



NOTAS Y DEBATES DE ACTUALIDAD

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA – AÑO 18. Nº 61 (ABRIL-JUNIO, 2013) PP. 71 - 87
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA IBEROAMERICANA Y TEORÍA SOCIAL
ISSN 1315-5216 ~ CESA - FACES - UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA

Marx después de Marx: eurocentrismo, crítica y política en José M. Aricó

Marx after Marx: Eurocentrism, Criticism and Politics in José M. Aricó

Guillermo RICCA

Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina.

RESUMEN

Este artículo es el resultado parcial de una investigación más amplia sobre la relación entre clases subalternas e identificación política en la obra de José Aricó. En el mismo se reconstruye el posicionamiento de Aricó en el marxismo crítico latinoamericano y su relación con diferentes momentos de la política en Argentina y América Latina, a la vez que se analiza la polémica respuesta dada por Aricó en *Marx y América Latina* en torno al eurocentrismo de Marx y la vigencia de ese enfoque frente a otras perspectivas contemporáneas.

Palabras clave: Marx-América Latina-Crítica-política-eurocentrismo.

ABSTRACT

This article is the partial result of a more comprehensive investigation on the relationship between subaltern classes and political identification in the work of José Arico. Said research reconstructs the positioning of Arico in Latin American critical Marxism and its relationship to different political moments in Argentina and Latin America, at the same time that it analyzes the controversial response given by Arico in *Marx and Latin America* regarding the Eurocentrism of Marx and the validity of this approach in the light of other contemporary perspectives.

Keywords: Marx, Latin America, criticism, politics, Eurocentrism.

*“Una herencia nunca se re-une,
 no es nunca una consigo misma.
 Su presunta unidad, si existe, sólo puede consistir
 en la inyunción de reafirmar eligiendo.
Es preciso quiere decir es preciso filtrar, cribar, criticar,
 hay que escoger entre los varios posibles
 que habitan la misma inyunción.
 Y habitan contradictoriamente en torno a un secreto”.*
 Jacques Derrida.

INTRODUCCIÓN

El trabajo persistente de muchos intelectuales y militantes por habitar ese espacio *inhabitable*, el espacio de la destrucción del marxismo, no ya para salvar verdades incontrastables ni filosofías universales de la historia, sino para convertirse en “sujetos de la crisis” como señalara oportunamente Alain Badiou¹, supo dar forma singular a un legado para nada unívoco. Si la multifacética, abierta y a veces paradójica herencia de Marx tiene una “sobrevida espectral”² después del marxismo, como dice Elías Palti a propósito de Derrida, es porque de algún modo esa obra fue concebida al calor mismo de la *crisis*. La constitución del marxismo estuvo atravesada por tensiones que, como indica José Aricó, muestran su pretendida unidad incuestionada como “paradigma evanescente” o como “metáfora polémica”³. Oscar del Barco supo también poner en cuestión tempranamente la pretendida clausura del discurso de Marx y dejar como en relieve las aristas incómodas de un pensamiento de la crisis, atento de manera obsesiva a la constante metamorfosis de su objeto⁴. Esta bibliografía crítica y, a la vez, inmanente a la herencia de Marx, producida en América Latina a comienzos de los años ochenta, en el contexto de la derrota revolucionaria, las dictaduras cívico militares e incipientes procesos de apertura democrática, hoy puede ser leída en una nueva perspectiva. Ciertamente renovado por la obra de Marx no puede desgajarse de la emergencia de nuevos sujetos y nuevos procesos políticos, sociales y culturales con un frente común en la región: las desigualdades persistentes, profundizadas por las dictaduras y por las políticas del consenso de Washington. Pero tampoco puede deslindarse ese interés de los itinerarios tortuosos y diversos de la racionalidad moderna de la que el mismo Marx forma parte en más de un sentido. No sólo en lo relativo a su posición como enunciador “europeo”. Si hemos de reconocer a Mariátegui como marxista, como sugiere Aricó, debemos considerarlo también como exponente de una modernidad con carácter propio, latinoamericana, capaz de vincular la gran cuestión de la emancipación indígena con el problema de la nación y la propiedad de la tierra. Acaso la expresión –de resonancias sorelianas– “comunismo agrario

1 Cf. BADIOU, A (1990). *¿Se puede pensar la política?* Buenos Aires, Nueva Visión.

2 PALTÍ, E (2010). *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su crisis*. Buenos Aires, FCE, p. 135.

3 ARICÓ, J (2010). *Marx y América Latina*, Buenos Aires, FCE, p. 88.

4 Cf. DEL BARCO, O (2008). “Hacia el otro Marx”, In: *El Otro Marx*. Buenos Aires, Milena Caserola, pp. 21-41. Hay edición más reciente en DEL BARCO, O (2010). *Alternativas de lo post humano*. Córdoba, Caja Negra, pp. 23-45.

del *ayllu*⁵ presente en los *Siete ensayos...* sea un reflejo de esa síntesis original, fecunda y a la vez poco transitada.

La reciente re edición de *Marx y América Latina* de José María Aricó⁶ en un nuevo contexto político de la región es una ocasión para re pensar el trabajo que Aricó proyectó como “desincrustación” y “secularización” de Marx respecto a la ortodoxia del marxismo de la KOMINTERN e intentar relaciones entre esa operación de lectura contextual de una obra dispersa, en el difícil vínculo con nuestro continente y el “emergente”⁷ de una cultura política de rasgos instituyentes en la región.

Tampoco debe perderse de vista el carácter ensayístico y fragmentario del trabajo de Aricó, orientado sin embargo por un objetivo de largo aliento: identificar las razones del desencuentro entre las clases y grupos subalternos y una cultura política de contestación y transformación radical de la sociedad, tal como se imaginó a sí misma la tradición socialista. Cultura que constituye uno de los itinerarios de la modernidad latinoamericana y que está lejos de ser un camino trillado o acabado. Desde esta perspectiva crítica, la lectura de Juan B Justo y de Mariátegui que propone Aricó, alumbrá alternativas que, en línea con las *Tesis* de Benjamin, desbrozan el camino de aquella “cita secreta entre generaciones”⁸ abierta por la lucha de clases; porque “nada de lo que alguna vez sucedió ha de darse por perdido”⁹, esto es, en la perspectiva de Aricó, la incipiente y luego frustrada confluencia de corrientes nacional populares y socialismo en América Latina¹⁰.

MARX A CONTRAPELO

Quizás la actualidad más sugerente del pensamiento de Aricó se revele en su insistencia por levantar la clausura de una interpretación; por perforar su “horizonte hermenéutico” instituido y en gran medida aún esclerosado en amplios sectores de la izquierda política. Esta estrategia es la que guía también la lectura de Derrida en *Espectros de Marx* una década después. Claro está, desde condiciones, presupuestos y contextos de debate diferentes, pero desde *estrategias de lectura* que se aproximan entre sí, sobre todo, como veremos, en lo referente al núcleo que debe informar un proyecto de cultura crítica. Contra toda pretensión de hipostasiar el marxismo, el ensayo de Aricó se revela como un esfuerzo por abrir el corpus de la obra de Marx y poner en evidencia sus “puntos de fuga”, sus tensiones irresueltas, su viraje hacia la cuestión colonial después de la derrota de las revoluciones de 1848 y también el silenciamiento y la torsión de muchos de sus escritos por parte de la misma ortodoxia marxista. A la vez que se trata de un trabajo insistente de búsqueda del “momento de lo político” en una obra que fue leída mayormente de modo sociológico (y a veces “sociologista”), economicista o filosóficamente, como ciencia definitiva de la historia.

- 5 MARIÁTEGUI, JC (2009). *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Buenos Aires, Capital Intelectual, p 78.
- 6 En Febrero de 2012 se anuncia la publicación de un título inédito de Aricó por Fondo de Cultura Económica con estudio preliminar de Horacio Crespo: *Nueve lecciones de economía y política marxista*, curso en el Colegio de México.
- 7 El concepto es utilizado en el sentido que le confiere Raymond Williams. Cf. WILLIAMS, R (1981). *Marxismo y literatura*, Madrid, Grijalbo, pp. 146-149.
- 8 BENJAMIN, W (1973). “Tesis de filosofía de la historia”, In: *Discursos interrumpidos*, Madrid, Taurus, p. 178.
- 9 ARICÓ, J (1985). “El Marxismo en América Latina: ideas para abordar de otro modo la vieja cuestión”, *Opciones*, n° 7, Septiembre-Diciembre Santiago de Chile, Chile, p. 75.
- 10 Cf. ARICÓ, J (1991). “1917 y América Latina”, *Nueva Sociedad*, n°111, Caracas, Venezuela, pp. 14-22; PORTANTIERO, JC (1979). *Estudiantes y política en América Latina*, México, Siglo XXI.

La inquietud que guía esta etapa de la indagación de Aricó refiere a las razones del desencuentro secular entre los sectores subalternos y el socialismo en América Latina. En realidad, esa cuestión marca el proyecto intelectual de Aricó durante los años del exilio mexicano y como muestra Horacio Crespo en el muy documentado estudio que sirve de prólogo a la nueva edición, *Marx y América Latina* es parte de un proyecto más ambicioso que quedará inconcluso y cuyos fragmentos publicados se encuentran en *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*, en el volumen póstumo publicado por Juan Carlos Portantiero, *La hipótesis de Justo, estudios sobre el socialismo en América Latina*, que incluye el ensayo sobre *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* originalmente publicado en la serie de Cuadernos de Pasado y Presente y en la revista peruana *Socialismo y Participación*. Si mencionamos la circunstancia del exilio mexicano es porque como el mismo Aricó reconocería años más tarde, y como resulta de la evidencia de la masa de textos publicados y aún inéditos, será una de las etapas más productivas de su trabajo intelectual¹¹. Baste recordar aquí que por los mismos años en que Aricó produce su ensayo es partícipe activo de un emprendimiento editorial ligado estrechamente a la experiencia del exilio y que constituye una de las fuentes documentales ineludibles toda vez que el tema es la transición democrática Argentina; nos referimos a la revista *Controversia, para un examen de la realidad argentina*¹². Si procediéramos metodológicamente con los textos de Aricó de ese período de la misma manera que él lo hace en su ensayo con la obra de Marx, se revelaría como en negativo una orientación temprana que relee al marxismo “a contrapelo”, de cara a los desafíos de la derrota revolucionaria y de la coyuntura que comienza a abrirse paso en torno a la democracia en América Latina. El Marx que avanza el ensayo de Aricó es un Marx político, dispuesto a medirse con los desafíos de la modernidad capitalista en varios frentes. Como ha señalado Raúl Burgos, es clara en todo este proceso la impronta de Gramsci¹³. Un Gramsci traducido, re leído, muchas veces comentado, que asoma entre líneas en los tópicos que frecuenta el trabajo de Aricó: las relaciones entre política y cultura –necesidad de una reforma intelectual y moral, en términos de Gramsci–, necesidad de incorporar, en cualquier política progresista, lo más avanzado de la cultura moderna; el proyecto de repensar el

- 11 Al respecto dice Portantiero: “En la vida y en la obra de Aricó, México significó además un punto de viraje, un corte importantísimo en la definición de su trayectoria intelectual. Así como maduró su propia visión del socialismo, se perfiló también su vocación de historiador de las ideas, y, sin perder sus obsesiones generosas de organizador y difusor de cultura, pudo dar cauce, en el acicateador ambiente mexicano, a una tarea de investigador para la cual, fuera de las aulas convencionales de la universidad, se había preparado desde hacía mucho tiempo. El primer fruto de esa búsqueda fue la publicación en 1980 de *Marx y América Latina* –editado en Perú en ese año y luego en México en 1982 y en Buenos Aires en 1987–, un trabajo notablemente original que Aricó había concebido como parte de una saga sobre la difusión del marxismo en la formación del pensamiento socialista latinoamericano. Pocos –quizá ninguno– en América Latina conocieron tan a fondo el pensamiento de Marx como Aricó y nadie de entre sus contemporáneos extrajo de esa obra estímulos tan sugerentes” (PORTANTIERO, J (1992). “José Aricó: las desventuras del marxismo latinoamericano”. In: ARICÓ, J (1992). *La hipótesis de Justo*, Buenos Aires, Sudamericana). También Oscar Terán: “Eran los años del marxismo tardío y floreciente al mismo tiempo: los congresos y simposios se sucedían, pero ya era visible su crisis en el horizonte. Cuando esta por fin estalló a los ojos de todo el mundo, Pancho persistió en inventarse un marxismo que había decidido identificar con todo lo que de bueno y verdadero se le ocurriera existir bajo el sol: Gramsci, Mariátegui, algún Marx de la comuna rural rusa..., todo esto le servía para mantener su obstinado y al mismo tiempo abierto marxismo. Un día le sugerí la figura de “puntos de fuga” para analizar unos discursos que no respondían a la forma de la arquitectura conceptual” (TERÁN, O (2006). “Fulguraciones”, In memoriam Pancho Aricó 1991”, In: *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*, Buenos Aires, Siglo XXI, p. 53).
- 12 Hay edición facsimilar, cfr. *Controversia, para un examen de la realidad argentina*, Buenos Aires, 2008, Ejercitar la memoria eds.
- 13 BURGOS, R (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. México, Siglo XXI.

concepto de hegemonía, la emergencia de nuevos sujetos sociales y la urgencia de una autocrítica de la cultura de izquierdas. Pero también, por esa misma urgencia, se revela de manera "indiciaria"¹⁴ la motivación fundamental que late tras el interés de Aricó por otra *rara avis* del pensamiento marxista: Walter Benjamin¹⁵.

CRISIS Y PENSAMIENTO DE LA CRISIS

Si el concepto de *crítica* está en el centro mismo de las verdades del marxismo, no es menos cierto que le acompaña como su propio fantasma. Elías Palti afirma en este sentido que "en la obra de Marx puede encontrarse desarrollada toda una crisiología"¹⁶ de la cual el mismo marxismo participa desde sus inicios. Alvin Gouldner ya en 1980 hace referencia a una contradicción fundamental alojada en la obra de Marx desde el comienzo de su formulación materialista: la tensión entre su rechazo del idealismo y su llamamiento a cambiar el mundo. Dicho de otro modo, la contradicción entre determinismo y voluntarismo. Esa tensión, como sostiene Gouldner, "forma parte profunda de la estructura del pensamiento occidental"¹⁷ de la cual el propio Marx es un capítulo. Que Marx era consciente de esta contradicción básica de la experiencia humana parece evidente desde pasajes clásicos de su obra como el *Prólogo a la contribución para una crítica de la economía política* o el comienzo del *18 Brumario de Luis Bonaparte*. En este último, dice Marx:

"Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmite el pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el pensamiento de los vivos"¹⁸.

Que este texto de Marx figure hoy en la base de argumentación de unas cuantas disciplinas de las ciencias sociales, entre ellas, la antropología social y los estudios culturales algo debería decir en relación al supuesto anacronismo de Marx¹⁹. De todos modos, el trabajo de Gouldner apunta a mostrar de qué manera la opción por uno de los polos de esta tensión entre los seguidores de Marx provocó una divisoria de aguas entre marxismo crítico y marxismo científico, siendo el primero, más historicista y por lo tanto más atento a las relaciones entre teoría, cultura y política –tal el caso de Gramsci–, y el segundo más determinista y con un énfasis puesto en las determinaciones y sobre-determinaciones estructurales que pesan sobre las prácticas humanas. La última expresión del marxismo científico en Occidente es sin duda la obra de Althusser. Elías Palti traza las respuestas a la crisis del marxismo en una tradición de pensadores políticos que alcanzaron su madurez filosófica a partir del trabajo de Althusser: desde Alain Badiou hasta Jacques Derrida. Para este marxismo fuertemente permeado por un proyecto cuyo objetivo era una ciencia materialista de la historia, responder a la

14 GINZBURG, C (1983). "Señales. Raíces de un paradigma indiciario", In: GARGANI, A (1983). *Crisis de la razón*, México, Siglo XXI, pp. 55-99.

15 Cf. ARICÓ, J (1985) "El marxismo en América Latina. Ideas para abordar de nuevo una vieja cuestión", *Opciones*, nº 7, Ed. cit., pp. 72-91; ARICÓ, J (1990). "Walter Benjamin, el aguafiestas". *La ciudad futura*, nº 25-26, Buenos Aires, p. 15. Cf. en torno a la relación de Aricó con la obra de Benjamin el trabajo de FORSTER, R (2008). "Lecturas de Benjamin: derivas argentinas", In: FORSTER, R (2008). *El laberinto de las voces argentinas*, Buenos Aires, Colihue, pp. 135-145.

16 PALTÍ, E (2010). *Op. cit.*, pp. 14-15.

17 GOULDNER, A (1983). *Los dos marxismos*. Madrid, Alianza, p. 80.

18 MARX, K (2008). *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*. Buenos Aires, Prometeo, p. 17.

19 Cf., BRIONES, C (2006). "Teorías performativas de la identidad y performatividad de la teoría". *Tabula Rasa*, nº 6, Bogotá, pp. 55-83; SPIVAK, G (2003). "¿Puede hablar el subalterno?". *Revista colombiana de antropología*, Vol. 39, Bogotá, pp. 297-364.

pregunta por la crisis del marxismo equivale, como lo formula Palti en la introducción a *Verdades y saberes del marxismo a interrogar* “por lo que viene después del sentido, por el sentido luego del fin del Sentido”²⁰. Como veremos, no es esta la interrogación de Aricó, sino más bien como hacer de la obra de Marx y de su herencia fragmentaria y heterogénea en América Latina, una racionalidad política de contestación, de transformación radical, capaz de incorporar los desafíos que presenta el movimiento de la realidad; desde la autonomía obrera de los años sesenta hasta la socialdemocracia de los ochenta, pasando por los “incandescentes años”²¹ setenta. En una entrevista a poco tiempo de regresar del exilio, dirá Aricó: “Como arranco de los niveles de criticidad y conciencia de la historicidad de la sociedad moderna que está en la esencia del marxismo, puedo someterlo a crítica y preguntarme cuál es el peso que aún debemos otorgar al pensamiento de Marx y a la tradición marxista para imaginar una política de transformación radical”²².

Desde aquella categorización propuesta por Gouldner en los mismos años en que Aricó publica su ensayo, como bien sugiere Horacio Crespo, es indudable la ubicación de este último en el marxismo crítico. Pero Aricó, en este sentido, se ubica decididamente *en* la crisis del marxismo como lugar de enunciación y este proceso parece insinuarse en sus intervenciones de manera temprana: ya en el número 2-3 de *Pasado y Presente*, en 1964, enfrenta el problema de la responsabilidad de la izquierda frente a los crímenes del estalinismo²³. En el número siguiente se publican una serie de artículos sobre la ruptura Chino-Soviética y sobre “La crisis del movimiento comunista internacional”, a la vez que desde el editorial se propone un “Examen de Conciencia”²⁴. No debe pasarse por alto, respecto a la construcción de ese lugar de enunciación, que *Pasado y Presente* emerge en medio de otra crisis, que implicará la expulsión de Aricó, Portantiero y Oscar del Barco de las filas del Partido Comunista Argentino; crisis desencadenada a partir de una intervención de Oscar del Barco en la revista *Cuadernos de Cultura* en la que se examinan las relaciones entre condiciones objetivas y subjetivas de conocimiento a partir de Gramsci²⁵. Esta cesura marca un punto de quiebre que será la base de construcción de un nuevo espacio y plataforma de un vasto proyecto de intervención cultural y política. Un lugar de enunciación que el mismo Aricó inscribe en una tradición crítica abierta por la recepción de Gramsci y en la huella de una ruptura propia de una “generación que no reconoce maestros”²⁶ que se propone ser fiel “al nuevo tono nacional” ignorado o escasamente atendido por la ortodoxia comunista. Esta impronta que lleva a Aricó a situarse en el centro siempre inestable de las contradicciones es quizá la marca más sobresaliente de su práctica intelectual. Impronta que no le

20 PALTÍ, E (2010). *Op. cit.*, p. 18.

21 ARICÓ, J (2005). *La cola del diablo, itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI, p. 98.

22 ARICÓ, J (1999.) *Entrevistas*. Córdoba, CEA, p 180.

23 ARICÓ, J (1964). “El Estalinismo y la responsabilidad de la izquierda”, In: *Pasado y Presente* n° 2-3, Córdoba, pp. 195-204. Respecto a la categoría “lugar de enunciación” se siguen aquí las investigaciones de Ricardo Costa y Danuta Mozejko en torno al tema. Cf. COSTA, R & MOZEJKO, D (2004). *El discurso como práctica*. Rosario, Argentina. Homo Sapiens. Ver también, COSTA, R (1996-1997). “Actor social y autonomía relativa: una lectura crítica de L. Goldmann”. *Estudios* n° 7/8, Córdoba, CEA (UNC), pp. 119-131.

24 Cf. ARICÓ, J (1964). “Examen de Conciencia”, In: *Pasado y Presente*, n° 4, Córdoba, pp. 242-265.

25 Cf. KOHAN, N (2002). *Ni calco ni copia. Ensayos sobre el marxismo argentino y latinoamericano*, p. 234 s/d.e; Una reconstrucción de ese “debate filosófico interrumpido”, In: ARICÓ, J (2005). *Op. cit.*, pp. 208-217.

26 ARICÓ, J (1963). “Pasado y presente”, In: *Pasado y Presente*, n°4, Córdoba, p. 2.

abandonará en lo sucesivo²⁷. Respecto a los alcances de la formulación “cultura crítica”, dirá, a mediados de la década del ochenta: “El adjetivo enfatiza la necesidad que acucia al pensamiento transformador de instalarse siempre en el punto metódico de la ‘deconstrucción’, en ese contradictorio terreno donde el carácter destructivo de un pensamiento que no se cierra sobre sí mismo es capaz de transformarse en constructor de nuevas maneras de abordar realidades cargadas de tensiones y provocar a la vez tensiones productivas de un modo nuevo”²⁸. Para quienes rasgaron sus vestidos cuando Derrida declaró –casi una década después– que “la deconstrucción sólo ha tenido sentido e interés, al menos para mí, como una radicalización, es decir, también en la *tradición* de cierto marxismo, *con cierto espíritu del marxismo*”²⁹, no sería ocioso visitar las lecturas políticas de Marx producidas en América Latina en la década del ochenta. Se trata en definitiva, para alguien atento a las interpelaciones que la realidad impone a la voluntad política, de construir una hegemonía “sólida y perdurable de parte de las fuerzas populares”³⁰, de no claudicar ese imaginario de transformación radical ni la construcción de una sociedad nueva, a no entregar lo mejor de las tradiciones democráticas sustantivas. Por los mismos años ochenta, en un espacio de discurso muy próximo a las inquietudes de Aricó, reflexiona Oscar del Barco: “¿qué nos impide tratar de leer a Marx así? Más aún, ¿no será ya esta la única forma posible de leer a Marx, ese Marx no marxista que él señaló a la letra? Una lectura que podríamos llamar *poscrisis*; lo cual aleja toda tentación de rescate y nos instala en la travesía inmanente de la crisis, que no es sólo del marxismo sino de la razón en general”³¹.

Si el lugar de enunciación de este discurso crítico es la inmanencia misma de la crisis, esta constituye para Aricó, no el momento de un agotamiento ni de un fin, sino el alumbrar de otras posibilidades para el referente último de ese saber: ese abanico de clases explotadas y excluidas que Gramsci denominara “subalternas”. Desde esta perspectiva, el carácter inacabado de la obra de Marx no remite al tan mentado “fracaso” de la teoría, sino a los desplazamientos que el mismo sistema utiliza como ocasión de su expansión y puesta en jaque de cualquier ecuación trascendental acerca de una racionalidad totalizadora de la historia. Claro está que una lectura semejante no sirve a los intereses de quienes pretenden manualizar a Marx. Más bien permite auscultar sus zonas ambiguas, su perfil de testigo de una Razón de la totalidad que deviene totalitaria y en cuanto tal negadora de procesos históricos concretos que le son constitutivos pero que necesitan ser reprimidos o negados³². O, en palabras de Aricó: “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 palabras de Marx”³³.

Esta hermenéutica secular que a la vez no renuncia a una perspectiva de transformación radical de lo dado, es el núcleo de la producción crítica de Aricó. De ahí que Gramsci, Mariátegui y más

27 En relación a este aspecto del pensamiento de Aricó véase, MALECKI, J (2009). “Aricó, pensador de fronteras”, *Pterodáctilo*, Spring, nº. 9 Universidad de Austin, Texas. Ver también, SAELO, B (1991). “En memoria de José Aricó”. *Punto de Vista*, nº 41, Buenos Aires, Diciembre, pp. 1-2.

28 ARICÓ, J (1984). “Presentación”, In: SCHMIDT, C (1984). *El concepto de lo político*. Buenos Aires, Folios, p X.

29 DERRIDA, J (1993). *Espectros de Marx*. Madrid, Trotta, p 106.

30 De ÍPOLA, E (2005). “Para ponerle la cola al diablo”, In: ARICÓ, J (2005). *Op. cit.*, p 21.

31 *Ibid.*, p. 28.

32 Sobre este tema véase CRESPO, H (1993). *Revuelta en tiempo nublado, del socialismo “real” al “nuevo orden”*. Córdoba, Libros de la Fundación, pp. 29-172.

33 ARICÓ, J (2010). *Op. cit.*, p. 274.

tardíamente Benjamin, oficien en su práctica discursiva como modelos ejemplares de un tipo de trabajo de la crítica asimilable al concepto de *traducción*. La teoría *deviene mundo*, en un eco de las *Tesis sobre Feuerbach*, porque su tarea no es constituirse como filosofía de la historia o normatividad trascendente sino producirse desde el punto de miras abierto por la lucha subalterna. Esa vitalidad de la teoría demanda para Aricó no la mera recepción de un sistema ya clausurado desde el cual juzgar los acontecimientos, sino una recontextualización productiva, un esfuerzo de traducción. Es allí donde Aricó lee lo más genuino del marxismo latinoamericano de Mariátegui, contra quienes ven en el peruano a un “marxista leninista cabal”, a un “populista” o a un “soreliano”³⁴.

En este sentido, también para del Barco, el concepto marxista de crítica, “en lugar de un todo-teórico-articulado o sistema [...] implica un punto de máxima intensidad”³⁵ a partir del cual se intenciona la deconstrucción de la *episteme* que permitiría mostrar eso que ella misma oculta en su despliegue como Sistema. Ese punto de máxima intensidad es, ciertamente, una escatología: el reino de la libertad humana. Razón por la cual la crítica procede *fragmentariamente* y en una “dramática forma expositiva” ya que aquello que la dialéctica expone para Marx es el objeto mismo, es decir, lo negado por la *episteme*: la realidad concreta de la explotación que impide y bloquea sistemáticamente esa escatología. Pero esa intensidad que implica la crítica no señala sólo un lejano punto de llegada sino también el lugar desde donde se enuncia la misma en tanto lugar social: en Marx, la clase obrera. Es decir, la crítica así entendida opera “un desplazamiento hermenéutico cuya consecuencia más fuerte es el traspaso desde el orden de la metodología al orden de la política”³⁶. Política aquí, más que una práctica específica, es “una intensidad propia de toda práctica al asumirse transgrediendo los límites que la demarcan como *en-sí*”³⁷. Es la clase obrera rompiendo el cerco de las relaciones de producción y estableciendo en el espacio público su propia visibilidad y por tanto, la demanda de un nuevo orden. La exterioridad negada del sistema se constituye así como el espacio social de articulación de crítica y política.

Si esto es así, la crítica marxista no puede ser reducida o encerrada en un sistema o una filosofía, “pues es la conceptualización de un real en proceso, un acto interminable”³⁸ y esto, es válido ya para el mismo Marx en un sentido más estructural que el que describe Gouldner como su contradicción originaria. Pero también es válido el reverso de este pensamiento: es la violencia misma del sistema la que disemina el texto de Marx, la que hace que muchas ideas de Marx sobrevivan “a la intemperie, sin resguardarse bajo ninguna Ley. Esas ideas siguen siendo el fermento para aquellos que a la macabra idea del poder le oponen el deseo de ser libres”³⁹.

Marx y América Latina, en la misma línea, no sólo es un ejercicio de historia intelectual sino un ensayo destinado a mostrar también de manera polémica la asistematicidad del pensamiento de Marx; asistematicidad abierta por la misma fragmentación de su objeto y, por lo tanto, a poner en evidencia su carácter irreductible a una sola dimensión: eurocéntrica, proletaria, metafísico-materialista, economicista, científica, etc.. Un Marx susceptible de ser sometido a crítica precisamente “en

34 ARICÓ, J (1978). “Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano”. *Socialismo y participación*, nº 5, Lima (Perú), pp. 14-16.

35 Del BARCO, O (2008). *Op. cit.*, p 56.

36 *Ibid.*, p. 60.

37 *Ibid.*, p. 62.

38 Del BARCO, O (2010). *Op. cit.*, p. 54.

39 Del BARCO, O (2008). *Op. cit.*, p. 208.

todo aquello que lo impulsaba muchas veces a no ser “marxista”⁴⁰. Si como el mismo Aricó manifiesta en el *Epílogo* a la segunda edición de su libro, esta es la médula de su inquietud crítica, el resultado de la misma, no apunta a desmarcar un “Marx verdadero” sino a “proyectarlo hacia la plena admisión de su radical ambigüedad”⁴¹. Esa ambigüedad en opinión de Aricó, no sería sólo teórica y por lo tanto, es refractaria a categorías tales como las de “cambio de paradigma”; más bien se trata de “dar cuenta de la diversidad de planos, de discursos múltiples, que encierra un pensamiento fuertemente invadido por la política, o, dicho de otro modo, por posiciones y juicios de valor por lo general no fundados “teóricamente”⁴².

Es en este punto donde el mismo Aricó se sitúa a distancia de una ciencia marxista, aquella que desde el paradigma o la estructura impide dar cuenta del “descentramiento de la visión marxiana del acontecer histórico”⁴³. En este punto, el Marx de Aricó también se desplaza desde la teoría hacia la política. Dicho de otro modo: no hay crítica posible al sistema sin un *momento* de lo político. Que ese sujeto histórico que encarna lo *Otro* de la racionalidad del capital o la negación del sistema, se desplace, en la lectura de Aricó, desde el proletariado inglés a las luchas anticoloniales en Irlanda, hacia la comuna rural rusa, hacia los fenómenos del asiatismo, etc., habla de un contrafáctico operando en el lugar de enunciación de la teoría. Ese lugar está hecho de algo que *aún no existe*: que convoca para su realización la construcción de una voluntad política; en palabras de Gramsci, una “voluntad colectiva nacional popular”⁴⁴. Este desplazamiento desde el paradigma de un marxismo instituido hacia el momento político de constitución de la teoría, unido al carácter emblemático que adquiere en Aricó el trabajo de re lectura de marxistas críticos como los mencionados, le permiten inscribir a Marx en un terreno de prácticas decididamente abierto a la problemática relación con la cultura contemporánea. Es “el carácter crítico, problemático y por lo tanto siempre irresuelto de la relación entre el marxismo y la cultura de la época”⁴⁵ la que impide tanto la iteración perenne de la Verdad del marxismo como su conjurada defunción.

Si para Aricó, la obra de Marx está fuertemente invadida por lo político, esas inflexiones son índices de sus decisiones, de sus *afinidades electivas*, podría decirse. Afinidades que encuentran su punto de apoyo en un prejuicio cultural de herencia hegeliana: la diferenciación mantenida por Marx entre *naciones históricas* y *naciones sin historia* que le impide ver el potencial disruptivo de las emergentes naciones latinoamericanas en relación a la expansión capitalista y adscribir al mismo tiempo la figura de Bolívar a un caso de bonapartismo.

EUROCENTRISMO Y AUTONOMÍA DE LO POLÍTICO

La razón más esgrimida a propósito del “olvido”, “menosprecio” o “subestimación” de Marx respecto de América Latina hace foco en el “eurocentrismo” de Marx. Estos argumentos conservan su vigencia, por caso en la teoría poscolonial y en formulaciones afines⁴⁶. La respuesta de Aricó es

40 ARICÓ, J (2010). *Op. cit.*, p. 282.

41 *Ibid.*, p. 283.

42 *Ibid.*, p. 283.

43 *Ibid.*, p. 287.

44 GRAMSCI, A (2011). *Notas sobre Maquiavelo, sobre política y sobre el Estado moderno*. Buenos Aires, p. 13.

45 ARICÓ, J (1978). *Op. cit.*, p. 13.

46 Cf. MIGNOLO, W (2005). *La idea de América Latina, la herida colonial y la opción decolonial*, Buenos Aires, Gedisa; QUIJANO, A (2000). “Colonialidad del poder y clasificación social”, *Journal of World System Research*, esp. Issue,

polémica. Si por un lado se muestra que, por el mismo período en que Marx escribe su libelo contra Bolívar, era plenamente conciente de otras realidades no europeas como las del medio de producción asiático, la comuna rural rusa y la realidad colonial de Irlanda –determinante en la situación del mismo proletariado inglés–, por otra parte sostiene Aricó, Marx conserva la distinción hegeliana entre naciones históricas y naciones sin historia y sus opciones políticas por las condiciones objetivas afines a las primeras le impiden ver en las naciones latinoamericanas cualquier potencial disruptivo ante la expansión del cosmos burgués. Esto, unido a su desacuerdo con Hegel en relación a la capacidad del Estado como productor de la nación y de la sociedad civil.

Por otra parte, como muestra el mismo Aricó, las condiciones particulares de las naciones latinoamericanas ingresarán tardíamente en la consideración política del marxismo oficial. El argumento más fuerte de Aricó en este sentido es el que traza la arqueología de la formación del marxismo en torno a una criba de textos tempranos de Marx y Engels, el *Manifiesto Comunista*, el tomo I de *El Capital*, el *Anti Dürhing* y pocos más. Esta misma ortodoxia se ocupará de silenciar una serie de textos considerados no afines con el materialismo histórico, sino tan sólo como textos de circunstancia y sin peso a nivel de la teoría. Aquí es necesario resaltar otra zona de proximidad entre el ensayo de Aricó y los estudios de Oscar del Barco. Ambos pueden ser inscriptos en ese proceso de secularización de la herencia de Marx que Emilio de Ípola ha caracterizado como “relación laica”⁴⁷ con la obra del autor de *El Capital*. Al respecto son sumamente ilustrativas las notas del *Apéndice* sobre *Marx y el porvenir social en Rusia* y sobre *El desplazamiento del campo de interés de Marx sobre las comunidades agrarias* en las que Aricó despliega un verdadero trabajo de exhumación de materiales marginales a la tradición del marxismo oficial y soterrados por los guardianes de la ortodoxia. Como ha señalado Horacio Crespo, las condiciones de producción del discurso de Aricó en este punto están estrechamente vinculadas con su labor como editor de los textos que constituyen los 98 números de los *Cuadernos de Pasado y Presente*⁴⁸. En la misma línea de argumentación traza Aricó una periodización del pensamiento de Marx motivada por consideraciones de tipo político: el cambio de perspectiva asumido por éste a partir de la derrota de las revoluciones europeas de 1848. La existencia de un capitalismo colonial que, como el mismo Marx expone en *El capital* convierte a Irlanda en un “apéndice agrario” de Inglaterra, es la inflexión que le permite trazar una fenomenología del subdesarrollo a la vez que vislumbrar la importancia de las luchas anticoloniales.

El carácter polémico de la argumentación de Aricó hay que buscarlo en la matriz hegeliana de la consideración de Marx respecto de lo nacional en América Latina. Dice Aricó:

Marx podía sentirse identificado con las palabras de su maestro Hegel, quien en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* afirmaba que cuanto acontecía en el Nuevo Mundo no era sino el eco del Viejo Mundo y, por lo tanto, el reflejo de una vida ajena [...] Es indudablemente ésta la visión que subyace en los textos de Marx y Engels sobre América Latina, textos que, volvemos a insistir, no fueron tan escasos como se creyó. A partir de ella, América Latina

Festschrift for Immanuel Wallerstein, Part I, Summer, NY. Ver también LANDER, E (2008). *Contribución a la crítica de los marxismos realmente existentes*. Caracas, Gobierno Bolivariano de Venezuela, El perro y la Rana eds.

47 Es importante rescatar este señalamiento de Emilio de Ípola en el contexto contemporáneo, contexto en el que cobran fuerza las llamadas “Nuevas lecturas de Marx” como las que se vienen llevando a cabo en Alemania en los últimos años. Cf. HEINRICH, M (2008). *Crítica de la economía política. Una introducción a El Capital de Marx*. Madrid, Escolar y Mayo editores. Ver también MODONESI, M (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismo y subjetivación política*. Buenos Aires, Clacso-Prometeo.

48 Cf. CRESPO, H (2010a). “En torno a los Cuadernos de Pasado y Presente, 1968-1983”. In: HILB, C, (comp) (2010). *El político y el científico, ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 169-198.

fue considerada en su exterioridad, en su condición de reflejo de Europa, porque su interioridad era *inaprensible*, y en cuanto tal inexistente⁴⁹.

Esta identificación con Hegel puede ser leída en perspectiva con la lectura de Marx que Edward Said propone en *Orientalismo*. A riesgo de parecer una relación arbitraria, digamos rápidamente que el discurso de Said también supone como condición de producción la obra de Gramsci y el fenómeno de la *inaprensión* del mundo asiático por parte de la modernidad europea. Sólo que para Said, eso que Aricó indica como un prejuicio filosófico con un valor más alegórico que histórico preciso, es una formación discursiva altamente operativa al punto de constituir una “acción policíaca lexicográfica”⁵⁰ capaz de disolver cualquier compromiso político previo, y de conducir a generalizaciones abstractas, reificantes. Es decir: En Aricó el prejuicio cultural es la base difusa de una decisión política determinante. En Said es al revés: cualquier decisión política previa es arrastrada por “la fuerza del discurso cultural occidental”⁵¹ que se instituye en la cultura ilustrada europea del siglo XIX como una formación discursiva con carácter altamente normativo. Sin embargo la apuesta de Aricó es no clausurar a Marx en su eurocentrismo y demostrar que lo *inaprensible* del caso latinoamericano no puede ser reducido a un prejuicio cultural.

Para Aricó, ese “sustrato cultural insuperado” del hegelianismo cumple en Marx una función más alegórica que teórica y debe ser leído en el prisma de sus prejuicios políticos antibonapartistas. En definitiva, la reexhumación del par conceptual hegeliano se fundaría en una *decisión* política de Marx: la misma que le impidió dimensionar los procesos históricos de las incipientes naciones latinoamericanas. En el marco de una discusión del libro de Aricó, Carlos Franco, presentador del texto y editor del mismo en su primera edición en Lima, pondrá de manifiesto ese costado polémico de la argumentación de Aricó. En el “Epílogo” a la segunda edición, Aricó responderá que

(...) 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 lugares⁵². Si se concede el carácter eurocéntrico del pensamiento de Marx, no puede concederse más que en un sentido filosófico, “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 deja de tener valor explicatorio alguno para analizar el tema que nos ocupa⁵³.

Esta respuesta polemiza –más allá de la intención de Aricó– con el giro cultural de la teoría operado en las academias por la misma época en que Aricó escribe su ensayo. En el caso latinoamericano, lo “*inaprensible*” por parte de Marx responde en última instancia al *momento* de lo político en su obra; es difícil en este punto no conceder razón a los argumentos de Said, de Raymond Williams y del mismo Gramsci respecto al carácter *productivo* de una hegemonía cultural. Sin embargo, la lectura de Aricó pone a resguardo del espejismo que supone el solapar, sin más, procesos culturales y

49 ARICÓ J (2010). *Op. cit.*, pp. 139-140.

50 SAID, E (2002). *Orientalismo*. Barcelona, De Bolsillo, p. 215.

51 *Ibid.*, p. 50.

52 *Ibid.*, p. 290.

53 *Ibid.*, p. 291.

política⁵⁴. Una política asimilada al proceso cultural, priva a aquella de su momento constitutivo: el de la “opción, riesgo, decisión”⁵⁵ que Aricó toma de Carl Schmitt, e identifica con la *producción del mito* en el Gramsci de las *Notas sobre Maquiavelo*. Si la preocupación por lo político en la tradición marxista, constituye el núcleo duro de la producción intelectual de Aricó, como afirma Burgos, a partir de la perspectiva de la ampliación del concepto de lo político se percibe “cierta aproximación al universo conceptual del decisionismo schmittiano”⁵⁶. La afirmación de Burgos remite a la edición por parte de Aricó del texto de Carl Schmitt *El concepto de lo político* y al número 95 de los *Cuadernos de Pasado y Presente: Lo político y las transformaciones*, de Giacomo Marramao. Aricó, radicaliza la tesis de Marramao: la crítica de la economía política hace emerger la centralidad y consistencia de lo político en el plexo de la supuesta objetividad de la ciencia económica⁵⁷. Perspectiva no transitada por la ortodoxia del marxismo leninismo y que sin embargo, en la lectura de Aricó, caracteriza la “contribución epocal que Marx produjo: la determinación esencialmente *política* de la economía”⁵⁸. En la misma línea se mueve la argumentación de Aricó en la “Advertencia del editor” a la *Teoría política de las clases en El Capital*, de Biagio De Giovanni: “demostrar la posibilidad de una lectura abiertamente política de *El Capital*”⁵⁹. En todo esto, Aricó procede tomando elementos de tradiciones diversas: Marx, Gramsci, Sorel, Schmitt, amalgamadas por la necesidad, que asume como urgente, de disputar el sentido y los alcances de la apertura democrática a las usinas ideológicas del liberalismo.

Podríamos decir que Aricó hace con Marx eso que, desde los estudios subalternos contemporáneos, en un marco de política decisionista, demanda Dipesh Chakravarty⁶⁰. Aricó *provincializa* a Marx al “descentrar [...] una figura imaginaria que permanece profundamente arraigada en *formas estereotipadas y cómodas* de algunos hábitos de pensamiento”⁶¹. Práctica de lectura que devela la contemporaneidad de Aricó en el debate en torno a la historia política del mundo subalterno en América Latina. Debate que se muestra fuertemente inscripto en la agenda del giro cultural tal como fuera tematizado oportunamente por Frederic Jameson, entre otros: Nuestro problema no es la razón cultural de Occidente sino su iterada instrumentación política al servicio de la dominación de las fuerzas populares. Es el mismo Chakravarty el que hoy señala que “Marx forma parte de las “tradiciones intelectuales vivas y disputadas de Europa”⁶², lo cual quiere decir que su lectura no proporciona soluciones definitivas ni pueden tratarse sus proposiciones nada más que como sencillamente verdaderas o falsas. Se trata en cambio de ver “la relación necesariamente inestable entre toda idea abstracta y

54 Cf. CHAKRAVARTY, D (2008). *Al margen de Europa*. Barcelona, Tusquets, p 76; ver también JAMESON, F (1990). “Cognitive Mapping”, In: NELSON, C & GROSSBERG, L (1990). *Marxism and Interpretation of Culture*, Illinois, University of Illinois Press, pp. 347-360; ROITMAN, M (2008). *Pensar América Latina, el desarrollo de la sociología latinoamericana*, Buenos Aires, CLACSO.

55 ARICÓ, J (1984). *Op. cit.*, p. XV.

56 BURGOS, R (2004). *Op. cit.*, p 315. Compartimos las apreciaciones de Burgos, pero creemos también que el giro schmittiano le permite a Aricó trasladar al terreno político la lucha de clases, traducida aquí como lucha política por el lugar de las decisiones. Cf. ARICÓ, J (1992). “El difícil camino de la reforma democrática”, In: ADRIANZEN, A (1992). *Lo popular en América Latina, ¿una visión en crisis?* Centro de Estudios para la promoción del Desarrollo, Lima, Perú, pp. 297-310.

57 *Ibid.*, pp. 316-318.

58 ARICÓ J (1984). *Op. cit.*, p. XI.

59 ARICÓ, J & TULA, J (1984). “Advertencia del editor”, In: De GIOVANNI, B (1984). *La teoría política de las clases en El Capital*, Mexico, p. 7.

60 CHAKRAVARTY, D (2008). *Op. cit.*, p. 30.

61 *Ibidem.*

62 *Ibid.*, p. 17.

su instanciación concreta”⁶³. Para Chakravarty y, como ya se mencionó, también para Aricó, esa relación, sobre todo cuando se refiere a los procesos de la modernidad política, no es reductible “a un problema sociológico de transición histórica”⁶⁴ sino que ha de ser pensado también “como un problema de *traducción*”⁶⁵. El punto en cuestión es que “el pensamiento europeo resulta a la vez indispensable e inadecuado para ayudarnos a reflexionar sobre las experiencias de la modernidad política en las naciones no occidentales”⁶⁶. *Indispensable e inadecuado* son nombres para mentar aquello que produce la traducción; ésta nunca es ni puede ser una *mimesis* del original. Precisamente por eso, la traducción –como sostiene Paul De Man– “desequilibra la estabilidad del original”⁶⁷ y le confiere a lo traducido un carácter canónico que antes no poseía: un original puede ser traducido; una traducción, no. Pero a la vez que la traducción confiere un alcance insospechado a lo traducido, lo somete a crítica al tomar nota de la imposibilidad de su simple imitación en otro contexto y en otra lengua. Por eso puede decir Ricoeur que el régimen de la traducción es el de una “correspondencia sin adecuación”⁶⁸. Desde la perspectiva de Chakravarty, el efecto de ese trabajo es tornar visible la diferencia histórica; pero no a la manera del multiculturalismo: “Los estudios subalternos, tal y como yo los concebí sólo pueden situarse teóricamente en el punto de unión donde no renunciamos a Marx ni a la *diferencia*, pues, como he dicho, la resistencia de la que hablan es algo que sólo puede suceder dentro del horizonte temporal del capital, y sin embargo, ha de pensarse como algo que perturba la unidad de ese tiempo”⁶⁹.

Las decisiones en la lectura que Aricó hace de Marx apuntan a no clausurar la posibilidad de *otro* socialismo; un socialismo latinoamericano que no tiene por qué desentenderse de uno de los itinerarios marginales de su propia modernidad: el trazado por la apropiación compleja, diversa y crítica de la herencia marxista en el difícil contexto de las formaciones nacionales del subcontinente; contexto aún no decantado, que forma parte de una modernidad fragmentaria y aún en solución. El Marx de Aricó es radicalmente ambiguo: su verdad no precede al “espesor resistente de la experiencia”. Pero es en su radical ambigüedad –entendida como imposibilidad de fijación y de cosificación– donde radica su potencia política; su capacidad para medirse con las interpelaciones del movimiento real, en cada momento y en cada lugar, “para construir sentidos en un mundo sin ilusiones. Sólo así la interpretación puede abrirse a la historia y configurarse como un saber crítico”⁷⁰. De ahí que Aricó pueda decir, por ejemplo –de manera un tanto extrema– que los *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* de Mariátegui, son “la única obra teórica realmente significativa del marxismo latinoamericano”⁷¹, por asumir en toda su envergadura la problematicidad abierta por la necesidad de recontextualizar el marxismo en el espacio poscolonial del Perú. Frente a la “hora de los sepulcros” de Marx, Aricó lee el desencuentro secular entre el socialismo y América Latina no como un

63 *Ibid.*, p. 19.

64 *Ibid.*, p. 46.

65 *Ibid.* (las cursivas son nuestras).

66 *Ibid.*, p. 45.

67 De MAN, P (1990). *La resistencia a la teoría*. Madrid, Visor, p 128.

68 RICOEUR, P (2005). *Sobre la traducción*. Buenos Aires, Paidós, p 7.

69 CHAKRAVARTY, D (2008). *Op. cit.*, p. 140.

70 ARICÓ, J (1984). *Op. cit.*, p X.

71 ARICÓ, J (1978). *Op. cit.*, p. 16.

mero asunto del pasado, sino como episodio de la misma historia subalterna que debe ser remontado hacia su memoria en acto.

Como señala Horacio Crespo en el trabajo introductorio a la nueva edición de *Marx y América Latina*, hay en la lectura de Aricó, a la vez que un trabajo contextual por el cual unos textos iluminan a otros textos, y así se muestra aquella radical ambigüedad de la obra de Marx, también y fundamentalmente una insistencia en la autonomía de lo político en el mismo cuerpo de la tradición marxista. Autonomía que sólo se hace visible desde una perspectiva crítica. Dice Aricó: "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"⁷². Del mismo modo preocupa a Aricó 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 muestre la diversidad de formas en que se explicita su crítica de la política"⁷³.

Más acá de toda atadura a lo vigente, a la circulación teórica que se confunde con la validez, la crítica de Aricó, hace visible el carácter performativo de toda construcción de una *ortodoxia* a partir de la identificación de sus *anomalías*. Radicalidad análoga y compartida, por los mismos años, por su compañero de ruta y amigo, Oscar del Barco, en esa colección de ensayos cuya lectura sigue siendo "irreemplazable"⁷⁴: *El Otro Marx*. Una de las sugerentes demostraciones del libro de del Barco es que no existe algo así como "el método marxista": "Toda interpretación metodológica (ya sea que privilegia lo estructural, la *Verbindungen*, lo genético, o que trate de articular ambos conceptos en un método genético lógico) implica en el fondo el sometimiento de lo real a un esquema teórico previo [...] nada más alejado del marxismo que esta concepción esencialmente idealista"⁷⁵.

Dado el carácter contingente de lo social, aquello que del Barco denomina "heterogeneidad y discontinuidad de lo social"⁷⁶, no puede haber un método que lo abarque de manera unitaria:

Marx está obsesionado por el *todo*, pero el todo-no-está; de allí lo imposible y su consecuencia: la imposibilidad del cierre. La Obra se le escapa de las manos. *El capital* no se termina porque el capital es *interminable*. La muerte de Dios significa eso. No existe ningún lugar que pueda intencionar la totalidad y ninguna totalidad que pueda, hipotéticamente, ser intencionada⁷⁷.

La aparente dispersión del trabajo de Marx, es en realidad, la dispersión misma de su objeto que le lleva a revalorizar instancias anteriormente soslayadas, como la vida campesina, el asiatismo, la dominación colonial, el problema de las revoluciones nacionales, etc. Como advierte del Barco, tal desplazamiento es una desgarradura: "no quiere decir que se trate de una toma de posición traslúcida. El ejemplo es Marx y la desgarradura en que se debate. Tal desgarradura habla de su *otro* [...] La

72 ARICÓ, J (2010). *Op. cit.*, p 288.

73 *Ibid.*, p. 288.

74 CRESPO, H (2010b) "El marxismo latinoamericano de Aricó. La búsqueda de la autonomía de lo político en la *falla* de Marx", In: ARICÓ, J (2010). *Op. cit.*, p. 22.

75 Del BARCO, O (2008). *Op. cit.*, p. 53.

76 *Ibid.*, p. 53.

77 *Ibid.*, p. 43.

ideología "marxista" ocultó precisamente este drama y lo que en consecuencia "encarnó en las masas" fue la parodia de un pensamiento⁷⁸.

Si como muestra Raúl Burgos, el ensayo de Aricó fue recibido por sectores de la izquierda revolucionaria como un texto "antimarxista"⁷⁹, el mismo Aricó será el primero en indicar que no se trataba de encontrar un Marx verdadero susceptible de oponer a otro falso, sino de exponer su carácter irreductible a una visión unívoca. De allí que "la crisis del marxismo" se presente a Aricó no como su acta de defunción, sino más bien como "el indicador de su extrema vitalidad, la morfología que adquiere el trastocamiento de las relaciones entre teoría, movimiento y crisis"⁸⁰. Ese trastocamiento es presentado como aquello que, en "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 ésta incluye en tanto que dimensión insuprimible de la contradictoriedad del mundo"⁸¹. Esa perspectiva es tal, porque como enfatizan tanto Aricó como del Barco, el sujeto de la misma, "está siempre fuera, en ese "movimiento real", de cuyas vicisitudes el marxismo pretendió ser no mera visión especular sino construcción teórica"⁸². Así, en referencia al concepto marxista de *crítica* y del carácter sintomático que para el mismo posee la *Introducción de 1857*, dirá del Barco que es la crisis económica en cuanto momento y el lugar desde donde ésta es percibida como tal (perspectiva), lo que está en la base del primer esbozo de *Crítica de la economía política*: "Es colocándose en la perspectiva de la clase obrera como Marx estructura su crítica, la que por consiguiente debe considerarse como la forma por medio de la cual la clase obrera adviene a un nuevo tipo de racionalidad y no como producto de un sabio burgués iluminado"⁸³.

A diferencia de los filósofos post althusserianos, la crisis del marxismo no constituye para Aricó, el "fin del Sentido"⁸⁴ y esto, en gran medida, porque aquel no configura una ciencia definitiva siempre en pugna contra el cerco de las ideologías⁸⁵ sino un pensamiento de la crisis siempre obligado a confrontarse, a "medirse con los hechos"⁸⁶ o, como en Mariátegui y en Gramsci a mantener abiertos "los vasos comunicantes con la cultura contemporánea"⁸⁷. Es este lugar de enunciación implantado en la crisis el que lleva por la misma época a Aricó a replantear las relaciones entre socialismo y democracia y a afirmar la necesidad de "incorporar al pluralismo (político, organizativo, ideoló-

78 *Ibid.*, p. 43.

79 Cf. BURGOS, R (2004). *Op. cit.*, pp. 249-253.

80 ARICÓ, J (2010). *Op. cit.*, pp. 89-90.

81 *Ibid.*, p. 274.

82 *Ibid.*, p. 257.

83 DEL BARCO, O (2008). *Op. cit.*, p. 59. El momento (tiempo) y el lugar (espacio) de la crítica, son para el Marx de del Barco la *crisis* y la *clase obrera* respectivamente. Es decir, las formas a priori de la sensibilidad que constituyen la estética trascendental se historizan, devienen sujeto histórico de una racionalidad de la crisis, es decir, de una racionalidad crítica. La exterioridad del sujeto de la crisis, lo es respecto del saber científico-técnico burgués. Marx puede desocultar la crítica de ese saber como nueva racionalidad producto de la lucha de clases. "se trata del momento en que surge a la luz pública el carácter explotador y represor del sistema" (p. 59).

84 PALTÍ, E (2010). *Op. cit.*, p. 18.

85 Cf. De Ípola, E (2007). *Althusser, el infinito adiérs*. Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 62; 70.

86 ARICÓ, J (1980). "Ni Cinismo, ni utopía". *Controversia*, n° 9-10, México, p. 15.

87 ARICÓ, J (1978). *Op. cit.*, p. 17.

gico, cultural, etc.) como valor propio” del socialismo aún cuando al hacerlo deba “cuestionar radicalmente todas las experiencias socialistas concretas”⁸⁸.

Si en Marx la invisibilidad de las entonces incipientes formaciones nacionales en América Latina es el resultado de esa mezcla de hegelianismo retardatario y opción política anti bonapartista, la asombrosa paradoja de este texto es que, a la luz del desencuentro entre Marx y América Latina, Aricó abre los pliegues de otro(s) Marx; de filones de un pensamiento oculto por años en la tradición socialista y por lo tanto apto para medirse con los desafíos que le presentan otras coyunturas. Claro está que esos otros Marx que Aricó encuentra en la crisis, sólo se hacen presentes en la medida en que se procede a “desedimentar” la supuesta unidad originaria y de una sola pieza de su pensamiento; en el espacio disperso de una herencia que a la vez es una decisión y una tarea⁸⁹. Si, en gran medida, la melancolía por “El Sentido” es un asunto del marxismo científico, es, más aún, una cuestión de modernidad eurocéntrica; algo que suele pasar por alto, curiosamente, la crítica poscolonial del “marxismo realmente existente”⁹⁰. La obsesión por la Verdad de Marx, fue oportunamente calificada por Oscar del Barco como un “deslizamiento hacia lo escolástico, vale decir, como una problemática al margen de la práctica política”⁹¹. Es la objeción que del Barco imputa a Althusser, cuyo concepto de práctica es “el producto de una descripción fenomenológica y no crítica de la realidad”⁹². Habida cuenta de que la crítica es un desplazamiento histórico de la perspectiva, una traslación de lugar epistemológico que se constituye como práctica política, quedar instalados en una descripción fenomenológica de las prácticas (teóricas, políticas, económicas, etc.) es quedar preso de los aparatos de una dominación que no las ha creado pero que sí demarca férreamente sus límites como naturales, y lo hace porque la trasgresión de dichos límites sería el fin de esas formas de dominación. No alcanza una descripción, por más científica que sea, para intencionar una sociedad diferente: “a esta sociedad sólo se la puede criticar desde el proyecto de otro tipo de sociedad (en el capítulo sobre el fetichismo Marx habla de “asociación de hombres libres”) [...] lo otro, lo impensado de esta sociedad, es lo reprimido, la pobreza, el tercer mundo, la locura, la delincuencia, el proletariado como clase en sí”⁹³.

Es decir, lo otro de la descripción formal de la ciencia burguesa, es la historia concreta, el lugar donde *puede* existir otra práctica: “la práctica revolucionaria, la cuál siempre, es la práctica del afuera de la clausura burguesa. Y es esta práctica lo que debe pensarse y desde donde debe pensarse, o para ser más preciso, es esta la práctica que piensa”⁹⁴. “Revolucionaria” es aquí equivalente de “política” en la medida en que el espacio de la política se desmarca de su clausura en la esfera burocrática. En suma, los Otro(s) Marx de Aricó y del Barco, avanzan la posibilidad de una crítica que no se aloja en el resguardo de una metodología incontaminada, ni siquiera la que espera enunciarse desde un supuesto saber superador, libre ya de las contradicciones y heterogeneidades de la moderni-

88 ARICÓ J (1980). *Op. cit.*, p. 15.

89 “(...) **hay que asumir la herencia** del marxismo... La herencia no es nunca algo **dado**, es siempre una tarea. Permanece ante nosotros de modo tan indiscutible que, antes mismo de aceptarla o renunciar a ella, somos herederos, y herederos dolientes, como todos los herederos. En particular, de lo que se llama marxismo. **Ser**, esa palabra en la que veíamos más arriba la palabra del espíritu, quiere decir, por la misma razón, **heredar**”. Cfr. DERRIDA, J (1993). *Op. cit.*, pp. 78-79.

90 LANDER, E (2008). *Op. cit.*

91 Del BARCO, O (2008). *Op. cit.*, p. 110.

92 *Ibid.*, p. 111.

93 *Ibid.*, p. 113.

94 *Ibid.*, p. 114.

dad. Se trata de un saber que se enuncia en *otro* lugar. A partir de prácticas que reconfiguran la asignación misma de los lugares del decir. Es, por caso, lo que *sabían* en su experiencia aquellos trabajadores que una noche del lejano siglo XIX decidieron salir de su aislamiento y conjurarse como un fantasma.