadores participantes. Nuestro saber tenía que mezclarse con el otro entender. El pasaje del saber al comprender de Gramsci era el *leit motiv*. Eso estaba vinculado a una confianza suprema en eso. Esa confianza era posiblemente constitutiva de nuestra identidad como comunistas, pero además, estaba vinculada a debates sobre toda la historiografía obrera que se estaban realizando fundamentalmente en Italia.

Todo esto que te estoy diciendo quizás sea una experiencia personal. Creo que esto pasa más por una historia personal que de grupo. Pero en el año 1960 se produce una discusión historiográfica sobre el problema de la característica de la historiografía obrera en Europa, en Italia, que es muy importante. Y la corriente obrerista de *Quaderni Rossi* está montada sobre una lectura que hacen Lanzardo y otros historiadores del movimiento obrero, donde privilegian mucho eso con relación a la expresión política comunista o socialista de la clase obrera.

¿Es contra la visión historicista?

Es contra de la visión historicista.

Pero la puesta en el centro de la dimensión peronista es historicista.

Sí, es historicista.

Estas dos matrices están, ahí, jugando en Pasado y Presente y van a jugar creo yo a lo largo de las dos etapas.

Van a jugar. En el caso del *Negro* Portantiero el discurso historicista es pleno. Si vos ves todos los escritos que van desde *Nueva táctica* hasta *Nueva política*, hay una conversión en el caso del *Negro* a esta especie de nacionalismo radical. Yo diría que es el hombre que expresa con más absoluta claridad esta posición.

Esta no podía ser mi posición, porque yo no estaba en esa matriz. Porque quería hacer un discurso no desde las masas populares, sino

desde la condición obrera. Eso era muy fuerte, quizás por tradición personal, pero además porque hablamos de dos realidades distintas. Yo estaba en contacto permanente con el mundo obrero, estaba en una ciudad donde no puedes prescindir de ese contacto.

Me acuerdo que era amigo de Gustavo Roca y en su estudio se juntaban los dirigentes sindicales, teníamos relaciones de amistad con Atilio López y otros.

Era una relación distinta. La del movimiento estudiantil también fue distinta. El otro era un discurso más general donde las barreras estaban cortadas, era un discurso más intelectual. Esa diferencia de sesgo era muy importante.

Pero esas dos visiones estaban, aun en mi propio discurso. Por eso puede ser que existan esos saltos que vos decís, esos forzamientos de razonamiento; porque el trasfondo del supuesto sobre el cual se mostraba el razonamiento nunca quedaba claramente de manifiesto. Entre otras cosas, porque uno tendía a exagerar ese grado de modernidad de ese sector moderno de la economía argentina y el grado de poder captador de ese sector moderno sobre la economía y sobre la vida política nacional.

Nosotros estábamos haciendo un discurso, sobre todo yo, que se asemejaba más a las discusiones que estaban haciendo los italianos sobre su país que a lo que ocurría realmente con empresas automovilísticas que dependen de coyunturas de mercado y que no tienen un efecto de transformación de la sociedad económica nacional.

Lo que se perdía era la sociedad económica nacional, lo que se perdía era la nación, y eso es lo que no veíamos. Por eso no hay un discurso sobre las fuerzas sociales, no hay un discurso sobre el radicalismo, los conservadores, no hay un examen de la dinámica política, sino que hay una especie de mirada unilateral, sesgada sobre toda la realidad nacional.

¿Querés agregar algo sobre la segunda etapa?

Creo que le estamos sacando mucho jugo, porque hay una cantidad de cosas que no se me habían ocurrido antes. Me parece que salen muchas cosas. Esa es la forma, porque si no...

Yo ya conocía los materiales pero al volverlos a leer para la entrevista me asombré. Me asombró sobre todo el número 9. Y yo creo que hay alguien que vos mencionás poco, lo ponés mucho en Portantiero, que es Juan Carlos Torre. Pero yo creo que la relación de Juan Carlos Torre con el peronismo es más importante.

Yo creo que fue muy importante.

El trabajo de Celia Durruty es un trabajo puente.

Pero además Torre cumplía una función moderadora muy importante. Yo lamento haber perdido una carta que escribió Torre, en la segunda etapa de la revista, que era importante porque nos decía que nosotros estábamos viendo la espuma del proceso, no estábamos viendo lo que se estaba cocinando detrás. Y es muy importante porque nos traía a cierta realidad, moderaba cierto discurso en esa función que él desempeña. Lo que vos me decís me lleva a la necesidad de repensar toda esa relación. Yo creo que ha sido más importante de lo que se piensa.

La segunda etapa de la revista aparece en un momento en que está conformándose la reaparición del peronismo como una fuerza que puede plantear una alternativa global a la crisis del gobierno militar. Ya ha estado pasando toda la discusión sobre el GAN y es el momento de definición. Antes de la aparición de la revista todavía se está viendo o discutiendo cuál va a ser una posición de izquierda, cómo va a participar la izquierda en las elecciones, pero no está decidido el voto. Eso germina en toda esa etapa.

Yo lo recuerdo bien porque en ese momento, cuando nosotros sacamos la segunda serie, que ya sale editada prácticamente por Siglo XXI, todo eso se discutía en la editorial, en Siglo XXI. Ahí estaba un compañero peronista que estaba en el servicio de prensa editorial y nos traía toda la vivencia de lo que estaba pasando dentro del movimiento Montoneros, con el cual nosotros habíamos tenido vinculaciones antes, cuando todavía no habían germinado esas vinculaciones con Córdoba, con ciertos grupos, y nos volvimos a encontrar con viejos amigos que ya eran figuras del movimiento Montoneros. Especialmente Schmucler que tenía una relación bastante estrecha con algunos grupos. Fueron momentos de grandes discusiones. Estas

discusiones se zanjaron cuando apareció la revista, porque ya en ese primer número estaba el artículo de Oscar del Barco que expresa las opiniones de todo el grupo de Córdoba.

Eso decidió claramente nuestra posición. Esa nota de apoyo al peronismo, que iba en contra de las posiciones del voto en blanco que sostenían algunos grupos con los que teníamos vinculaciones, fundamentalmente el PCR, definió nuestra intervención. También marcó el punto de ruptura con las vinculaciones con el grupo del PCR. Grupo que, en el caso de Córdoba, era muy afín a nosotros porque era un grupo que provenía de la vinculación con el grupo de la revista y que, aún cuando la revista no aparecía, seguía manteniéndose como grupo de amigos que se reunían y discutían, que tenían nexos con la izquierda.

También, en ese mismo número, estaba ese editorial donde estaban mezcladas esas posiciones. Pero el hecho es que la revista y todo el grupo se inclina por el voto al peronismo. Porque veíamos, concretamente, en ese caso, la aparición en el interior del peronismo de una fuerza de izquierda que se definía como izquierda socialista, que tenía una visión muy socialista de las características que tenía que tener su movimiento, que pretendía no simplemente una fusión en el interior del peronismo, sino un cambio del movimiento peronista que establecía una lucha por la hegemonía en la dirección del movimiento peronista y que tenía todo el aval de Perón para llevarlo adelante.

Veíamos que surgía por primera vez en la escena política ese tipo de constitución organizativa de masas que deseábamos desde el comienzo mismo de la aparición de la revista que alguna vez apareciera. Y esto coincidía con este artículo que te decía que escribí por el año 1964, donde hablaba de esa dialéctica que debería darse entre elementos de izquierda socialista externos al movimiento peronista y un movimiento interno peronista que debía constituirse.

Vale decir, la idea de la fusión entre una izquierda intelectual socialista vinculada al movimiento social y una izquierda peronista con una clara definición socialista estaba colocada en el tapete como tema de discusión y como tema de realización política práctica. Esto es lo que nos interesó de esa expresión. Nos interesó por razones teóricas y por

razones personales, políticas, porque ahí estaban muchos amigos nuestros que venían del movimiento católico fundamentalmente y que habíamos conocido en todo su proceso de formación.

Ese fenómeno nos impresiona mucho y nos aproxima a ese movimiento, como se aproximó toda la izquierda intelectual. Esos años podríamos caracterizarlos como el desplazamiento de la izquierda intelectual y de partes de las capas medias hacia el encuentro con el peronismo, fundamentalmente de masas. Va a ocurrir lo mismo en el 83 con Alfonsín, son fenómenos más o menos próximos. Nosotros somos parte de ese proceso. Excepto los núcleos más irreductibles de la izquierda, fundamentalmente el PCR, ese es un fenómeno general. Nosotros formamos parte de ese fenómeno.

Había una cosa que nos preocupaba de Montoneros. Eran sus características internas, su estructura interna, la dificultad que podía encontrar para dejar de ser un movimiento terrorista urbano, o guerrillero, o de acción, y ser una gran organización política. Es decir, encontrábamos la contradicción que tenía ese movimiento en el hecho de que un pequeño grupo de acción terrorista se había convertido en la dirección de un proceso de masas y sus modos organizativos, su estructura interna, no se compadecía con la necesidad de estructuración de un movimiento de las características del que había germinado.

Aún cuando algunos de nosotros habíamos tenido una visión muy exagerada de los efectos de la acción guerrillera, ninguno consideraba que en la nueva etapa que se había abierto esas organizaciones guerrilleras debían permanecer. Este fue el tema de las conversaciones que sostuvimos con la dirección de Montoneros, más que con la dirección de Montoneros con el grupo que provenía de la FAR donde estaba fundamentalmente Quieto, que es amigo nuestro, las discusiones entre el grupo de la revista y el grupo de dirección de Montoneros. No el grupo general sino este sector.

Que provenía de tradición socialista, marxista.

Claro. Algunos de ellos habían sido comunistas: Osatinsky había sido comunista, había algunos otros amigos. Yo era amigo de Roqué, éramos amigos de Quieto, es decir teníamos relaciones de amistad.

Este fue el centro de la discusión. Una discusión que era muy difícil de zanjar, porque me parece que la lógica de la situación los empujaba a Montoneros a mantenerse en esa tesitura. En muchos casos, en la discusión con Quieto, nosotros descubríamos la falencia de su razonamiento y veíamos la falta de seguridad con que llevaba adelante ese razonamiento porque me parece que coincidíamos en esta necesidad de abrir una etapa de desarme y de construcción de un movimiento social que tenía que ser el eje fundamental de esta lucha por la conquista de la dirección del movimiento peronista.

La situación no se dio de esa manera. Pero yo diría que desde el primer número de la revista al segundo de la segunda etapa, las discusiones centrales giraban en torno a reconocer y a plantear la necesidad de ampliar todas las bases de representación de este movimiento y por eso muchas de las críticas que hacíamos eran a la manera en que manejaban la universidad, a la manera en que establecían una política de alianzas, a la manera en que consideraban la lucha contra el Ejército, a la manera en que consideraban la discusión interna del peronismo. No participando nosotros, excepto el caso de *Pepe* Nun y de Pablo Gerchunoff, de la aceptación de otras corrientes que cuestionaban al movimiento Montoneros desde otro costado, fundamentalmente el Peronismo de Base. Nosotros no apostábamos al Peronismo de Base sino al movimiento Montoneros por una razón muy concreta: porque el Peronismo de Base nos merecía críticas de todas estas expresiones que no se hacían cargo de la necesidad de instalar la lucha en los esquemas de poder y no en la construcción simplemente de un mundo de resistencia abajo.

Cuando surge la revista *Ya* es para llevar adelante esta política. Hay una polémica permanente entre *El descamisado* y *Ya* sobre este tipo de cosas, donde nosotros éramos más condescendientes con ciertas expresiones de Montoneros que podían considerarse como más oportunistas. Por ejemplo, el acuerdo con Balbín, la necesidad de aislar a Isabelita, la necesidad de un pacto de gobierno, la apoyatura al plan de Gelbard, la defensa de la política del ministro de Agricultura Giberti. Defendíamos este tipo de cosas. Eso vinculado también a una política de nexo con ciertos movimientos sindicales que iban apareciendo en una cantidad de lugares donde cuestionaban cosas muy interesantes. Me acuerdo toda la

discusión con el sindicato de [Astilleros] Astarsa sobre el problema del control obrero, la lucha por el control del flujo de trabajo, o por la creación de un nuevo mundo de reivindicaciones. Estas eran las cosas que se planteaban y yo creo que en la nota que salió en el segundo número sobre los nuevos conflictos sociales y el tipo de conflictos donde se plantean este tipo de reivindicaciones se vincula a la discusión planteada en el editorial del número nueve.

Si vos ves el editorial del segundo número de la revista y las cosas que se planteaban el número 9 también está ese mundo confuso de un editorial construido a varias voces. En el caso de la consideración de Perón somos muy cuidadosos. Es más, hacemos una crítica a Montoneros por no comprender la situación difícil en que el Gobierno de Perón se ve obligado a gobernar cuando hay un cerco en tono a él que deriva del hecho del fracaso del proceso en Bolivia, de la caída del gobierno de Allende, etcétera.

Es evidente que en ese segundo editorial hay una exageración sobre la capacidad de cambio que puede darse en una organización como la de Montoneros. Por eso, nosotros privilegiamos el discurso de Mario Firmenich, porque es un discurso sobre la construcción de una organización de política de masas y cuestionamos el *guerrillismo* que está inserto en esa organización, que aparece como insuperable, no comprendiendo lo que son las tareas de la construcción de un movimiento social.

Entonces, lo que ha quedado de ese editorial es el apoyo que nosotros le damos a Firmenich. Pero no damos un apoyo a Montoneros, le damos apoyo a las palabras de Firmenich.

Que es el discurso de Atlanta.

Que es el discurso de Atlanta. Claro, no entendiendo que entre el discurso de Atlanta y la realidad del movimiento Montoneros no había ninguna compatibilidad. Es decir, decían una cosa y hacían otra.

Volvemos a esa misma ingenuidad de creer en las palabras. Los socialistas creemos mucho en las palabras. Creemos que las palabras significan cosas y nos adherimos a ellas. Quizás sea eso lo que marca la diferencia entre un discurso socialista y un discurso burgués, donde las palabras son meras palabras.

Este es el plano de ambigüedad en que nos movíamos. Pero no creo lo que dice Sebrelí que nosotros hayamos sido una organización colateral u oficiosa de Montoneros. Nunca lo fuimos, ni lo pensamos así, ni lo fuimos en la práctica, ni lo quisimos ser. Aun cuando mantuvimos contactos que fueron de permanente discusión, de cuestionamiento.

Yo recuerdo una conversación que tuvimos prácticamente quince días antes de la detención de Quieto, que fue patética; patética porque nos encontramos con un dirigente aniquilado, derrotado, sin posibilidad de cambiar una situación en la dirección del movimiento, desconfiando profundamente de lo que ese movimiento estaba diciendo, pero obligado a defender cosas absurdas, como por ejemplo la creencia de que una confrontación frontal con el ejército podía llevarlos a ellos a un triunfo...

Eso no lo creía Quieto. Él era un hombre que estaba derrotado antes, y su detención yo creo que es la consecuencia lógica de este desplome moral y político que se produjo en él.

Creo que tuvimos una posición equilibrada y correcta frente a Montoneros, en una situación muy difícil, porque no existía en el planteo político general ningún centro, ningún lugar donde se planteara un principio de razón que dijera hacia donde estábamos yendo, qué estaba pasando en este país.

Vos decís que ustedes finalmente eran parte de una dialéctica social que los involucraba y que a lo mejor cuando ustedes creían que empujaban en realidad eran empujados.

Éramos empujados. Nosotros queríamos corregir algo que era incorregible, dentro de un movimiento que nos envolvía, donde quizás la única posibilidad real era retirarse y decir: vamos al desastre. Eso no lo decía nadie, ni siquiera Balbín.

Walter Benjamin, el aguafiestas*

De intelectual “aguafiestas” calificó Benjamin a Kracauer en una nota memorable. Precisamente porque su pasión era desenmascarar, quitar esas construcciones ideológicas que en el estado de clase tornan inhumano al ser social. Y a nadie como al propio Benjamin le cabía mejor el apelativo. Porque lo era en todos los sentidos, hoy, a cincuenta años de su muerte voluntaria, todavía no sabemos dónde colocarlo. Reconocido como una de las figuras principales de la filosofía moderna, su importancia polémica parece ser profundamente oscura y controvertida. En realidad, por su vida y por su obra estuvo en el centro de tensión de diversas y contrastantes corrientes de pensamiento. Gershom Scholem, su amigo desde los años de juventud, estaba convencido que fue la influencia nociva de Brecht y de la letona Asja Lacis la que apartó a Benjamin de la metafísica y el judaísmo; Theodor W. Adorno responsabilizó a un marxismo incomprendido su inclinación por el materialismo burdo y la falta de dialéctica que creyó descubrir en sus escritos sobre Baudelaire. Brecht, a su vez, culpabilizó al Instituto de Frankfurt –en las personas de Horkheimer y de Adorno– por obligarlo a corregir o a velar sus reflexiones. Unos rechazaban su marxismo, otros no soportaban sus metáforas teológicas y su judaísmo. Tensionado entre Palestina y Moscú, al margen de la carrera universitaria y de los grupos intelectuales, comunista sin partido

* Extraído de Aricó, J. (1990-1991, octubre-enero). Walter Benjamin, el aguafiestas. *La Ciudad Futura*, 25-26, p. 15, Suplemento 9, (Buenos Aires).

y judío no sionista, Benjamin manifestaba simpatías por intelectuales tan dispares como el *filonazi* Carl Schmitt, el sionista Scholem o el marxista Brecht. ¿Un marginal incomprendido e irreductible o un pensador valiente y astuto que se propuso llevar adelante un proyecto propio en las circunstancias adversas de un campo cultural lacerado por la intolerancia y el espíritu faccioso? En el perfil biográfico que le dedica Julian Roberts (1982) se dice –y creo que con mucha razón– que la historia de su carrera intelectual es la historia de una lucha difícil y extenuante por plegar a ese proyecto propio estructuras organizativas insensibles y sordas. En este sentido, si su coraje nos sigue pareciendo admirable, no debemos dejar de reconocer lo aleccionador de su astucia. Las dificultades para contornear con rasgos firmes su figura no se desprenden, en consecuencia, de una ambigua actitud suya que las justifique, sino más bien de una incomprensión generalizada acerca de sus propósitos, de la estrategia que se trazó en favor de una organización revolucionaria de la cultura. A diferencia de lo que algunos de sus críticos sostienen, nunca pensó que fuera necesario encerrarse en un aislamiento parnasiano para preservar a su investigación intelectual de cualquier interferencia profesional o de clase. Todo lo contrario, contó con ellas como dimensiones insuprimibles de una labor teórica y de difusión orientada a un público. Por razones ideológicas y políticas, pero también de subsistencia.

Trabajó en distintas organizaciones porque siempre vivió preocupado por insertar su obra en la práctica inmediata. Y no deja de ser emblemático que para graficar el sentido de su práctica intelectual y de las formas a utilizar para llevarla a cabo con eficiencia evocara, en alguna de sus cartas, la figura conradiana del agente secreto. Dado que su propósito era tornar inutilizable para los historiadores burgueses a la crítica literaria, o a la historia de las ideas, se sentía obligado a trabajar en forma “ilegal” y “de incógnito entre los autores burgueses”. La intensa actividad de crítico militante que Benjamin desplegó desde fines de los años veinte, es decir cuando inicia su camino hacia el marxismo y el socialismo, no puede por consiguiente ser olvidada, menospreciada o ignorada, porque de tal modo se dejaría fuera buena parte de su labor y los nudos centrales de su reflexión permanecerían oscuros. No se podría advertir, por ejemplo, hasta dónde su obra sobre los pasajes de

París —equivalente, en el espacio multiforme de las superestructuras, al análisis de la estructura de la sociedad moderna llevada a cabo por Marx (1975) en *El Capital*— hunde su terreno nutricional en esa intensa actividad crítica de los fragmentos cotidianos y dispersos de la modernidad. Lamentablemente, la casi totalidad de esta labor sigue siendo desconocida para los lectores de habla no alemana. Confiamos en que en un futuro no lejano la errática edición de sus escritos en español ceda su lugar a un proyecto más integral y exhaustivo de publicación de una obra cuya fragmentariedad alimenta muchas veces el equívoco. En el presente suplemento solo deseamos estimular el deseo de una aproximación más cabal a su pensamiento. En los textos que hemos escogido se advierte con claridad la preocupación benjaminiana por definir la función intelectual en una época de crisis política. Pero por sobre todo resulta evidente hasta dónde la identificación con el modelo brechtiano significó en Benjamin el reconocimiento del proletariado como el destinatario y a la vez el demandante de la posesión de los instrumentos de la producción literaria. Hacer justicia a un pensador que en su vida y en su reflexión expresó el difícil tránsito a la política revolucionaria de un intelectual en los trágicos años de entreguerras obliga a admitir sin cortapisas aquellas dimensiones de su pensar que definen el sentido de toda su labor. Cuando la “caza al marxista” —ese nuevo fantasma que recorre el mundo— amenaza ser un modo burdo y trivial de disfrazar la incapacidad del pensamiento crítico para volverse práctica transformadora, rescatar el carácter militante de la crítica benjaminiana sigue siendo un modo de cuestionar la aceptación indiscriminada de lo existente. Un modo, en fin, de ser también como él, un aguafiestas.

Bibliografía

- Marx, K. (1975). *El Capital*. Buenos Aires; México: Siglo XXI.
 Roberts, J. (1982). *Walter Benjamin*. Londres: Macmillan.

Benjamin en español*

Hasta la publicación de *Ensayos escogidos* (Benjamin, 1967) –una selección de trabajos tomados de los *Schriften* editados por Suhrkamp Verlag (Benjamin, 1955)–, Walter Benjamin era prácticamente desconocido para el público de habla española. La selección, en una versión memorable realizada por Héctor A. Murena, fue publicada por Sur en 1967 en la colección de estudios alemanes que dirigían, entre otros, Ernesto Garzón Valdés, Rafael Gutiérrez Girardot y el propio Murena. Por primera vez se daban a conocer en español textos como los dedicados a Baudelaire, o a Kafka, y las famosísimas “Tesis de filosofía de la historia”, que desde entonces merecieron varias nuevas ediciones.

La publicación de Sur fue en este sentido pionera, pues a partir de ella se suceden ininterrumpidamente distintas recopilaciones basadas todas en la edición alemana de los escritos preparada, como se sabe, por Theodor W. Adorno y Gretel Adorno. Su publicación, además, se produce en un clima político y cultural que favoreció una lectura de los textos de Benjamin que acentuaba sus contenidos críticos y revolucionarios. El 68 incluyó a Benjamin entre sus héroes. Esto contribuyó a hacer conocer su nombre mucho más que a extender la lectura de sus obras.

Hasta 1967 lo poco que se conocía de Benjamin derivaba, tal vez, del ensayo “Caracterización de Walter Benjamin” que le dedicó Adorno

* Extraído de Aricó, J. y Leiras, M. (1990-1991, octubre-enero). Benjamin en español. *La Ciudad Futura*, 25-26, p. 21, Suplemento 9, (Buenos Aires).

(1962, pp. 244-259) en su libro *Prismas* editado por Ariel de Barcelona o del capítulo final titulado “Bajo el signo del cine” de la difundida *Historia social de la literatura y del arte* de Arnold Hauser (1971) editada en Madrid por Guadarrama, en el que recoge las ideas acerca de la función de la reproducción técnica en el arte, que Benjamin expuso en su celebrado ensayo. Fue la influencia de la lectura de Hauser la que condujo a que, en los inicios de los sesenta, la editorial Pasado y Presente intentara el proyecto frustrado de la edición de *La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica*, traducida por Enrique L. Revol.

Por esos años, la revista *Eco*, de Bogotá, publicaba algunas traducciones de sus escritos breves y daba a conocer al público de habla hispana la primera versión del magnífico ensayo biográfico “Walter Benjamin: 1892-1940” que Hannah Arendt (s.d.) le dedicó. Este escrito será luego recogido, junto a obras sobre Brecht, Broch y Rosa Luxemburgo, en un volumen publicado por Anagrama (Arendt, 1971). La compilación del cual estos ensayos fueron tomados, *Hombres en tiempos de oscuridad* (Arendt, 1989), afortunadamente ha sido recientemente editada en forma completa por la editorial Gedisa de Barcelona.

En los sesenta, la difusión amplísima de los textos de György Lukács, cuya gravitación sobre el pensamiento de la izquierda intelectual fue dominante, se constituyó, a su vez, en un fuerte obstáculo cultural para que el pensamiento de Benjamin, no obstante el fuerte impulso que objetivamente le daban las sucesivas ediciones encaradas por Jesús Aguirre en España, pudiera expandirse.

La aparición de los tres tomos de *Iluminaciones: Iluminaciones I: Imaginación y sociedad* (Benjamin: 1971b); *Iluminaciones II: Poesía y capitalismo* (Benjamin: 1972); *Iluminaciones III: Tentativas sobre Brecht* (Benjamin: 1975); a los que se sumaron *Discursos interrumpidos I* (Benjamin: 1973) y *Haschisch* (Benjamin: 1974a) editados por Taurus, incluían trabajos de fundamental importancia como las “Tesis de filosofía de la historia”, “Historia y coleccionismo: Eduard Fuchs” y las discusiones con Brecht, pero presentaban los inconvenientes de una traducción deficiente de Aguirre, la ausencia de un imprescindible aparato crítico para situar esos escritos en el conjunto de las obras de Benjamin y una cuestionable y excesivamente personal interpretación del significado y el valor de su

pensamiento. Tal vez hayan sido estas limitaciones las que contribuyeron a malograr un esfuerzo editorial meritorio. A fines de los años setenta las ediciones de Taurus se vendían en mesas de saldos en algunas librerías mexicanas (lo cual, como se sabe, no podía ocurrir de ningún modo en las librerías argentinas, bajo el clima represivo de la dictadura militar). Señalamos este hecho porque indica el pobre destino que en su momento les cupo a esas primeras ediciones.

Edhasa publica una edición de la selección de trabajos hecha por Murena para Sur, con el título de *Angelus Novus* (Benjamin, 1971a), que designa el proyecto frustrado de una revista para la cual Benjamin redactó un “Anuncio” en 1922, inspirado en el célebre cuadro de Paul Klee que él adquiriera en Múnich en 1921. Un año antes había aparecido en Caracas, editado por Monte Ávila, un volumen que, con el título de *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos* (Benjamin, 1970), incorporaba, entre otras, el ensayo sobre *Las afinidades electivas* de Goethe.

A principios de los ochenta la difusión de Benjamin se revitaliza. La publicación de varios trabajos sobre la escuela de Frankfurt, como *La imaginación dialéctica* de Martin Jay (1974) y *Origen de la dialéctica negativa* de Susan Buck-Morss (1981) entre los más importantes, y de las obras de Adorno (1962), Horkheimer (s.d.) y Habermas (1975), en un clima cultural signado por la desintegración del marxismo positivista, constituye la invitación a revisar el legado benjaminiano y el argumento a partir del cual se hilvana una nueva lectura de sus escritos. Disueltos los obstáculos culturales que limitaban su expansión, junto al Benjamin crítico revolucionario y filósofo de la historia se despliegan las figuras del teólogo, el viajero, el niño, el amante y el coleccionista. Avanzando en el laberinto de una escritura a la vez sobria y enigmática, el lector de habla hispana aprende a perderse en los trabajos desconocidos como el autor en las calles de Berlín.

La publicación de los textos más expresamente autobiográficos desvían el camino de la hermenéutica de la obra benjaminiana al tiempo que sugieren las instrucciones para transitarla. En 1982 aparece en español, publicado por Alfaguara, *Infancia en Berlín hacia 1900* (Benjamin, 1982a). Cinco años después, la misma editorial presenta *Dirección única* (Benjamin, 1987), rara colección de pequeños fragmentos y aforismos,

que desafía, como casi todo el trabajo de Benjamin, la eficacia de las taxonomías y los límites de los géneros y que el autor dedicara, en 1928, a su fervorosamente amada Asja Lacis.

Puede agregarse a este conjunto de obras el magnífico relato de la estancia del berlinés en la capital soviética, *Diario de Moscú* (Benjamin, 1988a) publicado por Taurus. Este trabajo es, acaso, el que de modo más elocuente ilustra la singular amalgama de estética, filosofía y política que distingue la mirada benjaminiana.

Los trabajos de Gershom Scholem son otro de los pilares sobre los que se edifica la interpretación contemporánea de Benjamin. De este autor, Península publicó *Walter Benjamin: historia de una amistad* (Scholem, 1987). Taurus edita la abundante correspondencia (Benjamin y Scholem, 1987) que los dos amigos intercambiaron entre 1933-1940. El puntilloso cuidado con el que Scholem preparó estas ediciones permite acceder a una fuente de vital importancia para reconstituir el itinerario biográfico de Benjamin, no menos sinuoso que su obra.

Curiosamente, a la par que el éxito de sus trabajos se extiende, durante la década del ochenta pocos textos específicamente teóricos se agregan a la serie de traducciones. La editorial mexicana Premia publica *Para una crítica de la violencia* (Benjamin, 1982b), texto a partir del cual puede precisarse el tono particular que lo revolucionario como forma de la política adquiere en la voz del berlinés. Para completar el semblante del Benjamin crítico solo se agregaron dos nuevas traducciones. La primera de ellas, publicada por Península, recoge su tesis doctoral de 1918: *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán* (Benjamin, 1918/1988).

El otro volumen es una compilación de trabajos sobre literatura infantil, los niños y los jóvenes titulado *Escritos* (Benjamin, 1989) en la edición de Nueva Visión. La misma editorial había publicado con el título de *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación* (Benjamin, 1974b) algunos de estos, pequeños ensayos. La nueva edición agrega entre otros textos “Abecedarios de hace cien años” y un estudio introductorio del profesor turinés Giulio Schiavoni.

Algunas de las conferencias radiofónicas que Benjamin (1988b) redactara fueron recogidas por el sello Icaria en un libro aparecido en los ochenta: *Berlín demónico*. Según [una] noticia consignada en el suplemento que el

diario *El País* de España publicara en conmemoración del cincuentenario de la muerte de Benjamin, es de esperar que en el curso de este año pueda accederse a la traducción de uno de sus más importantes trabajos: *El origen del drama barroco alemán* (Benjamin, 1990), El trabajo sobre los pasajes y el cuarto tomo de *Iluminaciones: Burguesía y Revolución* esperan, desde hace varios, años completar el proyecto editorial de Taurus¹.

Aún en ausencia de la posibilidad de acceder al conjunto del corpus benjaminiano (posibilidad que, por otro lado, solo se realizó para el lector alemán después de quince años de acaecida la muerte del autor) podrá el lector del castellano acceder a un numerosos conjuntos de ensayos y exégesis referidos a Benjamin, los cuales, en mayor o menor medida, podrán colaborar en el boceto de un perfil del autor.

A los citados ensayos de Adorno, Arendt y Scholem cabe agregar trabajos no menos célebres y valiosos como “Walter Benjamin: crítica concientizadora o crítica salvadora” de Jürgen Habermas (1975) y “Benjamin, el último intelectual” de Susan Sontag (1986). Todos ellos definen el territorio en el que se desarrolla el debate actual sobre la obra y el pensamiento de Benjamin.

Los trabajos a él referidos escritos originalmente en español no son numerosos. Existe una biografía, preparada por Silvia Pappe (1986), profesora de la Universidad Autónoma Metropolitana de México, editada por el sello de esa casa de estudios bajo el título de *La mesa de trabajo, un campo de batalla*. El trabajo subraya el nomadismo melancólico del pensamiento del berlinés y espera encontrar en momentos singulares de la experiencia biográfica los nudos conceptuales que capturen el misterio de una escritura fugitiva. Otro profesor, español en este caso, J. F. Yvars (1988), dedica tres ensayos de su compilación de escritos *Modos de persuasión* a la figura de Benjamin. Los trabajos de Yvars evocan tanto en su “formulación” como en su “contenido” el duelo entre filosofía y literatura, ética y política que constituye la marca del estilo-Benjamin. Cual si los objetos albergaran en su cuerpo el alma del motor que les ha dado forma, la obra de Benjamin perpetuó

1. Para consultar las ediciones posteriores de estos textos, ver sección Bibliografía [Nota de la presente edición].

y reprodujo el *pathos* coleccionista de su autor. Solamente almas tan febrilmente atrapadas por el misterio de la letra impresa pudieron rescatar del poder de los cancerberos una producción que parecía definitivamente condenada al silencio.

El lector de habla hispana precisa también de la avidez del coleccionista para acceder a traducciones que gustan demorarse y que no siempre son felices. Colección de impresiones para coleccionar en español: he aquí lo que el coleccionista de Benjamin ha encontrado.

Bibliografía²

Adorno, T. (1962). Caracterización de Walter Benjamin. en *Prismas*. Barcelona: Ariel.

Arendt, H. (s.d.). Walter Benjamin: 1892-1940. *Eco*, (Bogotá).

Arendt, H. (1971). *Walter Benjamin, Bertolt Brecht, Hermann Broch, Rosa Luxemburgo*. Barcelona: Anagrama.

Arendt, H. (1989). *Hombres en tiempos de oscuridad*. Barcelona: Gedisa.

Benjamin, W. (1955). *Schriften*. Berlín: Suhrkamp Verlag.

Benjamin, W. (1967). *Ensayos escogidos*. Buenos Aires: Sur. [Ed. H. A. Murena].

Benjamin, W. (1970). *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*. Caracas: Monte Ávila.

Benjamin, W. (1971a). *Angelus Novus*. Barcelona; Buenos Aires: Edhasa.

Benjamin, W. (1971b). *Iluminaciones I: Imaginación y sociedad*. Madrid: Taurus. [Trad. J. Aguirre].

Benjamin, W. (1972). *Iluminaciones II: Poesía y capitalismo*. Madrid: Taurus. [Trad. J. Aguirre].

Benjamin, W. (1973). *Discursos interrumpidos I*. Madrid: Taurus. [Trad. J. Aguirre].

Benjamin, W. (1974a). *Haschisch*. Madrid: Taurus. [Trad. J. Aguirre].

Benjamin, W. (1974b). *Reflexiones sobre niños, juguetes, libros infantiles, jóvenes y educación*. Buenos Aires: Nueva Visión. [Trad. J. J. Thomas].

2. [Elaborada y ampliada para la presente edición].

Benjamin, W. (1975). *Iluminaciones III: Tentativas sobre Brecht*. Madrid: Taurus. [Trad. J. Aguirre].

Benjamin, W. (1982a). *Infancia en Berlín hacia 1900*. Madrid: Alfaguara.

Benjamin, W. (1982b). *Para una crítica de la violencia*. México: Premia.

Benjamin, W. (1987). *Dirección única*. Madrid: Alfaguara.

Benjamin, W. (1988a). *Diario de Moscú*. Buenos Aires; Madrid: Taurus. [Trad. M. Delgado].

Benjamin, W. (1988b). *Berlín demoníaco*. Barcelona: Icaria.

Benjamin, W. (1918/1988). *El concepto de crítica de arte en el Romanticismo alemán*. Barcelona: Península.

Benjamin, W. (1989). *Escritos*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Benjamin, W. (1990). *El origen del drama barroco alemán*. Madrid: Taurus. [Trad. J. Muñoz Millanes].

Benjamin, W. (1991). *Iluminaciones IV: Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid; Buenos Aires; México: Taurus; Aguilar. [Trad. R. Blatt].

Benjamin, W. (1992). *Cuadros de un pensamiento*. Buenos Aires: Imago Mundi.

Benjamin, W. (2005). *Libro de los Pasajes*. Madrid: Akal. [Ed. R. Tiedemann].

Benjamin, W. (2009). *Estética y Política*. Buenos Aires: Las Cuarenta. [Trad. J. Fava y T. Bartoletti].

Benjamin, W. (2011). *Denkbilder. Epifanías en viajes*. Buenos Aires: El cuenco de plata. [Trad. S. Mayer].

Benjamin, W. y Adorno, G. (2011). *Correspondencia 1933-1940*. Buenos Aires: Eterna Cadencia. [Trad. M. Dimópulos].

Benjamin, W. y Scholem, G. (1987). *Correspondencia 1933-1940*. Madrid: Taurus.

Buck-Morss, S. (1981). *Origen de la dialéctica negativa*. México: Siglo XXI.

Buck-Morss, S. (1995). *Dialéctica de la mirada*. Madrid: Visor.

Buck-Morss, S. (2005). *Walter Benjamin, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona. [Trad. M. López Seoane].

Eagleton, T. (2006). El rabino marxista: Walter Benjamin. En *La estética como ideología*. Madrid: Trotta.

Echeverría, B. (Comp.) (2005). *La mirada del ángel. En torno a las Tesis sobre la historia de Walter Benjamin*. México: Era.

Forster, R. (2009). *Benjamin. Una introducción*. Buenos Aires: Quadrata; Ediciones Biblioteca Nacional.

Habermas, J. (1975). Walter Benjamin: crítica concientizadora o crítica salvadora. En *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.

Hauser, A. (1971). Bajo el signo del cine en *Historia social de la literatura y del arte*, 3 Tomos. Madrid: Guadarrama, Edición popular. [Trad. A. Tovar y F. P. Varas Reyes].

Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica*. Madrid: Taurus. [Trad. J. C. Curutchet].

Pappe, S. (1986). *La mesa de trabajo, un campo de batalla*. México: UAM.

Sarlo, B. (2011). *Siete ensayos sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Scholem, G. (1987). *Walter Benjamin: historia de una amistad*. Barcelona: Península.

Sontag, S. (1986, agosto). Benjamin, el último intelectual. *Vuelta*, 1, (Buenos Aires).

Sontag, S. (1987). *Bajo el signo de Saturno*. Barcelona: Edhasa.

Steiner, G. (2003). El abandono de la palabra en *Lenguaje y silencio*. En *Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*. Barcelona: Gedisa.

Traverso, E. (2000). La mirada del *Angelus Novus*: Walter Benjamin. En *La historia desgarrada*. Barcelona: Herder.

Vedda, M. (Comp.) (2008). *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*. Buenos Aires: Herramienta.

Yvars, J. F. (1988). *Modos de persuasión*. Barcelona: Península.

La búsqueda de una tercera vía*

Continuamos publicando algunas de las intervenciones hechas en el coloquio sobre “Alternativas políticas para la crisis argentina realizado en Buenos Aires por el Club de Cultura Socialista y el Institut Socialiste d’Études et de Recherches de Francia los días 22 y 23 de junio de 1990. La exposición de nuestro codirector corresponde al debate sobre “Crisis del Estado y de la sociedad en América Latina, los países del Este y Europa” que contó con la participación de Renée Fregosi, directora del ISER, Claudio Ingerflom, Torcuato Di Tella y Beatriz Sarlo. Proseguimos así el intercambio de ideas sobre las posibilidades y límites de la centroizquierda en Argentina que iniciamos en *La Ciudad Futura* (Buenos Aires) N° 22 [con textos de Emilio de Ípola, Carlos Auyero, Carlos Raimundi y Héctor A. Bravo]; el N° 23-24 [con un ensayo de Isidoro Cheresky] y continuaremos el número próximo con la ponencia de Juan Carlos Portantiero.

Es una convicción generalizada que la crisis de los países del Este tiene, y ha de tener cada vez más en el futuro, consecuencias profundas sobre la cultura política, los debates políticos y las propuestas de los sectores avanzados de las sociedades latinoamericanas. Una comparación

* Extraído de Aricó, J. (1990-1991, octubre-enero). La búsqueda de una tercera vía. *La Ciudad Futura*, 25-26, (Buenos Aires).

Nota: Presentado en el coloquio sobre *Alternativas políticas para la crisis argentina*, organizado por el Institut Socialiste d’Études et de Recherches, de París y el Club de Cultura Socialista en Buenos Aires los días 22 y 23 de junio de 1990.

sobre las formas en que se presenta la crisis del Estado y de la sociedad en ambas regiones tiene una relevancia propia porque obliga al pensamiento democrático y socialista a colocarse en los nuevos escenarios históricos –y geográficos– surgidos de una situación inédita desde la Revolución de Octubre en adelante. La caída del muro de Berlín ha representado simbólicamente el fin de una guerra civil que dividió al mundo en bloques enfrentados y prisioneros de una escalada armamentista cuyas consecuencias seguimos sufriendo.

Caducidad de una herencia

El colapso de los Estados de Este y la liquidación de la herencia de 1917 fue tan súbita e inesperada que ha sumido a la izquierda y al movimiento democrático latinoamericano –que tuvo siempre una actitud de inocultable simpatía por la experiencia soviética– en un desconcierto profundo. Ocurre como si todo debiera pensarse de nuevo, como si formas históricas de pensar los procesos de transformación hubieran caducado pero las nuevas formas aun no pudieran ser imaginadas. El pensamiento de izquierda repeta frente a una realidad que se reconstituye sobre bases insolidarias y no acierta a plantearse la verdadera pregunta. Si la herencia de Octubre está en liquidación ¿Qué queda o quedará de ella? ¿Qué ha dejado como experiencia histórica? ¿Cómo habrán de conformarse esas sociedades y esos Estados más allá de la espuma que arrastra una ola tan impetuosa, tan vertiginosa, que permite caracterizarla como una verdadera revolución política? A su vez, ¿quién y cómo recogerá los valores de solidaridad, fraternidad y justicia social que la disipación del comunismo deja vacantes?

Una parte de la izquierda latinoamericana, de matriz populista, socialista o trotskista, ha adoptado posturas que van desde saludar lo que insisten en ver como la “recuperación” por los obreros de una revolución que la burocracia les confiscó, hasta quienes se encogen de hombros afirmando que ellos siempre lo habían predicho. Tantos unos como otros se niegan a aceptar que buena parte de lo que han venido sosteniendo hasta ahora se ha derrumbado junto con las piedras del muro de Berlín.

El agotamiento del comunismo como teoría y como práctica tiene implicaciones directas y profundas sobre el pensamiento de la izquierda latinoamericana. No únicamente sobre las formaciones marxistas-leninistas, sino también sobre aquellas otras que no se reconocen en esas constelaciones ideológicas, pero que sin embargo abrevaron en las ideas que la expansión continental de la experiencia bolchevique puso en circulación desde 1917. Y las tiene por la razón elemental de que esta crisis erosiona hasta desintegrar una visión de la sociedad y del Estado, de sus modalidades de cambio y de los sujetos sociales con capacidad para llevarlos a cabo, coincidente, por no decir idéntica, de la que puso en circulación el comunismo a través de la Tercera Internacional.

La característica aún inmodificada de esta izquierda es que se concibe a sí misma como revolucionaria y al proceso revolucionario como un acto, un punto de arranque de una reconstitución global de la sociedad *desde el Estado*. Si el socialismo de la primera preguerra era profundamente societalista y desconfiaba del otorgamiento al Estado de funciones que quería rescatar para la sociedad, la que nace en América Latina como fruto de la división del movimiento obrero mundial es esencialmente *estadólatra*. Piensa que a partir del control del aparato de Estado es posible dinamizar las dos grandes propuestas cuya realización definen la esencia de un proceso revolucionario. *En primer lugar*, una visión alternativa de la democracia a partir de la cual se rechaza a la llamada democracia liberal como meramente formal y se defiende una democracia que se quiere sustancial, pero que no requiere del consenso para sustentarse. No porque se desconozca teóricamente su necesidad, sino porque se lo descuenta a través de mecanismos plebiscitarios. La “plaza”, no el sufragio, es la institución que define la sustancialidad de la democracia. La legitimidad de esta emana únicamente de sus propósitos y no de una efectiva y verificable soberanía popular o ciudadana. *En segundo lugar*, una revolución solo podía ser cabalmente tal si emprendía con firmeza un camino de crecimiento económico fundado en la apropiación por el Estado de las riquezas fundamentales de cada país y aún de los medios de producción. En la capacidad planificadora del Estado residía la posibilidad de superar de tal modo una irracionalidad que era consustancial de las economías

capitalistas. La verdad de estas certezas se fundaba en la posibilidad de lograr en un tiempo perfectamente definible cambios sustanciales de la sociedad y un crecimiento económico muy superior al promedio de las economías capitalistas. En la competencia mundial de los “dos sistemas”, el triunfo del comunismo dependía solamente del tiempo. Y su triunfo, de carácter histórico-mundial, facilitaba a su vez el despegue de las economías no capitalistas en los países dependientes.

Como es obvio, la crisis de los países del Este destruyó todas estas certezas que, hoy lo sabemos, fueron construidas sobre las ilusiones, pero también sobre la mentira, el ocultamiento de los datos, la deformación de los hechos. La aceptación incondicionada de la democracia representativa en cuanto método y sistema, la universalización del principio democrático, al mismo tiempo que el rechazo del estatalismo económico, van juntos como componentes que unifican las distintas experiencias por encima de las insoslayables diversidades nacionales. Y aunque sea prematuro definir claramente los perfiles productivos y societales que esos países tendrán en el futuro, nadie en su sano juicio puede imaginar un retorno a situaciones anteriores. Una transformación tan profunda como la que está ocurriendo en los países del “socialismo real” quita sustento teórico y político a una izquierda latinoamericana que, no importa su matriz populista o socialista marxista, hizo y aún sigue haciendo de esas dos ideas centrales el núcleo irreductible de sus propuestas programáticas.

Tradición y modernidad en la encrucijada

La comparación entre ambas regiones, entre esos dos extremos de Occidente que son Europa Oriental y América Latina, es no solo posible sino también útil porque ilustra acerca de problemáticas irresueltas de la modernidad. En ambas regiones hay una grave crisis del Estado y de la sociedad y ambas se enfrentan a la compleja tarea de emprender reformas aptas para asegurar, en el marco de democracias estables, un crecimiento económico a la altura de las demandas crecientes de sus sociedades. Además, los referentes políticos y culturales con los que hasta hoy se había encarado esta doble tarea se han desintegrado y no existe

ni en el pensamiento ni en la acción de la izquierda una alternativa clara y convincente respecto de las propuestas neoconservadoras. Crisis de la realidad y crisis de la teoría, en resumen.

Por su condición periférica, por ser confines de un Occidente en vertiginoso proceso de cambio, el centro del debate político e ideológico en ambas regiones ha girado históricamente en torno a la relación posible de establecer entre una modernidad que aparece como inevitable y una tradición que debe ser transformada, pero en modo alguno abandonada.

Si volvemos la mirada hacia el pasado y recorremos la experiencia de ambas áreas del mundo, podemos reconocer que los grandes conflictos históricos que la pautaron fueron, en realidad, expresiones distintas y variadas de este gran tema. Más aún, se puede afirmar sin temor a ser contradicho, que el tema de la relación entre modernidad y tradición estuvo siempre en el centro del pensamiento social latinoamericano al igual que en el ruso. Este es el motivo por el que resulta posible encontrar con facilidad aproximaciones, similitudes y hasta coincidencias sorprendentes, en las tradiciones del pensamiento social de ambas áreas. Por esa razón, para dar un ejemplo, los voceros de la Internacional Comunista cuestionaron las ideas de Mariátegui acerca de la funcionalidad de la comunidad indígena peruana para un proyecto socialista tildándolo de “populista”, o sea, utilizando una expresión correspondiente a un movimiento social del que Mariátegui conocía muy poco o nada y con el que no tuvo relación alguna.

Es interesante comprobar hasta qué punto igualdad o similitud de situaciones provoca igualdad o similitud de respuestas teóricas y, para el caso, sigue siendo una lectura provechosa y saludable el tan citado libro de Alexander Gerschenkron (1968) sobre el atraso económico en su perspectiva histórica. En definitiva, lo que mancomuna ambas regiones de la periferia de Occidente es la *ambigüedad* de sus respuestas frente al problema de la modernización capitalista y al tema de la modernidad en general. Por razones diversas anidaron en ambos mundos fuertes resistencias a una modernización de signo crudamente capitalista, a un individualismo salvaje, sin límites ni fronteras.

El ingreso de América Latina en la corriente de universalización de la democracia en los años ochenta, este hecho singular que precedió en una década lo que hoy ocurre en los países del Este, ¿debería ser vista

como una clara señal de que los países de la región están preparados para atravesar, en la década que se inicia, los “umbrales” de la modernidad? Entre mantener una situación que los ha conducido a una crisis sin precedentes, y acoplarse al modelo de desarrollo que le propone Occidente con los penosos costos sociales que este supone, ¿están en condiciones de escoger un camino autónomo?

Planteadas las preguntas en estos términos, las respuestas no pueden hoy ser positivas. No hay demasiados indicadores que permitan afirmar que esta preparación existe, o abrigar esperanzas de que un futuro próximo se la logre. Por lo que observamos, si se hace simplemente mención de algunos hechos, lo que se está produciendo en América Latina es un profundo cambio de tendencia en un sentido negativo. Si a partir de la condición de países periféricos que en la primera y en la segunda posguerra encararon procesos de industrialización, los países de la región fueron considerados como sociedades “en desarrollo” o “en vías de desarrollo”, hoy es evidente para todos que es una región de países estancados o en regresión. De fuertemente importadora de capitales América Latina se ha convertido paradójicamente en exportadora de capitales no obstante la crisis profunda por la que atraviesan sus gentes. Como tantas veces se ha dicho, entre nosotros está operando un plan Marshall “al revés”. El bloqueo de las perspectivas de crecimiento, el estancamiento económico, la desintegración del tejido social y cultural, los fenómenos de generalización de la delincuencia y del narcotráfico (hasta el punto de permitirse algunos la formulación macabra de una “civilización de la cocaína”), la pérdida de fe en el futuro, la crisis de los Estados nacionales, la sensación generalizada de que nuestros países no tienen lugar en un mundo en recomposición, todos estos hechos negativos tiñen la vida nacional y el estado de ánimo de sus pueblos.

Los límites de la democratización

Una caracterización como la que acabo de esbozar, no por sucinta menos exacta, pareciera ser incompatible con el avance de los procesos de democratización alcanzados en los ochenta. Como una demostración

más de la media verdad de aquel postulado que establece una relación causal y necesaria entre los procesos de democratización y los procesos de crecimiento económico, América Latina vuelve a presentar una nueva paradoja al mundo, un nuevo desafío a las verdades acuñadas, encarando la democratización de sus regímenes políticos en momentos de profunda regresión económica de la región y de metamorfosis del mercado mundial. Una situación semejante plantea más preguntas que las que está en condiciones de responder. Porque resulta improbable una consolidación de estos procesos sin una cierta capacidad de resolución o, por lo menos, de neutralización o atenuación de demandas legítimas de la sociedad. Salvo que en favor del sostén a todo costo de las instituciones representativas se acepte de hecho el camino de la separación cada vez más pronunciada entre sistema político y sociedad civil, como hoy ocurre en todos los países de la región. Pero en tal caso, si se mantiene y agrava esta situación, ¿hasta qué punto la brecha entre participantes y no participantes de estructuras de poder cada vez más cerradas sobre sí mismas no ha de volverse necesariamente catastrófica y disruptiva? ¿Sobre qué razonamiento de teoría política puede basarse quien está dispuesto a defender la peregrina idea de una prolongación *ad aeternum* de esta paradoja? Si no es posible concebir procesos de democratización cada vez más avanzados con situaciones cada vez más graves de regresión económica y social, la pregunta es a costa de qué, de cuántos y de quiénes un proceso de este tipo puede ser sostenido.

Las consideraciones que acabo de hacer no tienen, como es obvio, ningún propósito de cuestionar la opción por la democracia política como sistema y como método. Sino simplemente de obligar a reparar en el hecho siguiente. El reconocimiento de la existencia de un movimiento mundial hacia la universalización del principio democrático como única modalidad de régimen político aceptable por la sociedad, no puede llevar a soslayar o a desconocer la eventualidad de las involuciones. Así como una modernidad plena pareciera no estar asegurada para ninguno de los países de América Latina, tampoco la democracia es la única posibilidad o eventualidad en esta época de crisis de toda una historia.

Del mismo modo que el estancamiento económico empuja a partes de las sociedades americanas hacia la disgregación social y la desintegración

política, las posibilidades de regresión hacia el autoritarismo están siempre abiertas. Ningún discurso democrático puede sostenerse sobre la base de la confianza ilimitada en la marcha del mundo hacia adelante o hacia el progreso. Si se entierra la filosofía de la historia es preciso hacerlo en todos los sentidos, y “en todos los sentidos” conlleva la admisión de que siempre es posible la emergencia de fuerzas que pretendan implementar caminos no democráticos para sortear la crisis. La experiencia de la dictadura de Pinochet es ilustrativa al respecto y la eventualidad de experiencias semejantes nunca puede ser descartada. Lo que sí podemos afirmar, y ya es mucho, es que la democracia es el único camino que puede permitir a nuestros países latinoamericanos alcanzar la modernidad y con ella un sentido aceptable de su futuro. Es posible imaginar que con gobiernos de poderes excepcionales puedan superarse las más penosas situaciones de hambre y de miseria. Pero ninguna otra forma de resolución de los problemas económicos podrá estar en condiciones de colmar el hambre infinita de justicia y de libertad que tienen los pueblos latinoamericanos. Ni atajos ni hombres providenciales pueden sustituir una empresa que requiere de más política responsable y de más compromiso ciudadano y popular para poder ser llevada a cabo con efectividad real.

Relaciones entre democracia y modernidad

Pienso que es preciso arrancar de este reconocimiento porque solo así la constitución de una democracia política, es decir, la creación de un conjunto de instituciones y de prácticas a través de las cuales pueden llegarse a sostener decisiones legítimas, compartidas por una comunidad determinada, solo de este modo, repito, puede ser concebida como un camino que conduce a la reconstrucción del Estado, pero también, y en primer lugar, a la construcción de las propias sociedades nacionales.

Según esta perspectiva el problema de las relaciones entre democracia y modernidad o, dicho de otro modo, entre la consolidación de la democracia y la integración de América Latina en el mundo moderno adquiere un carácter decisivo. Y en torno de estas relaciones debe girar

el debate, o más bien la investigación y la búsqueda, de todas aquellas fuerzas que piensan que es posible encontrar caminos propios para resolver la grave crisis por la que atraviesan nuestras sociedades.

Pero integración tiene una significación no unívoca, quiere decir muchas cosas a la vez y dejar unas de lado en favor de otras conlleva a mutilar el concepto porque en definitiva ninguna de sus acepciones tiene por qué ser contradictoria con las demás, cuando se habla de integración de América Latina en el mundo no se habla solamente de una integración internacional de América Latina en la corriente dinámica del mundo moderno. Tampoco se habla exclusivamente de una integración regional tendiente a superar las divisiones nacionales y a permitir las mejores condiciones para una cooperación en escala más amplia de los países latinoamericanos. Se habla también, y es esta la acepción sobre la que debería ponerse el acento puesto que siempre es dejado de lado, de integración social, o sea, de la superación de la división entre quienes están integrados y reciben sus beneficios, y quienes no lo están y sufren las consecuencias.

Necesidad de una perspectiva continental

La América Latina que debe quedar atrás, la que hoy debe ser superada, es ese inmenso *hinterland* dividido, compartimentado en Estados nacionales incapaces de encarar profundos caminos de reformas; Estados cada vez más obsoletos y agotados frente a las dificultades que plantea cualquier alternativa de cambio en un sentido integrador. Si algo nos enseña el proceso de unificación europea es la imposibilidad de imaginar proyectos de reformas en un estrecho marco nacional. El tipo de estructuración de las economías mundiales, y de integración de las economías nacionales a las economías mundiales, plantea los límites insuperables que tiene todo proyecto de reformas sustanciales encarado dentro de esos marcos nacionales. Las posibilidades de las grandes reformas sociales en Europa dependen del proceso mismo de unificación y de las fuerzas políticas y sociales que lo dirigen. Por esta razón la idea de la reunificación de la casa europea es para los socialistas europeos

consustancial a sus propósitos de ofrecer una plataforma continental a los programas de reformas. Sin esa reunificación no hay posibilidad alguna de implementar cambios significativos.

Si después de un largo y conflictivo camino el socialismo europeo ha llegado a esta conclusión y se abre para él una etapa de renovación teórica y programática que lo habilite para afrontar los nuevos desafíos que genera la unificación europea, ¿por qué los socialistas latinoamericanos deberían privarse de explorar caminos similares? Y más en general, ¿cuáles son los obstáculos insuperables que impiden a los pueblos latinoamericanos la búsqueda de una integración que todos consideran necesaria? La unidad europea puede ser un hecho porque existió una firme voluntad que animó a las élites políticas e intelectuales. Es el resultado de la fe en el futuro y de la confianza en la voluntad. ¿Existe esa fe y esa confianza en nuestras élites? Y sin ambas cosas, ¿cómo puede imaginarse la más mínima salida de la crisis?

Frente al desafío que le lanza una relación contradictoria e improductiva entre modernidad y tradición, una América Latina dualizada y excluyente, marginalizada con relación a sí misma y con relación al mundo moderno, aceptaría quedarse con la tradición, defendiendo una causa perdida y descargando sobre los demás culpas que son también propias. ¿Pero es posible pensar que los procesos de democratización no han dejado saldo alguno en términos de un nuevo reconocimiento de la realidad? ¿No están apareciendo en la cultura y en la política fuerzas que todavía son débiles pero que pueden fortalecerse en el futuro a condición de que sepamos descubrirlas? En la crisis de la confianza ilimitada en la revolución se encierra el germen de un conocimiento más acabado de los obstáculos que se oponen a cualquier política de cambio. En este sentido hay un reverso de la medalla y únicamente aquellos que se proponen cambiar las cosas pueden y deben explorarlo con mayor cuidado y tesón que en el pasado. Las crisis aplastan o liberan. Hoy sabemos lo que ha quedado clausurado en América Latina; insistir en las visiones populistas, nacionales-populares o socialistas estatistas es una manera de quedar anclado en el pasado. Rechazar las alternativas conservadoras que se postulan como sustitutas obliga a pensar de otro modo a la sociedad, al Estado y a la política. Y para poder pensar de otro modo es

necesario volver a recorrer con una mirada distinta el intrincado problema de la relación entre modernidad y tradición que mencionamos al comienzo de esta exposición.

Tomar conciencia de las potencialidades

Algunas personas tienden a pensar que si uno indaga en la historia de nuestros países es posible sostener que Iberoamérica está mejor equipada que el mundo angloamericano para sostener construcciones alternativas de la realidad social. Esta es la postura que defiende Richard M. Morse (1982) en una pequeña obra, pero cargada de sugestivas observaciones, que valdría la pena que los intelectuales y políticos latinoamericanos frecuentaran. Me refiero a *El espejo de Próspero* editado en español hace unos años¹. Si esta hipótesis tiene algo de verdad, si es cierto que para nuestros países está abierta la posibilidad de construcciones alternativas de la realidad social, para el pensamiento crítico latinoamericano no puede haber otra tarea que la de imaginar, ampliar, dilatar la visión que se puede alcanzar de tales posibilidades. También a él se le plantea el desafío de abroquelarse en el pasado o someterse el presente, como formas más o menos encubiertas de aceptar el *statu quo*, o abrirse a esas posibilidades inéditas que la crisis hace aflorar. Se me podrá decir que la frase de Morse es apenas una profesión de fe, ¿pero qué otra cosa que profesiones de fe fueron por muchos años las apelaciones de los Altiero Spinelli y seguidores, para citar un ejemplo, que con voluntad, inteligencia y clarividencia contribuyeron a que la unidad europea fuera un proyecto verosímil?²

1. Véase el apartado "Pajas al viento" en Morse (1982, pp. 184-220).

2. Altiero Spinelli, militante de la izquierda italiana, fue el dirigente más relevante del Movimiento Federalista Europeo creado en la inmediata posguerra. Su línea política general defendía la idea de que una verdadera unidad europea no podía ser realizada simplemente sobre la base de las iniciativas de los gobiernos nacionales e independientemente de un impulso popular eficaz hacia tal objetivo. Autor entre muchos otros trabajos de una obra cuyo título es, por sí mismo, todo un lema que los latinoamericanos deberíamos retomar: *L'Europa non cade dal cielo* (Spinelli, 1960).

Si me permite una cita más, y esta vez de un sociólogo que conoce como pocos a América Latina y no es afecto a soñar con los ojos abiertos, me refiero a Alain Touraine, y a su reciente libro *La palabra y la sangre*³, podrán observar ustedes la coincidencia de sus conclusiones con las de Morse.

La América Latina, como los países industrializados desde hora temprana, [...] necesita por encima de todo pensar de nuevo en términos de desarrollo, aumentar su capacidad de actuar, *tomar conciencia de sus posibilidades más aún que de sus dificultades*, luchar por la inversión productiva y contra las desigualdades sociales. Si consigue transformar su modo de desarrollo mostrará al mundo que es posible salir del dilema en que hoy parece ese mundo estar encerrado: ¿hay que escoger la civilización de los países ricos, que consumen y derrochan locamente, cuyo poder crea desigualdades crecientes en el plano mundial y que hacen pesar sobre el planeta la amenaza de conflictos devastadores, o hay que encerrarse en la defensa de la identidad cultural de los países pobres, que conduce a dictaduras nacionalistas o teocráticas, cuando no lleva a la descomposición de naciones débilmente integradas? Tanto en sus debilidades como en sus fuerzas, América Latina siempre ha buscado una tercera vía, la que combina crecimiento económico y participación social. En el transcurso del último siglo, lo ha conseguido parcialmente, pero dejando subsistir inmensas zonas de exclusión y aceptando una dependencia demasiado grande respecto a inversiones extranjeras. La crisis ha destrozado este edificio más brillante que sólido. Pero ¿no hay que continuar negando la opción devastadora entre el crecimiento económico y la participación social? Entre el orgullo occidental, convencido de ser depositario del único modelo de modernización, y el culturalismo del ex Tercer Mundo encerrado en la búsqueda de una especificidad nacional más ideológica que real, América Latina ha intentado construir un modelo de desarrollo que combina el universalismo de la razón con la especificidad de las culturas (Touraine, 1989, pp. 452-453).

3. ¿Por qué traducir de modo tan neutralizante la contraposición entre la “palabra” y la “sangre” que resume el título original en francés: *La parole et le sang. Politique et société en Amérique Latine*?

Defender la posibilidad de una “tercera vía”

Tal cual lo expresa Touraine (1989), el dilema que tienen hoy por delante el pensamiento social avanzado de América Latina y las fuerzas políticas animadas de una voluntad de cambio es compatibilizar dos principios que el pensamiento de derecha plantea como excluyentes. Saber combinar los procesos de crecimiento económico con la elevación de la participación social, supone abrirse a nuevos caminos, aceptar una “tercera vía” que se corresponde con toda una historia donde los principios de soberanía popular, de comunidad y de persona eran considerados valores a los que no se debía renunciar. El reto de imbricar estos valores con aquellos que privilegia la modernidad debe ser asumido por un pensamiento social avanzado que aún no acierta a escapar del desconcierto en que lo ha sumido la desintegración de sus hipótesis fundamentales. El pensamiento debe volverse sobre sí mismo para desandar un camino y recomponer en abierta confrontación con los hechos su instrumental teórico y político. Solo así estará en condiciones de asumir como propia la incitación de Touraine (1989): “tomar conciencia de las posibilidades de América Latina más aún que de sus dificultades”. Porque pensar de este modo el problema significa comprender que es en nosotros, latinoamericanos, donde están nuestros males, pero también la posibilidad de librarnos de ellos.

Bibliografía

Gerschenkron, A. (1968). *El atraso económico en su perspectiva histórica*. Barcelona: Ariel.

Morse, R. M. (1982). *El espejo de Próspero. Un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*. México: Siglo XXI.

Spinelli, A. (1960). *L'Europa non cade dal cielo*. Bolonia: Il Mulino.

Touraine, A. (1989). *América Latina. Política y sociedad*. Madrid: Espasa Calpe..

Repensándolo todo (tal vez siempre haya sido así)*

Homenaje a José Aricó

El 22 de agosto pasado se cumplió un año de la muerte de José Aricó. Sus amigos, en Buenos Aires, Córdoba y Rosario, organizaron diversos actos en su recuerdo. El acto más importante tuvo lugar en la Biblioteca Obrera Juan B. Justo, convocado por el Club de Cultura Socialista, institución de la que Aricó fuera uno de sus fundadores. Hablaron allí Héctor Schmucler y Emilio de Ípola y se proyectó un video realizado por Rafael Filippelli con ideas y entrevistas de Carlos Altamirano. La Ciudad Futura recuerda en este número a su director-fundador publicando los textos de Schmucler y De Ípola y un trabajo inédito del querido Pancho en el que reaparecen los temas a los que consagró su vida: el socialismo, América Latina, la necesidad de repensar el futuro de la humanidad.

Históricamente, la izquierda (el movimiento obrero y socialista de los últimos cien años) ha asumido siempre la existencia de un objetivo, un programa, una fuerza organizada capaz de llevar adelante ese programa; y una teoría que explicaba la lógica de ese sistema. El programa

* Extraído de Aricó, J. (1990-1991, octubre-enero). Repensándolo todo (tal vez siempre haya sido así). *La Ciudad Futura*, 25-26, (Buenos Aires).

podía ser improvisado, de objetivos irreales, y la fuerza organizada nada relevante; sin embargo fue de ese modo como la izquierda pensó el cambio, o al menos fue así como legitimó sus actividades.

Actualmente todas estas cuestiones están siendo repensadas. Ya no podemos pensar en términos de un modelo ideal con ciertas características definitivas por la experiencia de los países socialistas existentes. Aunque muchos criticaron tales experiencias, ellas constituyeron la base a partir de la cual todos partieron para pensar el socialismo. Tampoco podemos hoy seguir hablando de alguna fuerza política que represente la lucha por el socialismo. Esta lucha no puede ser resumida en un partido; ella toma lugar en muy distintos niveles dentro de la sociedad. Y si ya ninguna clase tiene el destino histórico de cambiar la sociedad, y si los elementos que cuestionan o niegan el sistema se encuentran dispersos en una multitud de lugares, entonces tenemos que repensarlo todo. Y la izquierda no está preparada para esto.

Previamente, con la existencia de la Primera Internacional, la Segunda Internacional, la Tercera Internacional y la Cuarta Internacional, la izquierda podía concebirse a sí misma como parte de un movimiento mundial. Pero hoy no existe centro ni forma alguna de integrar las luchas dispersas. Tal vez el mundo siempre haya sido así, y nosotros en la izquierda pensamos que era diferente. Tal vez la izquierda haya sido siempre como la describo, y no lo que ella siempre creyó ser.

Ya no podemos seguir pensando a la revolución como dirigida hacia cierto fin ideal. Una reforma profunda puede significar cambios revolucionarios pero no podemos pensar a la revolución como un acto que cambia la sociedad. Más bien tenemos que pensarla como un proceso que cambia la mentalidad de la gente. El socialismo aparece así como una fuerza contracultural, una fuerza destinada a cambiar la cultura, más que a buscar fines particulares. Por supuesto que existen grupos que se llaman a sí mismos socialistas y persiguen fines particulares, pero el socialismo no puede ser solamente eso.

La confusión principal surge cuando el socialismo toma el gobierno y se ve obligado a asumir la responsabilidad de un mundo complejo, dejando atrás la simplicidad de sus sueños. Si la experiencia nos dice algo, es que el socialismo pareciera no haber sido apto para

llevar adelante responsabilidades de gobierno. Se han repetido las mismas viejas cosas, los mismos discursos, las mismas fórmulas, las mismas palabras.

La derecha no tiene los mismos problemas porque ella corre con el sistema. La izquierda, en cambio, corre contra la corriente. No es que los socialistas deben evitar tomar el poder, sino que una vez alcanzado el mismo se ven obligados a gobernar conforme a las reglas del capitalismo. Pueden modificar el modo en que la ganancia o el crecimiento son evaluados, pero como un gobierno nacional no puede modificar radicalmente el sistema, porque la economía internacional no se lo permite. Las reformas nacionales solo van a poder llevarse adelante si un movimiento de alcance mundial las respalda. Si el movimiento obrero operase a nivel mundial, por ejemplo, podría llegar a resolver el problema del desempleo estructural. En el siglo pasado, los trabajadores pudieron cambiar la jornada de trabajo de doce a ocho horas ¿por qué no proponer cambiarla a cuatro horas? ¿Quién dijo que hay un límite? El límite solo está en nuestras cabezas. Si los socialistas van a cambiar las reglas del capitalismo, no pueden quedarse en meros cambios a nivel de políticas de gobierno. La izquierda tiene que transformar la cultura política. En caso contrario se convertirá en el mero administrador de un orden que no puede cambiar y que, finalmente, habrá de aceptar.

Si los socialistas quieren seguir siendo socialistas en el mundo de hoy, tienen que tomar a su cargo el crucial problema de las relaciones Norte-Sur. Tal vez la gente podría ponderar el viejo debate de Marx y Engels sobre la cuestión de Irlanda. En cierto momento Marx creyó que la independencia de Irlanda dependía de los trabajadores de Inglaterra. Si los trabajadores ingleses luchaban por la libertad de Irlanda, entonces Irlanda podría ser libre. Luego comenzó a pensar que los trabajadores ingleses eran parte de un sistema de dominación que tenía sujeto a Irlanda, y que la salvación de los trabajadores ingleses dependía de la lucha de Irlanda por su independencia. Tal vez podamos repensar estas ideas, aplicándolas a una lucha por la redistribución de la riqueza entre el Norte y el Sur. Tal vez el socialismo, de aquí en adelante, debiera concentrarse en reformar a los países industrializados más que en resolver los problemas de las naciones pobres.

Una de las grandes cuestiones de los socialistas de hoy es el concepto de imperialismo. Muchos se mantienen firmes con las viejas categorías, diciendo que nada ha cambiado. Otros proclaman que la noción de imperialismo pertenece a una época pasada y que ya no sirve para describir al mundo. Tal vez están en lo cierto. Pero el viejo concepto de imperialismo procuró describir un fenómeno que todavía no ha desaparecido: la existencia de diferencias en las tasas de crecimiento entre ciertas partes del mundo, dependencia de algunas regiones respecto de otras y mecanismos económicos que, a través de la reproducción del capital, exacerbaban esas diferencias.

Si no encontramos algún concepto para explicar esas diferencias reales, nos queremos con el viejo argumento de que el capitalismo es un sistema verdaderamente libre, en donde todo es posible, y los pobres deben culparse por su pobreza. El hecho es que vivimos en un mundo que crece cada vez más desigualmente en términos de poder real.

Las sociedades están atravesando épocas de grandes cambios. Es como si la definición de clase fuera flexible otra vez, como si estuviéramos en el proceso de fundar nuevos grupos económicos y sociales. Entre otras cosas, estamos en el medio de una revolución industrial diferente de todas las anteriores. La computación puede transformar por completo el sistema productivo. Tal vez nos estamos acercando a la época, imaginada por Marx en los *Grundrisse* (1978), donde el poder de la ciencia y la tecnología son tan grandes que la fuerza de trabajo resulta una vía miserable para mensurarla. Marx decía que cuando la sociedad llegase a ese punto la teoría del valor ya no podría cumplir su función.

En todo caso la transformación del sistema productivo requerirá repensar y rehacer las instituciones de la sociedad. El socialismo puede ser la fuerza ideológica, social, política o cultural que tome a su cargo esta tarea. Pero el socialismo de hoy se encuentra a la defensiva. Defiende el *statu quo* y lleva a cabo las viejas batallas contra el desempleo y por mejores salarios. Se ha retirado de su capacidad de moldear una nueva sociedad, dejando esta tarea en manos de físicos, químicos y biólogos que proceden a cambiar el mundo sin valores éticos para definir ese mundo en el que trabajan. Si los socialistas no tomamos cuenta de este desafío, deberemos entonces elegir entre alternativas definidas por otros.

Hemos entrado en un período de lucha cultural. Y otra vez son los reaccionarios quienes reconocen esto y actúan primero. La derecha ha redescubierto a Gramsci, en particular su creencia en la primacía de la lucha cultural –la lucha para remodelar el sentido que la sociedad tiene acerca de lo que es correcto y natural. Hoy la derecha reconoce que la sociedad debe cambiar desde sus bases para alcanzar su visión. La derecha se basa en una historia inventada, en un pasado idílico y falso. Como los soviéticos, ellos ven a la historia como un instrumento político y no tienen reparos en recurrir a la mentira. Pero lo fascinante es ver cómo se han introducido en la arena de la lucha que será fundamental en los años por venir: la arena de la cultura, los valores, y la legitimidad de un orden político y social.

Uno de los signos de la debilidad de la izquierda en Latinoamérica es el hecho de que aún evita discutir la experiencia del bloque soviético. En verdad, históricamente ha evitado este punto. La izquierda lo ha criticado y elogiado, pero nunca se ha puesto a discutirlo o evaluarlo realmente. Todavía no se anima a hablar con independencia de Cuba, porque cree que toda crítica resultará en beneficio del imperialismo.

La crisis del Este ha abierto una oportunidad histórica. Ahora, el muro que contenía el debate de izquierda –la existencia del campo socialista– ha desaparecido. Los grandes temas, finalmente, están saliendo a la superficie: el gobierno del mundo, un nuevo diseño del mundo, nuevos tipos de organizaciones internacionales, la superación de la opresión Norte-Sur, los límites del capitalismo nacional, un nuevo tipo de Estado. Los grandes temas están frente a nosotros y en el intento de contestarlos podemos construir una nueva izquierda.

La unidad latinoamericana

La completa experiencia de la izquierda latinoamericana creció alejada del modelo de Estado-nación antimperialista establecido en los años veinte. La izquierda trabajó a través de todos los límites y posibilidades de dicho modelo. Se pensó que la autonomía nacional podía ser alcanzada a través de alianzas de clases con una burguesía nacionalista. El

proletariado no fue lo que ellos pensaron que era, y lo mismo ocurrió con la burguesía y los campesinos. Pero esa lucha le permitió a la izquierda convertirse en una fuerza política y diseñar categorías fundamentales para el pensamiento de izquierda. Aún más: estas luchas le permitieron a la izquierda insertarse en la corriente principal de los procesos políticos latinoamericanos.

Hoy, aquel modelo está en bancarrota. Pero detrás de la vieja idea de los estados antimperialistas había otra idea, tal vez más vieja y más valiosa, la idea de la unidad latinoamericana. Debería existir una respuesta popular-democrática y tal vez antimperialista a la concepción burguesa de la integración de mercados, basada en el principio de que cada país debe tratar de salvarse cortejando al imperialismo.

¿Por qué no revivir la propuesta del APRA en los años veinte acerca del establecimiento de una ciudadanía latinoamericana? Mientras los gobiernos hablan acerca de mercados comunes nacionales, ¿por qué la izquierda no levanta la bandera de que en el nuevo mundo de bloques regionales competitivos Latinoamérica solo puede sobrevivir como una unidad? Luego podríamos trabajar para construir las bases culturales de la unificación. Pienso que esta es una idea que solo la izquierda es capaz de perseguir. Sin una gran idea, la gente no tomará grandes riesgos. Latinoamérica es un desafío a la imaginación. Pienso que tendríamos que aceptar el desafío y convertir a la unidad latinoamericana en nuestro ideal.

Bibliografía

Marx, K. (1978). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse 1857-58)*, 3 Tomos. México: Siglo XXI.

Sobre los autores

José Aricó (1931-1991) ha sido una figura fundamental de la nueva izquierda latinoamericana que surge en los años sesenta al calor de la Revolución Cubana y de la renovación de los debates marxistas a nivel global. Inició su trayectoria y su formación autodidacta como militante del Partido Comunista Argentino, de donde fue expulsado en 1963 en el marco de una controversia por la publicación de la revista *Pasado y Presente*, que Aricó y otros jóvenes comenzaron a realizar con el propósito de intervenir en los debates teóricos y políticos de la organización. Durante los años sesenta y setenta se aproxima a diferentes experiencias políticas, entre ellas la guerrilla de Jorge Masetti en el norte argentino en 1964, los sindicatos clasistas y la izquierda peronista en el período de la lucha por el retorno de Perón y el gobierno de Héctor Cámpora (1973), hasta que es forzado a exiliarse por la dictadura militar que se inicia en 1976, instalándose en México,. En ese contexto escribirá sus textos más sustantivos sobre Marx, sobre Juan B. Justo y, fundamentalmente, sobre José Carlos Mariátegui, participando activamente de las importantes relecturas del peruano que se realizan en aquellos tiempos. Retorna a Buenos Aires con el fin de la dictadura y contribuye en 1984 a la fundación del Club de Cultura Socialista, espacio articulador de buena parte de los debates intelectuales de los años ochenta, que tienen a la cuestión democrática como horizonte fundamental de discusión.

Martín Cortés es Doctor en Ciencias Sociales (Universidad de Buenos Aires) y Filosofía (Université Paris 8). Docente de grado y posgrado en la Universidad de Buenos Aires. Ha ofrecido cursos y conferencias en distintas universidades de Argentina y el exterior. Es Investigador Asistente del CONICET, con sede en la Universidad Nacional de General Sarmiento, y Coordinador del Departamento de Estudios Políticos del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini, en Buenos Aires. Ha publicado diversos libros y artículos sobre teoría política, teoría del Estado y marxismo latinoamericano.

José Aricó

Dilemas del marxismo en América Latina

Estamos frente a una intensa y compleja trayectoria intelectual, que es al mismo tiempo la aventura de una vida enlazada íntimamente al nombre de Marx y de las tradiciones emancipatorias, como el signo de una serie de itinerarios comunes que engloban a muchas figuras de la izquierda latinoamericana de las últimas décadas. El recorrido de Aricó puede pensarse como la historia de una búsqueda, que acaso presenta un punto clave de ruptura en 1963, cuando es forzado a abandonar el Partido Comunista y comienza un deambular que no encuentra punto de llegada. Podríamos arriesgar que con esa expulsión termina de difuminarse una certeza que se encontraba de por sí cada vez más cercada, la de una organización y un sujeto político que se suponían encarnaciones de un proyecto revolucionario. Sin embargo, lo que sigue no es tanto el abandono de esa certeza, como la búsqueda permanente por encontrarle una sustitución a la altura de los distintos dilemas que la vida política argentina y latinoamericana va atravesando, siempre con el horizonte de producir un encuentro entre el mundo de las izquierdas y el movimiento popular. De algún modo, la amplitud de miras y el permanente proceder crítico juegan una suerte de mala pasada a nuestro autor: la certeza es horadada una y otra vez, y no logra nunca constituirse nuevamente, no del modo en que lo estaba en el pasado. Es precisamente en esos intentos, inevitablemente fallidos, que se producen las grandes indagaciones teóricas y editoriales de Aricó y, con ellas, sus más relevantes contribuciones al marxismo latinoamericano (y al marxismo en general).