



e-l@tina

Revista electrónica de estudios latinoamericanos

[e-l@tina](#) es una publicación del
Grupo de Estudios de Sociología Histórica de América Latina ([GESHAL](#))
con sede en el
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe ([IEALC](#))
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Sobre la *traducción*: una clave de lectura para la obra de José Aricó

Martín Cortés

Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe (IEALC), Facultad de Ciencias Sociales,
Universidad de Buenos Aires, y Centro Cultural de la Cooperación.

Recibido con pedido de publicación: 23 de septiembre de 2013

Aceptado para publicación: 25 de octubre de 2013

Resumen

Sobre la *traducción*: una clave de lectura para la obra de José Aricó

Este trabajo desarrolla el concepto de *traducción* como clave de lectura de la obra y trayectoria de José Aricó, y como problema para pensar el marxismo en América Latina. En este sentido, planteamos las determinaciones principales del concepto, partiendo de Aricó, pero también de otras figuras cercanas teórica y políticamente: Oscar del Barco, René Zavaleta, Antonio Gramsci, Louis Althusser. Entendemos la *traducción* en la obra de Aricó como el *trabajo* que pone en relación la vocación universal de la teoría marxista con la especificidad de la realidad latinoamericana. Se trata de un *trabajo* porque se opone a la idea de *aplicación*, en una situación histórica determinada, de conceptos tomados como ya-concluidos. Por el contrario, la *traducción* es una forma de *producción* teórica, ya que supone tanto una articulación orgánica con la realidad que se analiza, como un desarrollo de la teoría como tal. Nuestra hipótesis es que la obra de Aricó puede pensarse como un conjunto diverso de ejercicios de *traducción* del marxismo en América Latina. Ello implica considerar, a modo de sustrato filosófico, que el marxismo no es un cuerpo doctrinario cerrado, sino un inmenso, complejo y conflictivo campo de ideas.

Palabras clave: traducción; lectura; obra de José Aricó

Summary

About *translation*: a key for José Aricó's work

This paper develops the concept of translation as a key to understanding the work and career of José Aricó, and as an important problem to think Marxism in Latin America: we outline the concepts main determinations, as understood by Aricó, but also by other figures politically and theoretically close to him: Oscar del Barco, René Zavaleta, Antonio Gramsci, Louis Althusser. We understand "*translation*" in Aricó's *opus* as the work that relates the universal vocation of Marxist theory and the specificity of Latin American reality. We refer to this process as "work", in opposition to the idea of mere "application" of concepts already-completed elsewhere to a given historical situation. By contrast, *translation* is a form of theoretical *production*, since it involves both an organic articulation with the reality under analysis, as well as the development of theory itself. Our hypothesis is that Aricó's *opus* can be thought as diverse sets of *translation exercises* of Marxism into Latin America reality. This involves considering, as a philosophical background, that Marxism is not a closed body of doctrine, but a vast, complex and contentious field of ideas.

Keywords: translation; a key; José Aricó's work

“¿Pero de qué modo se pueden asimilar en términos adherentes a nuestra realidad reflexiones y pensamientos que corresponden a otras realidades? ¿Cómo es posible desafiar el vértigo de las analogías sin incurrir en traslaciones indebidas, o en asimilaciones presurosas?” José Aricó, *La Cola del Diablo*

El ejercicio de *traducción*

En la obra de José Aricó, la pregunta por la *traducción* se configura como un interrogante acerca de los modos de hacer teoría en América Latina. Aquello que torna problemática —e interesante— la cuestión desde su punto de partida es la decidida inscripción de Aricó en el marxismo. En un breve texto que intenta trazar una semblanza de la experiencia de *Pasado y Presente*, éste atribuye a la misma lo que podríamos pensar como su modo de entender el marxismo a lo largo de su prolífica trayectoria intelectual. Allí, el autor cordobés nos dice: “el marxismo que hizo suyo y defendió la revista *Pasado y Presente* era aquél que estaba en condiciones de soportar un *productivo diálogo con el mundo y la cultura del presente*”¹ (cursivas nuestras). Parafraseando a Jean Paul Sartre, el marxismo como “horizonte insuperable de nuestra época” no está puesto en cuestión por Aricó. En todo caso, lo que aparece subrayado es la necesidad de poner ese marxismo en diálogo y confrontación permanente tanto con las más disímiles realidades políticas como, muy especialmente, con las diversas expresiones culturales de cada tiempo. Este era el núcleo central de lo que Aricó, en el mismo texto, llama “una visión laica del marxismo”.

Ahora bien, parte del propósito general que parece animar la obra de Aricó es discutir con aquellas interpretaciones que conciben al marxismo como una filosofía positiva de la historia, es decir —en un razonamiento en última instancia *idealista*— como una teoría ya *concluida* que no precisa medirse con las distintas singularidades históricas. Por ello, es preciso partir de una concepción materialista del propio marxismo. Si éste no es doctrina abstracta, será entonces conceptualización de una realidad. Un interesante texto de Oscar del Barco nos recuerda la importancia de esta idea: según este compañero de ruta de Aricó, el marxismo es un “pensamiento originario”, en la medida en que es el concepto de un *real* por primera vez colocado en el orden teórico (del Barco [1977], 2011). Al nivel de un modo filosófico de proceder, del Barco nos recuerda aquí que la teoría carece de modos propios de reproducción sino es en diálogo con una dimensión que la *excede*, ya que ella se encuentra determinada por un orden real que constituye siempre su materia prima, al menos desde una perspectiva que se pretende materialista en un sentido fuerte. El problema aquí surge en la medida en que el marxismo nace como conceptualización de la experiencia de la clase obrera europea. Si bien ésta supone una dimensión universal, en tanto el surgimiento del proletariado como posibilidad de *negación* del capitalismo atañe a éste en tanto relación global, aparece aquí el problema de cómo traspasar este orden universal al análisis de las particularidades históricas. Se funda aquí el problema de la “no correspondencia” entre marxismo y movimiento social en América Latina como punto de partida para el profundo trabajo sobre el marxismo latinoamericano que Aricó realiza: “Ni la historia del socialismo latinoamericano resume la historia del movimiento obrero, ni la de éste encuentra plena expresión en aquélla” (Aricó [1980], 1999a: 23).

En esta dirección, en lo que hace específicamente al problema de los espacios geográficos e históricos de producción de las ideas y su productividad más allá de éstos, es interesante revisar el prólogo a una compilación de artículos de Alberto Filippi a propósito de la las ideologías de la

¹ El texto permanece inédito. Se titula “Pasado y Presente” y cuenta con apenas tres páginas. Se encuentra disponible en la Biblioteca Aricó de la Universidad Nacional de Córdoba.

independencia hispanoamericana y la percepción de éstas en Europa, en el cual Aricó destaca la virtud del italiano para dar cuenta

[...]de 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 sólo 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 concepto (Aricó, 1988: III, cursivas nuestras)

En esta cita, en particular en las palabras que hemos subrayado, aparecen dos determinantes clave del problema de la *traducción*. Por un lado, la necesidad de que exista cierta afinidad entre la realidad analizada y los conceptos; por el otro, la posibilidad de “transportar” herramientas teóricas de una constelación histórica a otra. Ahora bien, ambos elementos se articulan solamente si existe esa “distancia crítica que los problematiza”, vale decir, si la *traducción* opera como un trabajo sobre el concepto.

De existir ese esfuerzo, se evadirá el problema de la supuesta “irreductibilidad” de la dinámica latinoamericana a los modelos europeos, argumento que según Aricó, unas líneas más abajo, conduce a una paradoja nacionalista que rechaza aquello que tilda de “europeizante” pero sin reconocer que lo hace exhumando teorías reaccionarias que rápidamente pueden identificarse con el nacionalismo también europeo. Así, la *traducción* se sitúa en el entrelugar que evade aquellas dos tentaciones que Michael Löwy señalaba como permanentes fuentes de riesgo para la producción de un marxismo latinoamericano: por un lado, el *eurocentrismo*, que consiste en la aceptación acrítica de un modelo teórico y filosófico que coloca a América Latina como mera rémora y desvío de la realidad europea – por ende, a ser *rectificado* sin considerar las singularidades de la región-; por el otro, el *exotismo*, sustentado en una idea cuasi-folklórica de singularidad irreductible latinoamericana, que rechazaría todo planteo teórico simplemente por haber sido producido en el exterior². Ambas tentaciones, de diversos modos, suponen una lectura problemática de la relación entre universal y singular, en el caso del eurocentrismo subsumiendo el segundo término en una construcción abstracta del primero,

² A propósito de esto, Aricó recuerda las críticas que *Pasado y Presente* recibía de parte de Juan José Hernández Arregui y otros referentes de la llamada “izquierda nacional” por el uso de Gramsci y de otros autores extranjeros para el análisis de la sociedad argentina: “Hernández Arregui nos criticaba por pensar lo nacional-popular a partir de un autor extranjero, pero los nacionalistas –peronistas o no- también mimetizaban lecturas extranjeras. En las sociedades rusa, italiana, etc., cuando se habla de ‘lo popular’ se está hablando de condiciones constituidas a lo largo de los siglos. En la Argentina es diferente: este es un país donde lo poco que había fue chupado, absorbido por el torrente humano inmigratorio. Al fin y al cabo, ninguna reivindicación de la zamba nos podía hacer olvidar que, por ejemplo, en mi provincia lo que en realidad se toca es el *fox-trot*. El peor de los *fox-trot*” (Aricó [1987a], 1999b: 124). Más allá del detalle irónico que cierra la idea de Aricó, su planteo da cuenta de ciertas condiciones estructurales –la no constitución de lo popular, al menos de manera definida- que hace que las sociedades latinoamericanas sean particularmente propicias para pensar el problema de la *traducción*.

mientras que en el exotismo toda necesidad de diálogo con la universalidad es rechazada en un procedimiento que termina por reponer una *esencia* latinoamericana. No casualmente, Löwy señala a Mariátegui como una de las principales figuras del pensamiento latinoamericano que ha logrado evadir estas trampas simétricas (Löwy [1980], 2007). Precisamente, las conocidas lecturas de Aricó respecto del socialista peruano apuntan en una misma dirección (Aricó, 1978).

Continúa Aricó en el mismo prólogo:

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 (Aricó, 1988: III-IV)

Asumir la paradoja supone no otra cosa que tomar la responsabilidad de pensar América Latina tensionada entre la singularidad y la universalidad, como espacio que busca su identidad y al mismo tiempo reconoce una pertenencia problemática a ese movimiento en que la modernidad europea “deviene mundo”. Indudablemente, Aricó otorga un espacio privilegiado a la tradición marxista dentro de aquellas “tendencias, corrientes e ideologías” que, siendo parte de ese despliegue europeo, constituyen a la vez la posibilidad de su crítica. De este modo, se articula un nudo problemático en la necesidad de pensar esas aristas críticas de la modernidad en un espacio que es también parte de esa modernidad: un espacio singular que, como tal, no solamente requiere formas específicas de ser pensado, sino que revela la imposibilidad de pensar la universalidad de manera abstracta, esto es, sin situarla al nivel de sus expresiones concretas e históricamente específicas.

Son estas las determinaciones del problema de la *traducción* en la obra de Aricó. La convicción acerca de la potencialidad crítica del marxismo se completa con la certeza de que la condición para ello es un pensamiento *situado*. En reiteradas ocasiones, Aricó enlaza sus reflexiones acerca de la *traducción* con la figura de Antonio Gramsci. De hecho, una clave –quizá formulada de un modo algo rudimentario– podría buscarse en la primera publicación de Aricó: un artículo en la revista comunista *Cuadernos de Cultura* del año 1957. Allí, a propósito de una polémica con Rodolfo Mondolfo en torno de la obra de Gramsci, nuestro autor sostiene que los *Cuadernos de la cárcel* (agrega “lamentablemente aún no traducidos al castellano”, tarea a la que él mismo contribuiría pocos años más tarde) “constituyen el punto obligado de partida, no sólo para el análisis de la cultura italiana, sino quizá también para la nuestra, tan semejante en su problemática a ella” (Aricó, 1957: 91). La preocupación por la *traducción* es aquí apenas incipiente, por cuanto permanece atada a la semejanza entre las realidades. Extremando este argumento, sólo serían traducibles los conceptos que refieren a situaciones cuya morfología presentara puntos evidentes de contacto. Veremos que la *traducción* no necesita de estas semejanzas, ya que depende más bien del trabajo que se realice sobre los conceptos a la hora de pensar las distintas realidades. Sin embargo, no es menos cierto que son las similitudes las que de algún modo producen la inquietud por *traducir*. En este sentido, podría decirse que la operación de *traducción* del marxismo lo torna *in toto* productivo para pensar América Latina, lo cual no va en desmedro del hecho de que algunos autores en particular, por la afinidad que manifiestan sus planteos con las problemáticas de la región, devengan figuras privilegiadas en dicha operación. Tal es el caso, precisamente, de Gramsci. Será Juan Carlos Portantiero quien establezca de manera más sistemática la llamativa productividad de los trabajos del autor italiano para el estudio de

realidades capitalistas periféricas como la de América Latina, caracterizadas por el peso del Estado y el capital extranjero en sus momentos formativos, y por ende más inteligibles a partir de conceptos que enfatizan en los procesos de cambio “desde arriba” (Portantiero [1975], 1981), temas que Aricó retoma en su balance de Gramsci en América Latina ([1988], 2005: 109-165), sobre los cuales volveremos en el capítulo quinto. Asimismo, la afinidad entre Gramsci y Mariátegui será otro tema muy presente en la obra de Aricó, sobre todo a partir de los trabajos de Robert Paris (1981, 1983), que subrayaban las características de la obra del italiano que lo acercaban a Mariátegui en términos de la producción de un marxismo heterodoxo y propicio para el análisis de la realidad latinoamericana.

De este modo, aunque la *traducción* en Aricó es un ejercicio que involucra a las más disímiles corrientes dentro y fuera del marxismo, sobresale una deuda intelectual específica que marca todas sus iniciativas. En sus propias palabras, durante “más de treinta años la figura de Gramsci me acompaña como la sombra al cuerpo, como una presencia que acude diariamente a mis llamados y con la que entablo infinitas disquisiciones imaginarias” ([1988], 2005: 30). En este sentido, es manifiesta la deuda que Aricó expresa al respecto, reconociendo que sus primeros acercamientos a la obra de Gramsci, firmemente alentados por Héctor Agosti –intelectual comunista que fuera una especie de mentor de Aricó al interior del PCA-, estuvieron marcados por una lectura que intentaba enraizar la tradición comunista en la historia nacional argentina:

Desde el inicio nos introdujo a una lectura de los cuadernos que en él trató de ser siempre una “traducción”, es decir, un modo particular de verter en un lenguaje nacional aquellos instrumentos de interpretación histórico-políticos que se presumían aptos para iluminar zonas de nuestro pasado que la profundidad de una crisis hacía aflorar ([1988], 2005: 50)

Esta cita, perteneciente a *La cola del diablo* es una de las tantas que da cuenta de la enorme ascendencia de la figura de Gramsci sobre Aricó, pues el revolucionario italiano constituye casi de manera invariante un ejemplo acerca de los interrogantes necesarios que deben desplegarse a la hora de poner en relación realidades con conceptos que le son, al menos en principio, heterogéneos. En esta misma obra, encontramos –mediando algunas páginas- formulada la pregunta y ensayada la respuesta a este problema, de algún modo articulada como una definitiva opción por Gramsci como modo de hacer teoría marxista:

[Respecto de] la eterna querrela que sostenemos los latinoamericanos respecto de los efectos de la dependencia sobre la producción de las ideas. Si sospechamos la existencia de una autoctonía americana que nos distingue de Europa, si una misma idea transferida desde los centros de producción de la teoría hacia nuestra periferia *se vuelve necesariamente otra cosa*: ¿cuál es o podría ser “nuestro Gramsci”? ¿Qué descomposiciones y recomposiciones debemos provocar sobre el corpus analítico gramsciano para que esté en condiciones de iluminar nuestra realidad o partes de ésta, para arrastrarla hacia el concepto, para dar cuenta en la teoría de lo que produce la experiencia existencial de la gente ([1988], 2005: 42, cursivas nuestras)

Aparece aquí una cuestión nodal de todo ejercicio de *traducción*, que por ello subrayamos en párrafo citado: la idea de que ella supone un proceso de *transformación*, vale decir, la *producción de algo nuevo*. Aunque esto vale para cualquier autor, concepto o debate, la pregunta de Aricó se dirige hacia

ciertos aspectos del pensamiento de Gramsci que lo hacen particularmente atractivo para ser *traducido*. Ellos no remiten solamente al “contenido” del pensamiento gramsciano, vale decir, a las indagaciones de Portantiero y Aricó que señalábamos más arriba, sino también a un modo de proceder con la teoría que habría caracterizado al pensador sardo. Este consiste en el esfuerzo por pensar desde la experiencia nacional, pero sin renunciar a todo aquello que –*traducción mediante*– pueda iluminarla. En este marco, Aricó se acerca más abiertamente a las indagaciones acerca de la “traducibilidad” que Gramsci emprende, a partir de la constatación de que marxismo y mundo obrero cuentan con más desencuentros que afinidades en la historia latinoamericana:

[...] se evidencia la necesidad de confrontar con las diferenciadas realidades latinoamericanas aquellos paradigmas teóricos y políticos que para poder ser utilizados requieren “traducciones” menos puntuales e infinitamente más cautos. 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 realidades ([1988], 2005: 114).

Aricó mismo nos invita a buscar los trazos de su idea de *traducción* en la obra de Gramsci, imponiéndonos un rodeo a través de los textos del italiano que, en este sentido, fundarían un modo de hacer teoría condicionado por el problema de las realidades periféricas. Antes de emprender dicho recorrido, cabe destacar que la cita recién consignada contiene una elogiosa referencia a las investigaciones lingüísticas ligadas con el problema de la “difusión” del marxismo del mencionado Robert Paris. Ella consiste, centralmente, en la productividad que tiene para Aricó el concepto de *traducibilidad* para criticar los filones mecanicistas del marxismo ligados a una concepción unilineal y finalista de la historia y, a la vez, avanzar productivamente en la posibilidad de recrearlo más allá de su área de producción primigenia.

De este modo, la senda gramsciana que Aricó invita a recorrer instala los dilemas de la *traducción* que aborda nuestro trabajo. En el autor italiano, el problema de la *traducción* aparece ante todo como un ejercicio *imperfecto*. Seguramente sus estudios de lingüística y filología influyen en la elección de esta noción para preguntarse nada menos que por la relación entre cada cultura nacional y la civilización común que las cobija. Casi como si auspiciara provocativamente una interpretación heterodoxa, en confrontación con las diferentes formas de escolástica marxista, el autor meridional comienza por Lenin: “En 1921, tratando de problemas de organización, Ilich escribió o dijo (poco más o menos) lo siguiente: No hemos sabido ‘traducir’ a las lenguas europeas nuestra lengua” ([1932-33], 1986:317). Y se pregunta Gramsci, en los renglones sucesivos, si la *traducción* es propia “de toda concepción del mundo o solamente de la filosofía de la praxis”, para optar definitivamente por la segunda opción, ya que solamente desde allí el ejercicio es “orgánico y profundo” y no “un simple juego de ‘esquematismos’ genéricos”. ¿A qué se debe este punto de vista singular del marxismo o la filosofía de la praxis³? El propio Gramsci lo dice:

³ Obviamos aquí el debate sobre el grado de equivalencia entre los conceptos de *filosofía de la praxis* y *marxismo*. Ya sea que aquél haya sido pergeñado para evadir la censura de la cárcel fascista, para innovar conceptualmente, o como una mezcla entre ambas, a los efectos de nuestro trabajo no resulta una diferencia significativa, por lo cual los usamos indistintamente, en virtud de que ambos, en última instancia, se remontan a un horizonte teórico iniciado por los trabajos de Marx y Engels. Sin embargo, cabe señalar que la posición de Aricó al respecto se inclina más hacia la hipótesis que señala a la noción de “filosofía de la praxis” como un “intento de expresar nuevos contenidos y reflexiones sobre hechos sociales que intentan ser vistos desde una perspectiva no habitual en la tradición marxista” ([1977], 2011: 291).

La traducibilidad presupone que una determinada fase de la civilización tiene una expresión cultural ‘fundamentalmente’ idéntica, aunque el lenguaje es históricamente distinto, determinado por la particular tradición de cada cultura nacional y de cada sistema filosófico, por el predominio de una actividad intelectual o práctica, etc. ([1932-33], 1986: 318)

Aparece aquí el problema de la función universal del capitalismo, que permite por primera vez en la historia globalizar las relaciones sociales, y, por ende, trazar posibilidades de comparación entre realidades disímiles. A eso parece referirse Gramsci con la entrecomillada palabra “fundamentalmente”: existiría entonces un horizonte común que habilita la comparabilidad –y, con ella, un nivel teórico “general” que permite explicar las semejanzas y diferencias-, pero que a la vez la limita en términos de lenguajes y culturas nacionales específicas, constituyendo así la complejidad del ejercicio, que no puede ser entonces un “esquematismo”. En este sentido, cabe traer a colación un autor sumamente afín a Aricó, también preocupado por la *traducción* del marxismo en América Latina, el boliviano René Zavaleta Mercado⁴, quien planteaba que la sociedad capitalista permitía, por primera vez en la historia humana –a partir de la homogeneización del mundo bajo la forma *valor*-, hablar de modelos de regularidad o modos de producción, que revelan la “unidad de la historia del mundo”. Por su parte, las superestructuras dan cuenta de una diversidad e incluso de una incomparabilidad en función de distintos derroteros históricos. Zavaleta plantea que el modelo de regularidad –el núcleo de las relaciones capitalistas de producción- da lugar a una serie de formaciones aparentes a nivel superestructural. Vale decir, al desarrollo capitalista “perfecto” le corresponderían determinadas formas (aparentes, mistificadas) ideológicas y políticas –democracia representativa, ideas de libertad e igualdad, etc.- que sin embargo están sobredeterminadas por la fuerza de la historia local. Al margen de una parte de la política que pueda pensarse como regularidad (por caso, la existencia de lo estatal como esfera diferenciada de la sociedad: no hay formación económica capitalista que no cuente con esta característica), existe lo que Zavaleta denomina una acumulación especial de la superestructura en cada caso específico (Zavaleta, 1988). Es en la relación entre modelo de regularidad y acumulación específica de la historia local donde parece jugarse el problema de la *traducción*.

Para pensar esta cuestión al interior del marxismo, Gramsci se apoya en una vieja y reiterada fórmula de Marx y Engels, en su caso tomada de *La Sagrada Familia*, según la cual “el lenguaje político francés de Proudhon corresponde y puede traducirse al lenguaje de la filosofía clásica alemana”. Nos permitimos una larga cita que explica la apuesta gramsciana:

Así como dos “científicos”, formados en el terreno de una misma

⁴ Pueden señalarse al menos dos referencias que dan cuenta de la relación entre ambos. Por un lado, en *La Cola del Diablo*, redactado poco tiempo después de la muerte de Zavaleta, Aricó se refiere con sentido dolor a esa pérdida, que “aún sigue doliendo” ([1988], 2005: 44). Por otra parte, Juan Carlos Portantiero, en ocasión del homenaje que se realizara a Aricó poco después de su muerte, cuenta que, al momento de su exilio en México, fueron Aricó junto con René Zavaleta, quienes lo recibieron en el aeropuerto de la Ciudad de México (Portantiero, 1992: 34). Además, en una entrevista con María Teresa Porayzán (en noviembre de 2011), quien fuera esposa de Aricó, ella nos comentó acerca de una relación muy cordial y próxima entre ambos –acrecentada también porque María Teresa trabajaba en la biblioteca de FLACSO México, entonces dirigido por Zavaleta-, que lamentablemente no dejó testimonio en términos de trabajos comunes o referencias cruzadas. Por el momento, apenas es posible señalar que existen algunos textos de Zavaleta en la Biblioteca Aricó de la Universidad Nacional de Córdoba (una conferencia sobre Mariátegui y algunas notas periodísticas).

cultura fundamental, creen sostener “verdades” distintas sólo porque emplean un lenguaje científico diferente (y no está excluido que entre ellos no exista una diferencia y que ésta no tenga su significado), lo mismo dos culturas nacionales, expresiones de civilizaciones fundamentalmente semejantes, creen ser diferentes, opuestas, antagónicas, una superior a la otra, porque emplean lenguajes de tradición distinta, formados en actividades características y particulares de cada una de ellas: lenguaje político-jurídico en Francia, filosófico, doctrinario, teórico en Alemania. Para el historiador, en realidad, estas civilizaciones son traducibles recíprocamente, reducibles la una a la otra. *Esta traducibilidad no es “perfecta”, ciertamente, en todos los detalles, incluso importantes (¿pero qué lengua es exactamente traducible a otra? ¿qué palabra aislada es traducible exactamente a otra lengua?), pero lo es en el “fondo esencial”.* También es posible que una sea realmente superior a la otra, pero casi nunca en aquello que sus representantes y sus partidarios fanáticos pretenden, y especialmente casi nunca en su conjunto: el progreso real de la civilización se produce por la colaboración de todos los pueblos, por “impulsos” nacionales, pero tales impulsos casi siempre conciernen a determinadas actividades culturales o grupos de problemas (Gramsci [1932-33], 1986: 319, cursivas nuestras)

Las palabras resaltadas dan cuenta de un elemento central del concepto de *traducción*: su inevitable carácter *imperfecto*, esto es, la imposibilidad de una equivalencia literal. La operación supone entonces una fina articulación entre el “fondo esencial” –lo común, aquello que hace a las realidades reductibles entre sí- y las particularidades históricas nacionales, precisamente porque no existe transparencia posible. De allí que toda *traducción* supone un ejercicio activo, un esfuerzo y, por ello, un acto que también es de *producción*. Además, la última frase del párrafo nos remite nuevamente al capitalismo como sistema global que hace potencialmente inteligible la relación entre sus partes: más allá de la “superioridad” de una realidad respecto de otra (aquí podríamos entender por “superioridad” un mayor desarrollo), la fórmula del “progreso real de la civilización” contiene tanto a las realidades “superiores” cuanto a las “inferiores” y, por supuesto, a sus relaciones recíprocas. Podría desprenderse de aquí una crítica, efectivamente presente en otros escritos de Gramsci, a la concepción unilineal de la historia que lee en el atraso una mera rémora a ser superada, contra la cual el italiano subraya la ligazón *orgánica* entre las distintas realidades nacionales.

De modo que no existe una limitación *a priori* para la utilización de conceptos producidos en una realidad determinada para el análisis de otra formación social. A su vez, la *traducción* supone siempre la producción de una *novedad* en el encuentro entre el objeto de análisis, es decir, lo contrario de la aplicación de conceptos ya cerrados que arriban externamente a una realidad considerada igualmente como una unidad consolidada. Dice al respecto Gramsci:

El estudio del origen lingüístico-cultural de una metáfora empleada para indicar un concepto o una relación nuevamente descubierta, puede ayudar a comprender mejor el concepto mismo, en cuanto que éste es remitido al mundo cultural, históricamente determinado, en el que surgió, así como *es útil para precisar los límites de la metáfora misma, o sea para impedir que ésta se materialice y se mecanice* (Gramsci [1932-33], 1986: 322, cursivas nuestras)

La *traducción* implica entonces la restitución del vínculo entre los conceptos y sus condiciones de producción, ya que eso permite “comprenderlos mejor” y, a su vez, precisar sus límites, esto es, evitar una universalización abstracta. La mecanización se elude en la medida en que se realice un *trabajo* sobre el concepto, que supone tanto un reconocimiento de sus marcas de producción como un encuentro creativo con la realidad que se pretende inteligir. Vale decir que hay aquí un movimiento de contextualización-descontextualización-recontextualización (“descomposiciones y recomposiciones”, según el propio Aricó) de los conceptos. Si el primer movimiento sirve para entender las determinaciones específicas de un concepto en los términos en que fue pergeñado, el segundo y el tercero implican la abstracción de esas determinaciones y el encuentro de su dimensión *universal* con nuevas determinaciones históricas. De este modo, la *traducción* es un ejercicio que hunde sus raíces en la historia para desplegarse de manera anti-historicista. Pues es el contacto con la historia viva lo que permite que una metáfora no se mecanice, pero al mismo tiempo ella no está atada a la historia de su origen, sino a su productividad teórica para ser pensada en diferentes singularidades.

Como venimos señalando, hay algo en la condición “periférica” que torna tan urgente como productivo el problema de la *traducción*. Acaso porque ella supone una situación de constitutiva “incompletud” (de la nación, de la lengua propia, de la cultura, etc.), conduce a una búsqueda irrefrenable por producir formas de pensar lo propio que resulten liberadoras, pero no de manera apriorística. Señala Aricó:

[...] cuando hablamos de América Latina evocamos una realidad preconstituida que no es tal, que en los hechos es un “agujero negro”, un problema abierto, una construcción inacabada o, como señalara Mariátegui para su nación, pero que es extensible al continente: un proyecto a realizar ([1988], 2005, 42)

A propósito de Aricó, Emilio De Ípola lo señalaba como figura ejemplar del intelectual latinoamericano, caracterizando su proceder como un “pensar entre reflejos desplazados”. Esta operación parte de una suerte de incomodidad constitutiva, que busca responder interrogantes escamoteando una afirmación clara del propósito de su búsqueda. Acaso por la imposibilidad de producir una definición positiva que establece este “agujero negro”, el trabajo de Aricó se inscribe en un “juego de espejos que se envían mutuamente destellos intermitentes y dispersos de luz” que sólo virtualmente –y en el orden del anhelo político más que de la certeza teórica- constituye una unidad, pues se trata en definitiva de un orden de palabras fragmentadas que el tiempo y el espacio latinoamericanos –no menos fragmentario- “enhebran, desenhebran y vuelven a enhebrar permanentemente” (De Ipola, 1992: 29). En este sentido, *traducir* es un modo de producir permanentes fragmentos que aspiran a hacer inteligible una realidad, aun a sabiendas de que ese carácter fragmentario es, precisamente, un testimonio de la imposibilidad de tal aspiración.

La *traducción* como operación filosófica

Louis Althusser entendía la filosofía como un campo de disputa, como gustaba decir: “lucha de clases en la teoría”. Esto no supone, tal como una lectura apresurada podría incitar a pensar, una confrontación inmediata de posiciones fácilmente identificables con las clases en pugna (filósofos proletarios versus filósofos burgueses), sino un modo específico de plantearse la tarea filosófica a la manera de una batalla. Esa forma filosófica de la batalla es, por excelencia, el *rodeo teórico*, nombre con el que él mismo intentaba describir su forma de hacer filosofía:

[...] ese *rodeo teórico* que me parece indispensable no solo para la inteligencia de una filosofía, sino para su existencia. Pues una filosofía

no viene al mundo como Minerva a la sociedad de los dioses y los hombres. Ella solo existe por la posición que ocupa y solo ocupa esta posición conquistándola sobre el pleno de un mundo ya ocupado. Solo existe, entonces, por su diferencia conflictual y esta diferencia solo puede conquistarla e imponerla por el rodeo de un trabajo incesante sobre las otras posiciones existentes. Este rodeo es la forma del conflicto que constituye cada filosofía en parte comprometida en la batalla y sobre ese "Kampfplatz" (Kant) que es la filosofía [...] Si la filosofía es, en última instancia lucha de clases en la teoría, como lo sostuve más tarde, esta lucha toma la forma, propia de la filosofía, de la demarcación, del rodeo y del trabajo teóricos sobre su diferencia (Althusser, 1977: 150)

La filosofía manifiesta su carácter político en la confrontación con otras filosofías, pues su propia forma es la de la "demarcación", que además se lleva a cabo siempre a través de "otros pensamientos". Así, la política de la filosofía estaría en la capacidad de interrogar pensamientos a través de otros pensamientos, de inscribir una diferencia en un relato que supone ser auto-contenido, posibilitando la emergencia de nuevos sentidos. Como sostiene Mariana de Gainza, la operación filosófica, entonces, está compuesta de *interferencias*, movimientos de identificación y diferenciación que interrumpen un sentido consolidado:

Este tipo de conexiones, es claro, sólo pueden ser establecidas a partir de pliegues escondidos: produciendo diferencias, distinciones, distanciamientos activos en relación a las asociaciones automáticas e inmediatas que se producen como efecto colateral de la vigencia histórica de un pensamiento: sus derivas rigidificadas. Sólo mediante tal método indirecto (una "escucha flotante") se puede comprender que hay "profundas afinidades" que existen a la manera de voces tenues que remiten unas a las otras al margen de lo que la historiografía consagrada está dispuesta a oír (de Gainza, 2012: 23)

Aricó, por su parte, afirma provocativamente: "Y hasta se podría sostener que los autores no existen; existen sólo lectores que traducen y recomponen" ([1986], 1999b: 28). Quisiéramos ensayar la posibilidad de inscribir este sentido de la *traducción* en la problemática de la filosofía —o del pensamiento crítico, que aquí sería lo mismo— tal como la plantea esta lógica althusseriana de la subversión. Si la *traducción* consiste en la descomposición y recomposición de pensamientos con el fin de construir nuevos sentidos, hay allí una forma del *rodeo teórico*. Pero, además, éste está colocado en la dirección de *interferir* las formas dominantes con que se ha pensado un problema. El medio para ello es la producción de modos alternativos de acercarse a una misma cuestión, muchas veces bajo la forma de la "exhumación" de voces que constituyen torsiones del problema que terminaron por ser desatendidas. Y en revisitar esta desatención opera la dimensión *política* de la intervención filosófica, ya que ella se destina a desarmar los fundamentos filosóficos que se posan detrás de un problema político. El marxismo como filosofía de la historia —como construcción de un *sistema* que creía tener la historia de su lado y respuestas para todas las alternativas— constituye el gran objeto de discusión de Aricó. Sus *traducciones*, por ello, pueden leerse casi en su totalidad (a riesgo de generalizar) como distintos modos de atacar esta cuestión, buscando desarticular esa pretensión totalizante y colocar en su lugar un marxismo dispuesto a revelarse como una forma conflictiva del pensamiento, siempre presta para incomodar y poner en jaque, nunca para cobijar conceptos que operen como "garantía".

El punto de partida para la *traducción* parece estar siempre presidido por la necesidad de tornar productiva la lectura de Marx en América Latina, un continente que ha ocupado el lugar de *desafío* para estos conceptos-garantía, ya que a partir de la interrogación sobre el destino del marxismo —y de las izquierdas en general- en la región, es posible avanzar en una profunda descomposición y recomposición que ataque algunas de las grandes tendencias teóricas que obturan su eficacia política.

El problema de la historia, de la nación, el estatuto de la política, la relación entre estructura económica, política e ideología, la constitución de sujetos políticos y su relación con el concepto de clase. Esta enumeración, apenas indicativa, muestra algunos de los problemas encarados por Aricó, que creemos pueden ser leídos desde la perspectiva que aquí señalamos: es preciso hacer un trabajo de disección sobre el marxismo para recomponer un modo de lectura que permita atender estas cuestiones a partir de la emergencia de sentidos novedosos en relación con las formas clásicas en que fueron tratados.

Ahora bien, lo que venimos planteando se entrecruza, a la vez, con la peculiaridad de la obra de Aricó: su dispersión. La multiplicidad de prólogos, notas, advertencias e incluso entrevistas que la componen no constituyen solamente una característica de forma. Hay también en Aricó una dispersión en el “objeto” de su obra. Aunque se pueda concebir una unidad general, en virtud de lo recién planteado, ello no facilita la organización de una obra diseminada. En este sentido, también se puede encontrar una similitud evidente entre esa forma de trabajo y la operación de *traducción* tal cual la venimos desplegando. En ese agrupamiento y reagrupamiento de fragmentos y textos hay una composición de *algo nuevo* que interviene colocando una forma de mirar lo *real* no prevista (o, al menos, no dominante). He allí el *plus* que supone todo ejercicio de *traducción*. No es la mera reposición de un *original* sino una reorganización que despreja el problema de la fidelidad al original, para posarse en la capacidad crítica respecto del presente como eje de mensurabilidad de la productividad de un pensamiento. Es por esto que defendemos la idea de que, especialmente en Aricó, no puede reducirse su obra a los materiales escritos, sino que debe extenderse a las iniciativas editoriales —e incluso a las revistas- que animó, pues ellas están siempre articuladas por esta necesidad de *re-presentar* fragmentos de la historia del pensamiento socialista que distintas problemáticas precisan convocar. Así, es en la forma misma del trabajo de *traducción* donde ya se asoma una crítica a la pretensión *totalizante* de ciertos marxismos: ¿Cómo encerrar un pensamiento que puede ser descompuesto y recompuesto permanentemente? Antes que buscar fórmulas acabadas para inteligir cualquier presente, el esquema parece invertirse: el presente —las necesidades de su *crítica*- convoca fragmentos de una tradición, revelando la imposibilidad de trazar una línea indubitable que la constituiría, y mostrando así que se trata, en esencia, de un campo de conflictos. Lo cual no es una “carencia” (conflictos que *aun* no han podido resolverse), sino una *característica* del marxismo si éste pretende ser una filosofía crítica.

Aún así, a sabiendas de las “virtudes” del carácter fragmentario de la obra de Aricó que podrían desprenderse de esta caracterización, es también preciso reponer la importancia de sus escritos “orgánicos”. Con la publicación de las *Nueve Lecciones* ya contamos con cuatro libros de su autoría, a lo cual debe sumarse su compilación de textos acerca de Mariátegui como otra obra completada. Es de suponer que entre sus manuscritos no organizados o en proceso de ordenamiento podrían existir textos bastante cercanos a constituir unidades orgánicas. Podría afirmarse la hipótesis de que estos libros no abandonan la lógica de la *traducción*, pero que, de algún modo, constituyen un *salto de intensidad* en dicho camino, pues es el propio Aricó quien coloca su voz como organizador teórico de las recomposiciones con las que apunta a construir una lectura crítica y revitalizante del marxismo.

Precisamente en una carta a propósito de la inconclusión de un prometido texto sobre el socialismo en América Latina, José Sazbón le escribía a Aricó: “Pero ojo con la postergación de tu rumiado trabajo arqueológico del socialismo en Latinoamérica. En este sentido, me resultó

inquietante la sustitución del nº 50 de los PyP. Confío en que, una que otra vez, el escritor se sobreponga al editor”⁵. Aunque sin que le sacara demasiada ventaja, los libros de Aricó son el testimonio de que la batalla entre el editor y el escritor no fue tan desigual como una primera mirada superficial sobre su trayectoria podría sugerir (y como suele decirse respecto de Aricó). En cualquier caso, es en ambas tareas, articuladas en la lógica filosófica de la *traducción*, donde es posible encontrar un Aricó cuya originalidad radica justamente en renunciar a la búsqueda de un marxismo legitimado en su *origen* y en la *filiación* que de aquél emanaría para proponer, parafraseando a Althusser, “una corriente subterránea del materialismo del encuentro y la subversión”.

Hipótesis: *traducir* el marxismo

Un recorrido apenas superficial por los escritos y emprendimientos editoriales de Aricó permite percibir la riqueza de su modo de entender el marxismo, consistente en su amplitud de miras, la porosidad de sus fronteras y la pulsión política que lo anima. Según su propio testimonio, los *Cuadernos de Pasado y Presente* (y quizá podríamos extender esta idea a toda su obra) “representaron un intento de implementar una perspectiva crítica del marxismo que admitiera la dimensión pluralista y que reconociera la naturaleza múltiple del propio objeto” ([1986], 1999b: 22), sosteniendo la imposibilidad de hablar de “el marxismo”, ya que “desde su inicio existieron los marxismos”. No se trataba entonces de forzar una lectura “heterodoxa” en contra de la “ortodoxia”, sino de afirmar que la propia naturaleza del marxismo es la de poder dialogar con todos los elementos de la cultura moderna. A propósito de *Pasado y Presente*, Aricó enmarcaba el surgimiento del grupo entre la proliferación de grupos “castristas” que aparecen en Argentina y América Latina como eco de la revolución cubana de 1959. Sin embargo, lo que distinguía al grupo era la articulación de esta característica con su manifiesta filiación “gramsciana”:

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 esa combinación fue posible, nosotros la expresamos⁶

Estos primeros pasos del marxismo de Aricó se complejizan con más y más fuentes a lo largo de sus años como intelectual y editor. Así, resulta complejo buscar un adjetivo que describa de manera acabada su modo de pensar el marxismo: leninista, gramsciano, althusseriano, maoísta, mariáteguiano, latinoamericanista, consejista, obrerista, socialdemócrata, desencantado, crítico, abierto, benjaminiano. La vasta obra de Aricó permitiría pensar como apropiadas cada una de las figuras que componen esta enumeración. Es por eso que en realidad se torna necesario realizar un desplazamiento: desde la búsqueda del calificativo que más se aproximaría a su trayectoria (quizá midiendo cantidad de citas o referencias, o preguntándose por los autores o preocupaciones que lo acompañaron de modo más recurrente, Gramsci y Marx parecieran ser los ganadores, seguidos no a mucha distancia por Mariátegui), hacia la indagación en torno de la existencia de un *modo de hacer marxismo* que consistiría, precisamente, en la capacidad de medirse con cada una de estas figuras y tradiciones. Se configura así la hipótesis principal de nuestra lectura del autor cordobés: *el marxismo de Aricó es, ante todo, el despliegue de una inmensa estrategia de traducción que tiene por objeto introducir en el debate*

⁵ Carta de José Szabón a José Aricó, fechada en diciembre de 1978. Fondo José Szabón del Centro de Documentación e Investigación de la Cultura de Izquierdas en Argentina, de la Universidad Nacional de San Martín (CeDIInCI-UNSAM), Buenos Aires. El trabajo “arqueológico” al que se refiere Szabón sería publicado en el número 50 de los *Cuadernos de Pasado y Presente*, cosa que finalmente no sucede. Más abajo volveremos cuidadosamente sobre este importante trabajo inconcluso de Aricó.

⁶ *Ídem* nota 2

latinoamericano diversos problemas, textos, discusiones y tradiciones, siempre bajo el signo de la pertinencia teórico-política de ese ejercicio. Es importante subrayar que este ejercicio aparece presidido por una pulsión política: es a partir de una inquietud del presente que se instituye la necesidad de traer a colación textos y figuras que no aparecen en el escenario inmediato como interlocutores del problema político fundante. Sin embargo, este impulso se ve permanentemente desafiado por la “voluntad de saber”⁷, en virtud de la cual cada ejercicio de *traducción* desemboca en la composición de textos, artículos o libros que indagan obsesivamente en las diversas dimensiones de un problema. Este modo de concebir el marxismo permite que múltiples tradiciones y autores que no necesariamente pertenecen a dicho universo en sentido estricto, sean incorporados en los libros “inventados” por Aricó. No solamente “los vencidos, los que desaparecieron, los olvidados, los denostados (los Bernstein, Kautsky, Pannekoek, Bauer, Grossmann, Korsch, Chayanov, Ber Borojov, Gramsci, etc.)” ([1986], 1999b: 23), que expresan tensiones y bordes *al interior* del marxismo, sino también figuras *exteriores* a la tradición, pero que la interrogan de modos que quizá sean más potentes que sus propios debates internos: tales son los casos de Max Weber, Carl Schmitt o Hans Kelsen.

Esta construcción del marxismo como un continente abierto hacia todas las manifestaciones de la cultura moderna adquiere una importancia medular en la obra de Aricó, sobre todo a partir de la constatación de que ella puede ser rastreada, aunque con matices y valencias diferentes, en distintos momentos de su trayectoria. Así, en un texto tan significativo como la primera editorial de la revista *Pasado y Presente*, el cordobés sostiene la necesidad de construir herramientas teóricas que permitan articular el reconocimiento del papel fundamental de las clases sociales en la historia con un análisis pormenorizado de las características que asumen los diversos grupos y subgrupos en que se estructura la sociedad. Para ello, afirma, es necesario:

[...] 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: 15).

Este diálogo entre el marxismo y “otros aspectos del conocimiento humano”, se sustenta en una actitud que destila confianza en la capacidad del primero para comprender las diversas formas que asume la realidad histórica, entendiendo que a través de las distintas disciplinas y formas de conocimiento se accede a porciones de lo real. Sólo el marxismo tendría la capacidad de totalizar estos fragmentos del conocimiento social, por eso la editorial explica esta apertura como un modo crítico y productivo de pensar desde esa tradición:

[...] 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

⁷ Diego García (2012) plantea esta tensión entre “pulsión política” y “voluntad de saber”, refiriéndose particularmente a las empresas historiográficas de Aricó, entre las cuales podemos incluir especialmente sus trabajos sobre Mariátegui y Justo. Esto significa que ellas se inician como un modo de intervenir políticamente, pero nunca en desmedro de la rigurosidad en la investigación, que termina por ser la característica saliente de los textos resultantes, y lo que a la vez los hace perdurables.

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 [...] 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 (Aricó, 1963: 17)

Se puede leer en este texto de los agitados años sesenta un modo de pensar ese diálogo desde una perspectiva “totalizante”: es la fuerza del despliegue dialéctico del marxismo la que le permite incorporar las visiones parciales como modos de existencia de la realidad social, y explicarlas desde una perspectiva global. Unos cuantos años más tarde, la figura del diálogo sigue presente, aunque el nuevo contexto la coloca en un espacio mucho más mesurado. Situándonos ya en el tiempo del exilio en México, una de las principales razones que esgrime Aricó para la recuperación de los aportes de Mariátegui al marxismo latinoamericano radica precisamente en la capacidad de éste para indagar profundamente en “las relaciones entre el pensamiento marxista y la cultura contemporánea”, reconociendo ese vínculo como un *problema* a ser meditadamente abordado. De hecho, Aricó considera que en un desprecio por este problema anidan buena parte de las razones de la “crisis del marxismo”:

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 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 (Aricó, 1978: XII-XIII)

La crisis demanda, para Aricó, la recuperación de estas figuras que supieron “establecer una relación inédita y original de la realidad”, en la cual por supuesto involucra también a Gramsci, en otro de los momentos en que llama la atención sobre la afinidad entre el italiano y Mariátegui. Es posible plantear que la apertura de corrientes que, veremos, cupieron en las iniciativas editoriales de Aricó, dan cuenta de un intento por inscribirse en este modo de leer el marxismo en relación orgánica con la cultura de la época. Poco tiempo después, en el epílogo a *Marx y América Latina* -de 1982-, hallamos una interesante reflexión que liga nuevamente la “crisis del marxismo” con el problema de su relación con el pensamiento moderno, aunque esta vez con una manifiesta precaución de no comprender esto a la manera “totalizante” en que, casi dos décadas antes, aparecía en la mencionada editorial del primer número de la revista *Pasado y Presente*. Luego de plantear que “la polémica en torno a la llamada ‘crisis del marxismo’ puede ser un camino para nuevos descubrimientos”, Aricó —mostrando nuevamente su afinidad con la cultura italiana— cita un texto de Nicola Auciello en el marco del debate europeo acerca de la mentada crisis:

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 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, *La ragione politica*, citado en Aricó, 1982: 211, cursivas nuestras)

Un poco más adelante y en un mismo sentido, Aricó celebra las posibles consecuencias positivas de la crisis, en tanto se funda en un proceso “laicizador” general que también está afectando al marxismo, es decir, que lo está vaciando de sus pretensiones míticas de colocar al comunismo como desembocadura necesaria de la historia, al tiempo que lo obliga a reconocer y reforzar los puentes que lo ligan con otras familias del pensamiento moderno:

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. Sólo 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 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 (Aricó, 1982: 222)

Es posible entonces encontrar un Aricó que criticará crecientemente esas aspiraciones “totalizantes” o “sistémicas” que pueden desplegarse a partir del pensamiento de Marx, pero sin abandonarlo como horizonte de sentido. Así, en una entrevista de 1987 y con el tono pesimista de esos años –sobre lo cual también abundaremos más adelante-, afirma:

Porque el marxismo ya no es solamente una visión ideológica, sino una constelación de corrientes, de fuerzas, de ideas. Entonces, ese denominador común es difícil de ser situado, ¿qué significa ser marxista hoy? Es muy difícil precisarlo. Quizá lo único que podría decir uno es que ser marxista supone tener una visión descreída y crítica del mundo, partir de la idea de que este mundo está constituido y funciona de modo tal que los principios fundamentales de la vida de los hombres quedan desvirtuados o deformados ([1987b], 1999b: 303)

De modo que, ya sea en un sentido positivo y totalizante, o desde la más profunda y angustiosa interrogación, en todos los casos parece quedar la profunda y desprejuiciada reflexión marxista y del marxismo, es decir, aquélla que considera a este universo teórico como el horizonte filosófico insuperable al que ya aludimos, pero siempre bajo la condición de que constituya un soporte y, en todo caso, un punto de llegada del trabajo teórico, y no su condición *a priori*. En este sentido, cabe

recuperar lo que señala Carlos Franco en su presentación de *Marx y América Latina*: “cada vez que Aricó me ha dicho que el marxismo es para él su horizonte cultural yo me he puesto a pensar que es su horizonte interior” (en Aricó, 1982: 27). En este mismo sentido, Aricó admite en el mismo libro que su decisión de no abandonar el marxismo se debe a que “fuera de casa hace frío”. Tensando al límite esta metáfora, la propia trayectoria de Aricó enseña que es posible colocar todo tipo de mediaciones y complejidades a la tradición marxista, incluso criticar lo que en ella hay de “totalizante”, sin dejar de reconocerla como una clave ineludible de toda hipótesis de transformación social:

[...] 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 definitorias de “totalidad”, “progreso” y “centralidad”, presupuestas en dicha razón y que Marx – aunque no sólo él – arrastra a su punto de disolución, ¿lo instala sólo 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 tiende a proyectarse al futuro, ¿cómo pensar la transición sin todo aquello que nos dio Marx para entender el pasado y el presente? (Aricó, 1982: 209-210)

Bibliografía

- Althusser, Louis [1975] (1977) “Tesis de Amiens”, en Revista *Dialéctica*, N° 3, Puebla.
- Aricó, José (1957) “¿Marxismo versus leninismo?”, en *Cuadernos de Cultura* N° 33, Buenos Aires.
- Aricó, José (1963) “Pasado y Presente” en Revista *Pasado y Presente* N° 1. Córdoba, abril-junio
- Aricó, José (1986) “América Latina: el destino se llama democracia”, entrevista realizada por Horacio Crespo y Antonio Marimón. En *Vuelta Sudamericana*, Vol. I, N°2, Buenos Aires. Extraída de Aricó (1999) *Entrevistas 1974-1991*. Córdoba, CEA.
- Aricó, José (1987a) “Un gramsciano argentino”, entrevista realizada por Rolando Graña. En *El Periodista* N° 140. Extraída de Aricó (1999) *Entrevistas 1974-1991*. Córdoba, CEA.
- Aricó (1987b) “No hay nada Marx que hablar”, entrevista realizada por Marcelo Raimon. En *La quinta pata* N° 4, Buenos Aires. Extraída de Aricó (1999) *Entrevistas 1974-1991*. Córdoba, CEA.
- Aricó, José [1980] (1999) “América Latina como unidad problemática”, en *La hipótesis de Justo. Escritos sobre el socialismo en América Latina*. Buenos Aires, Sudamericana.
- Aricó, José [1988] (2005) *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Aricó, José [curso impartido en 1977] (2011) *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*. México, El Colegio de México.
- Aricó, José (1978) “Introducción”, en Aricó (Comp.) *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México, Cuadernos de Pasado y Presente.
- Aricó José (1982) *Marx y América Latina*. México, Alianza.
- Aricó, José (1988) “Prólogo”, en Filippi, Alberto *Instituciones e ideologías en la independencia hispanoamericana*. Buenos Aires, Alianza.
- De Gainza, Mariana (2012) “La política en la filosofía: la potencia de la distinción”, en Revista *Sociedad* N° 31. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Invierno.
- De Ípola, Emilio (1992) “José Aricó: Pensar entre reflejos desplazados”, en Revista *La Ciudad Futura* N°34, Buenos Aires, octubre.
- Del Barco, Oscar [1977] (2011) “Esencia y apariencia en El Capital”, en *Escrituras*. Buenos Aires, Ediciones de la Biblioteca Nacional

Sobre la traducción: una clave de lectura para la obra de José Aricó Martín Cortés

García, Diego (2012) "Aricó historiador". Córdoba, Mimeo.

Gramsci, Antonio [1932-1933] (1986) "Cuaderno 11", en *Cuadernos de la Cárcel*, Volumen 4. México, Era.

Lowy, Michael [1980] (2007) *El marxismo en América Latina*. Santiago, LOM.

Portantiero, Juan Carlos [1975] (1981) "Los usos de Gramsci", en *Los usos de Gramsci*. México, Folios.

Portantiero, Juan Carlos (1992) "Creador de empresas imposibles", en Revista *La Ciudad Futura* N° 30-31, Buenos Aires, febrero.

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

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

Zavaleta Mercado, René [1978] (1988), "Las formaciones aparentes en Marx", en *Clases sociales y conocimiento*. La Paz, Los Amigos del Libro.