

José Aricó, la temporalidad plural y la cuestión de la nación: hacia el marxismo como teoría de la traducción

Martín Cortés

José Aricó, Plural Temporality and the Question of the Nation: Towards Marxism as a Theory of Translation

Abstract: This text intends to underline the centrality that the problem of plural temporality has in the work of José Aricó, especially in his reflection on the conditions of possibility of a Latin American Marxism. For this, his book *Marx and Latin America* is fundamentally analyzed together with a set of notes and drafts from his archive regarding it. It is argued that, in Aricó, the key to a reading of plural temporality lies in the consideration of the nation as a specific space for the knotting of capitalist universality, as well as in the postulation of *translation* as a characteristic critical procedure of Marxism.

Keywords: José Aricó; Marx; Plural temporality; Nation; Translation.

1. Una forma de trabajar en Marx

José Aricó (1931-1991) es una figura central del pensamiento político latinoamericano de las últimas décadas. Su trayectoria ha sido a la vez parte de un recorrido colectivo de numerosos intelectuales argentinos y también latinoamericanos, en un arco temporal que, caracterizado desde el mundo de las izquierdas, se inicia en el apogeo del poder soviético luego de la Segunda Guerra Mundial y tiene su ocaso con la caída, precisamente de la experiencia del llamado “socialismo real”. En el medio, las crisis de las izquierdas tradicionales y el surgimiento de la “Nueva Izquierda” en los sesenta, al calor de la cual surgen innumerables y virtuosas intentos por producir un pensamiento político y social latinoamericano; también la propia crisis del marxismo, que arriba en la década del setenta y que en la región se entronca con la crisis de los ensayos de transformación social, de modo que esa misma generación se ve discutiendo, ya en los años ochenta, con cierta

* CONICET (martincortes@conicet.gov.ar; ORCID: 0000-0002-3338-5133).

distancia respecto del marxismo y más preocupada por la consolidación de las débiles democracias de la época.

Ese recorrido tuvo poco de voluntario, fue más bien el efecto de una serie de azares – algunos trágicos – que marcaron los grandes trazos de las tradiciones intelectuales que heredamos en este convulsionado siglo XXI. Si tuviéramos que buscar rápidamente una inspiración en esas tradiciones, diríamos que está en la búsqueda obsesiva por descifrar los problemas fundamentales de la vida política y social latinoamericana. José Aricó hace parte de esas búsquedas, en su caso con la sobresaliente particularidad de ser un profundo conocedor de la tradición marxista y de haber realizado denodados esfuerzos por difundirla en América Latina y, sobre todo, por tornarla productiva para pensar los dilemas de la región. Aún en su complejidad – o precisamente gracias a ella – la trayectoria intelectual de Aricó, que comienza con su militancia juvenil comunista en los años cuarenta y se cierra con su muerte, bien puede pensarse, tomando sus propias palabras, como una búsqueda inacabada¹. En algún lugar² definimos esa trayectoria a partir de la figura de la *traducción*, en parte porque Aricó fue estrictamente hablando un traductor (y un gran editor), pero sobre todo por lo que esa figura permite pensar en términos teóricos: la traducción, evidentemente heredera de las reflexiones de Antonio Gramsci sobre la *traducibilidad de los lenguajes*³, pero no por eso menos próxima a las apuestas de Louis Althusser por la figura del *rodeo teórico*⁴, supone que el trabajo de desplazamiento geográfico de un cuerpo teórico (en este caso del marxismo *hacia* América Latina) no es el movimiento de un objeto que permanece igual a sí mismo, sino que constituye esencialmente un *proceso de producción* que transforma al objeto y que le añade una novedad. Si se lleva el razonamiento a fondo, no se trata tampoco de una suerte de “adaptación” del objeto a nuevas circunstancias históricas algo excéntricas (lo cual, por lo demás, dejaría inmovida la distinción entre un espacio central *productor* y un conjunto de periferias *receptoras*) sino de una lógica de la teoría, en virtud de la cual ella misma se transforma en cada proceso de traducción, y por ende las novedades añadidas en los viajes por la periferia no solo atañen a la periferia, sino al propio centro (o, en rigor, a la universalidad misma de la teoría). En el límite, ya no habría un texto primero – un marxismo

¹ Aricó (2005, [1988], 30).

² Cortés (2015).

³ Ver especialmente Gramsci, A. (1975 [1932-1933], 1468-1473). Sobre la importancia de la cuestión de la “traducibilidad” en los *Quaderni*, ver Frosini (2010).

⁴ Althusser (1977 [1975], 150).

originario – y luego segundas versiones, sino solo *traducciones*. Esperamos que el desarrollo que sigue sirva para reforzar esta posición.

Dicho esto, el recorrido intelectual de Aricó exige, asimismo, hacer una significativa aclaración acerca de lo que entenderemos por su *obra*. Dada la especificidad del autor tratado, no puede reducirse su producción a sus escritos. Aunque estos no son tan escasos como podría pensarse – aunque sí dispersos –⁵, sus aportes también anidan en las empresas intelectuales que animó, especialmente aquellas ligadas con la edición de libros, las tareas de traducción (coordinadas, como en el caso de la edición crítica de *El Capital*, o realizadas directamente por él, como en el caso de una sustantiva parte de los *Cuadernos de la Cárcel*) y la dirección de colecciones enteras de profunda relevancia para el pensamiento crítico latinoamericano. Asimismo, las revistas editadas por Aricó son parte sustantiva de su obra. No sólo la mítica *Pasado y Presente*, sino también *La Ciudad Futura*, *Controversia* y *Punto de Vista*. Quizá lo que es común a todas estas revistas es el modo en que interpretaron de manera singular el “espíritu” de sus respectivas épocas, lo que, a su vez, reafirma la agudeza que caracterizó a Aricó en cada uno de sus momentos de reflexión teórico-política⁶.

Si hubiera que sintetizar las múltiples contribuciones de José Aricó al mundo de la cultura argentina y latinoamericana, en particular al mundo de la cultura de izquierdas (en el sentido más amplio posible de esta noción), hay un hecho incontestable que parece poder resumirlas: la extensión y espesura de Marx y del marxismo en castellano presentan un evidente parteaguas en el trabajo de Aricó. En términos estrictamente cuantitativos, entre los 98 *Cuadernos de Pasado y Presente* – libros que recorren las zonas más singulares de la tradición marxista, publicados entre 1968 y 1983 – y las decenas de títulos de la Biblioteca del Pensamiento Socialista que dirigiera en sus años de exilio en México (sus dos iniciativas editoriales más importantes, aunque no las únicas), los contornos de aquello que los lectores de Marx y de su tradición conocen en nuestra lengua se modificaron sustantivamente. Observando la cuestión un poco más de cerca, la edición de *El Capital* de Siglo XXI es reconocida casi de manera unánime como la mejor en castellano, mientras que los *Grundrisse* – editados todavía antes que *El Capital* – incluyeron las notas del Instituto Marx-Engels de Moscú, haciendo de ella la edición más completa de las existentes en

⁵ Además de sus libros y artículos publicados, es posible consultar muchos de sus materiales, también en línea, en la Antología que organicé para CLACSO en 2017 (Aricó, 2017).

⁶ Algunos textos importantes para la reconstrucción del itinerario intelectual de Aricó son Crespo (2001), Burgos (2004) y De Ipola (2005).

el mundo en aquel momento, mediados de la década de 1970. A lo cual podrían añadirse, someramente, los textos de Marx y Engels sobre el colonialismo, sobre América Latina, sobre Irlanda y sobre Rusia (estos dos últimos nos interesan especialmente, como veremos en lo que sigue). También documentos de la Segunda y, en especial, de la Tercera Internacional, textos variados de personajes centrales de la tradición marxista como Rosa Luxemburgo, Trotsky, Lukacs, Althusser y, obviamente, Gramsci. Y de personajes no centrales sino periféricos, opacos y hasta rechazados: Korsch, Bujarin, Rubin, Pannekoek, Grossman, los austromarxistas Bauer y Adler, Kautsky, Bernstein. Y también figuras externas al marxismo como Weber, Kelsen y hasta Carl Schmitt.

De modo que Aricó pone a disposición del debate latinoamericano una inédita e interminable cantidad de textos. Fenomenal operación cultural, podríamos afirmar. Pero es precisa la precaución aquí. Una lectura apresurada de esta vasta empresa traductora se podría prestar a un equívoco empobrecedor: considerar a Aricó como un refinado e informado historiador de las ideas socialistas. Y esto opacaría una hipótesis política fuerte y compleja que parece operar detrás de sus emprendimientos editoriales: el ejercicio de convocar distintos y variados trazos de la tradición de izquierdas parece responder a una preocupación teórico-política de Aricó, que se sitúa en torno de la capacidad del marxismo de responder a los novedosos desafíos que la realidad no cesa de presentar y, al mismo tiempo, alrededor de la necesidad de un profundo trabajo crítico al interior de aquello que se ha ido consolidando con el nombre de “marxismo” y que va presentando más y más síntomas de crisis en los años en que avanza el trabajo editorial de Aricó. Aquí aparece en todo su espesor la *bibliofilia* de Aricó: pareciera que las soluciones para ese marxismo en crisis son alcanzables recorriendo una y otra vez las distintas torsiones de esa tradición, con un privilegio creciente por sus bordes menos explorados. La crisis es del marxismo, pero también es suya la solución, porque todo parece estar *en* el marxismo, si se lo entiende también en diálogo “laico” con otras tradiciones y corrientes.

Ahora bien, ¿qué aspiración de unidad podríamos asignar a esta búsqueda casi infinita? Es posible ensayar una respuesta acudiendo al *Marx y América Latina* de Aricó, un libro evidentemente fundamental del pensamiento político argentino, publicado por primera vez en Perú en 1980. La interrogación de Aricó consiste en un doble movimiento: sobrevuela al texto una pregunta eminentemente política: ¿por qué el desencuentro entre marxismo y movimiento popular en América Latina? El marxismo, auxilio teórico imprescindible para la crítica de la modernidad capitalista, no ha sabido ser productivo políticamente en la región, y lo ha sido menos

aun en la Argentina (y este es un drama evidentemente desgarrador en toda la trayectoria intelectual de Aricó). El segundo movimiento se apoya en la hipótesis de que este desacierto político tiene un fundamento teórico-filosófico muy preciso: aquello que se consolidó con el nombre de “marxismo” se parece más a una filosofía positiva de la historia y el progreso que a una teoría crítica que permita operar sobre una coyuntura a partir de sus contradicciones reales, mediatas e inmediatas.

Aricó explica en el epílogo de este libro (que agrega en la edición mexicana de 1982) que su intento consistía en revelar una forma particular de “trabajar en Marx”. El punto de partida era un balance centenario de la tradición emancipatoria, con la amarga y a la vez promisorio conclusión de “la pérdida del sentido de una historia en cuya prevista dirección ascendente se basó por largo tiempo la confianza en la futura liberación humana”⁷. El cuestionamiento a una razón histórica de la que el marxismo habría sido tributario venía acompañado de tragedias y derrotas políticas que producían el paradójico efecto de que la tradición marxista podía revisarse en un sentido profundo y creativo al tiempo que las políticas que se intentaban practicar inspiradas en ella – cualesquiera que fueran – no cesaban de perder eficacia. En ese marco Aricó se propone recorrer los fragmentos menos atendidos de la obra de Marx (y del marxismo), en lo que considera un modo de revelar una obra mucho más dispersa – y, por ello, polivalente – de lo que pretende el marxismo devenido *sistema filosófico*. Liberar a Marx de las “redes categoriales” en las que su pensamiento fue atrapado permitiría reencontrarlo con el profundo horizonte revulsivo que caracteriza su empresa crítica. En síntesis, nos dice Aricó en ese mismo epílogo: “Esta es la razón por la que creo que trabajar *en* Marx obliga siempre a criticar todo aquello que lo impulsaba muchas veces a ser ‘marxista’”⁸.

¿Qué implica, entonces, esta convocatoria incesante de fragmentos perdidos para pensar un presente esquivo? La subversión del marxismo como relato lineal tiene por objetivo colocar en su lugar una noción heterogénea de tiempo. Esa “forma de trabajar en Marx” parte de una consideración distinta del *objeto* Marx: ya no se trata de encontrar la filosofía que responda positivamente a las contradicciones generales del modo de producción capitalista, sino de leer las fisuras, los síntomas y los puntos de fuga, en una palabra – usada por Aricó –, la *asistematicidad* de la crítica marxiana y marxista. Pues ella permitiría abrir las diversas temporalidades que anidan en una coyuntura, rechazar las pretensiones de corresponden-

⁷ Aricó (2010 [1982], 251).

⁸ Ivi, 280.

cia y sincronía que ella ofrece, y mostrar de ese modo lecturas alternativas para la intervención política.

Recuperar fragmentos olvidados, autores postergados y momentos opacados de la tradición es un ejercicio que constituye en sí mismo un juego con los tiempos. Para decirlo rápido y de manera contundente, hay una evidente crítica de la linealidad del tiempo en la convicción de que un diálogo perdido entre Marx y un conjunto de militantes rusos de 1880 pueda tener efectos curativos sobre el desencuentro entre izquierdas y peronismo en la Argentina. Pero eso es lo que parece hacer Aricó: un *rodeo* a través de tenues ecos perdidos en los avatares del marxismo, para reescribir el propio marxismo, desanudarlo de sus deslizamientos como filosofía del progreso e ideología de Estado, y ponerlo a la altura de su crisis. Un juego con los tiempos para desarmar una teoría degradada a doctrina del tiempo lineal. Para no leer a su objeto (las relaciones sociales) con una lógica del progreso, y para no leerse a sí misma como una teoría acumulativa, sino como una rica diversidad sobre la que es preciso retornar una y otra vez.

Digamos algo más sobre esto: hay una fórmula de Marx que parece obsesionar a Aricó, la célebre frase latina presente en el prólogo de *El Capital: de te fabula narratur*. Con ella, un furioso Marx previene a los lectores, especialmente a los alemanes, acerca de una eventual tranquilidad que podría proveerles creer que las tragedias que se describen en ese libro corresponden tan solo a la realidad inglesa. Pero esta fábula también habla de ellos, porque, dice Marx, “las leyes naturales del sistema capitalista se imponen con férrea necesidad”⁹.

En *Marx y América Latina* – pero también en las *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*, curso que dicta en 1977 en El Colegio de México –, Aricó se ocupa especialmente de esta fórmula marxiana. En ambos casos, para plantear la hipótesis de que Marx utiliza una metáfora equívoca en sus consecuencias teóricas y políticas, y al mismo tiempo demasiado conveniente para el “marxismo” que entonces apenas comenzaba a dar sus primeros pasos. El equívoco consistiría en que Marx pretendía subrayar el hecho incontestable de la capacidad del capitalismo de universalizarse, de unificar el mundo bajo el dominio de las relaciones sociales burguesas. Pero, aclara Aricó, “de ninguna manera implica la uniformidad material de toda la variada gama de la existencia social”¹⁰. Con esto pretende subrayar la distinción entre ese impulso universalizador del capitalismo y los modos específicos y singulares en que aquel se condensa en cada terri-

⁹ Marx (2008 [1867], 7).

¹⁰ Aricó (2011 [1977], 144).

torio, siempre entremezclado con la dinámica histórica local. La alternativa es epistemológica: o se prescribe la universalidad homogénea, y con ella se comprende todo tiempo y lugar, o se acepta su carácter constitutivamente heterogéneo, a partir de lo cual se torna preciso atender las características particulares de cada territorio.

De modo que diversas temporalidades conviven en un mismo entramado global. Este es el centro del “gran viraje” de Marx que Aricó señala especialmente en *Marx y América Latina*. El Marx atento a la periferia capitalista es el que habilita una rica lectura de la cuestión de las temporalidades. Lo cual supone una potente crítica filosófica y, al mismo tiempo, una renovada posibilidad de intervención política. El caso irlandés permite a Marx despejar cualquier confianza en que la revolución social (inglesa) incluye y supera a la revolución nacional (irlandesa). Por el contrario, una lectura aguda de las temporalidades superpuestas de la explotación económica y la dominación colonial indican la necesidad de que la emancipación irlandesa sea una condición necesaria para revolución en Inglaterra. Con Rusia sucede algo similar: Marx argumenta explícitamente en contra de quienes habían hecho de su teoría una filosofía de la historia (que se hacían llamar “marxistas”), para decir junto a los populistas que la comuna rural rusa, presunta supervivencia arcaica de “precapitalismo” podía ser el punto de partida para el socialismo en Rusia. Socialismo que, entonces, no precisaría pasar por las tragedias descritas en el capítulo XXIV de *El Capital*. ¿Por qué es posible esto? Aricó se detiene una y otra vez en el centro de la argumentación de Marx: es la *contemporaneidad* de las distintas formas de producción la que permitirá que la comuna rusa se apropie de las conquistas del capitalismo sin pasar “a través de sus terribles peripecias”¹¹.

Es preciso subrayar que esta posibilidad de hacer saltar el *continuum* del tiempo está presidido por una lectura política. Tanto Irlanda como Rusia interesan a Marx porque existen movimientos reales capaces de poner el problema de la revolución a la orden del día. Interesan más que la Inglaterra que heredaría la revolución del desarrollo ascendente de las fuerzas productivas. Lectura de la coyuntura y sus puntos de ruptura o deducción de una filosofía de la historia: esas parecen ser las alternativas posibles, y Aricó elige la primera como modulación de la obra de Marx que podría devolver al marxismo su potencia crítica. Y que tiene sus promisorias consecuencias en el análisis de las realidades periféricas y en la consideración de los

¹¹ En este punto, el capítulo de *Marx y América Latina* que lleva por título “¿De te fabula narratur?” debe necesariamente ser leído junto con los borradores y cartas sobre Rusia de Marx que el propio Aricó publica como *Cuaderno de Pasado y Presente* número 90 (Marx y Engels, 1980).

dramas del marxismo latinoamericano. El marxismo, entonces, como colección de fragmentos para romper con el marxismo como sistema filosófico. El marxismo como mirada sobre las temporalidades superpuestas para romper con la noción de tiempo lineal que tantos perjuicios le ha traído.

2. Tiempo y espacio de la traducción (elogio de los *borradores*, de Marx a Aricó)

Marx y América Latina es quizá uno de los libros más relevantes en términos de reflexión acerca de las condiciones de posibilidad y los alcances teóricos y epistemológicos de un marxismo latinoamericano. Y por eso mismo, no es sólo un libro de marxismo *latinoamericano*, sino una guía para repensar algunos elementos teóricos fuertes del marxismo, fundamentalmente su teoría de la historia y su modo de concebir la universalidad capitalista. Sus traducciones recientes al inglés (en 2013 por la editorial Brill) y al francés (en 2020 por Delgas) dan cuenta no solo de cierta relevancia que la figura de Aricó está tomando a nivel internacional sino también de la creciente centralidad que va asumiendo la cuestión de la periferia capitalista en los estudios sobre Marx (prueba de ello es el éxito del libro de Kevin Anderson en 2010 que guarda una interesante afinidad con lo planteado por Aricó – aunque sin referencias, posiblemente por razones de geopolítica del conocimiento de las cuales el marxismo, lamentablemente, no está excluido – u otros textos recientes sobre el último Marx¹²).

Lo que *Marx y América Latina* nos provee, en una primera lectura, es un doble rodeo que busca desenlazar a Marx de las filosofías positivas de la historia que amenazaban, una y otra vez, con apropiarse de su legado. Por un lado un rodeo por la periferia capitalista, esto es, un énfasis en el pasaje de Marx por el análisis de las sociedades que no constituyen el centro del capitalismo europeo, con el objetivo preciso de transformar en legado teórico aquello que emerge de esos análisis: como dijimos, el marxismo no puede ser una filosofía de la historia que asigna a la política un lugar subsidiario respecto del desarrollo de las fuerzas productivas, sino una teoría capaz de leer las potencialidades revolucionarias de cada coyuntura (y, a la inversa, subordinar a esas condiciones el problema de las fuerzas productivas). El segundo rodeo es también por la periferia, pero por la periferia de las obras de Marx. La atención que podría concitar *El Capital*, o incluso los *Grundrisse* en su carácter inacabado, para interrogar una teoría de la histo-

¹² Entre otros, ver: Anderson (2010), Musto (2016), Lindner (2019).

ria es desplazada hacia cartas, notas, borradores, apuntes de lectura. 1867 como año sintomático: allí donde la edición del primer volumen de *El Capital* podría sugerir una suerte de cenit de la producción marxiana, Aricó presta atención a las cartas que en ese mismo año Marx intercambia con sus corresponsales irlandeses, a su correspondencia con los populistas rusos – las cartas que se envían pero, especialmente, lo que permanece como borrador-, a las notas sobre la economía campesina rusa o a los apuntes etnológicos. No solo el año 1867 es sintomático: como sugería Oscar del Barco en un texto cercano a las preocupaciones de Aricó¹³, todo el “desvío ruso” de Marx, entendido como aquello que le impide *terminar* de redactar *El Capital* – lo cual, se dice, tenía muy enojado a Engels – constituye un síntoma de que es el *objeto* el que rehúye. Que no puede ser capturado en un sistema filosófico, que reclama más bien una lógica del *rastreo*. Es la idea misma de totalidad la que está puesta en juego, no necesariamente para rechazarla, pero sí para poner las alertas sobre el idealismo que la acecha.

La periferia, entonces, ocupa ahora el centro del problema. Y esto, que podría limitarse a una indagación en torno de la atención de Marx sobre algunos objetos a los que antes no había observado, es en realidad planteado como un profundo desplazamiento en las coordenadas teóricas de su pensamiento. La apuesta de Aricó es la de hallar allí los elementos para una interrogación general en torno de los presupuestos filosóficos de la tradición marxista. El problema de la temporalidad estará en el corazón de la cuestión. Si *Marx y América Latina* no es solamente un libro sobre una serie de curiosidades en torno de la relación de Marx con América Latina (por ejemplo, sobre su desafortunado texto sobre Simón Bolívar¹⁴), quizá tampoco sea suficiente con pensarlo como un libro acerca de las complejidades que, a partir del “caso Marx”, envuelven la relación entre el marxismo y la realidad latinoamericana. Para avanzar en el asunto, como Aricó hace con Marx, también nosotros elegimos pasar a la trastienda de la escritura de Aricó. Dentro de los materiales que reposan en su Biblioteca y Fondo documental, a resguardo en la Universidad Nacional de Córdoba¹⁵, se encuentra la suculenta “Caja 27”, que lleva por título “Karl Marx” y nos acompañará hasta el final de este texto. Allí conviven reflexiones sueltas de relectura – y eventual reescritura – del libro en cuestión, así como debates con otras figuras sobre esos temas y, muy especialmente, notas de lectura de diversos textos y autores alrededor del tiempo, de la cuestión nacional,

¹³ Del Barco (2008 [1982]).

¹⁴ Marx (2010 [1858]).

¹⁵ Los materiales y libros disponibles en la Biblioteca se pueden consultar en: <http://www.arico.unc.edu.ar>

y del lugar de América Latina en Marx y en Engels. Todo esto nos permite configurar una hipótesis de ordenamiento de esos materiales: luego de la primera edición de *Marx y América Latina*, Aricó subraya cada vez más la necesidad de colocar en el centro del planteo el problema de la temporalidad. Tanto es así que, arriesgamos, toda reflexión sobre las geografías heterogéneas que caracterizan al capitalismo solo sería pensable – de un modo interesante, es decir, no como un vector de progreso donde algunos espacios están “más adelante” que otros – si se opera antes una ruptura teórica en el modo de concebir la temporalidad. En el inicio de las notas intitulas “Proyecto de nueva edición de Marx y América Latina” (*Folio 8* de la mentada caja 27), Aricó se pregunta “rehacer el material?”, y lo hace frente a la necesidad de “precisar el sentido del no-europeísmo de Marx”, lo cual emerge del cuestionamiento del “paradigma de una sucesión unilineal de transformaciones históricas, asentando *la posibilidad de la diferencia, del paralelismo, es decir, de la discontinuidad temporal*” (aquí la cursiva es nuestra, porque acaso en esa serie de palabras se concentra todo lo que nos interesa decir en este artículo). Según Aricó, Marx abandona definitivamente el paradigma de la historia unilineal cuando se topa con la cuestión de la periferia, pero esto no significa que abandone la perspectiva universalista o, como el propio Aricó dice allí, “la idea de una unificación ecuménica del género humano”. Como adelantamos en el apartado anterior, el punto es que ahora esa universalidad no solo admite sino que *requiere* de ser pensada en su *heterogeneidad interna*. Aricó intenta aquí introducir una distinción entre la tendencia universalizadora del capitalismo en términos de subsunción del mundo bajo su órbita y la forma interna de esa tendencia, que no se realiza de manera *uniforme*, sino desigual. Esto no supone una desviación ni una anomalía, sino una característica inherente al desarrollo capitalista. En una nota con lapicera al costado de la hoja, leemos: “tiempo del capital y tiempo de las sociedades”. Expresión que podemos reencontrar en el epílogo a *Marx y América Latina*, de 1982:

La energía disolvente de las fuerzas productivas encuentra formas de neutralización, o barreras que tornan exasperadamente lento su avance, en sólidos tejidos sociales que sustentan a poderes capaces de intervenir de manera catastrófica en el contexto mundial. El “tiempo del capital” evidencia ser distinto y no superponerse al “tiempo de las sociedades” concretas, por lo que la explicación de la lentitud y de la complejidad que adopta la difusión del modo capitalista de producción deberá ser buscado en el terreno de la política y de las relaciones internacionales.¹⁶

¹⁶ Aricó (2010, 283-284).

Existe una diferencia cualitativa entre un postulado de orden teórico que da cuenta de una tendencia histórica y el modo concreto en que esta se despliega. Diferencia que, dado que es necesaria y no contingente, refuta de inmediato toda posibilidad de deducción entre estos dos órdenes, y actualiza el problema del análisis específico de las diferencias que constituyen una configuración histórica determinada. El propio Aricó afirma, en su introducción a la correspondencia entre Marx, Engels y Nikolai Danielson, traductor ruso – populista – de *El Capital*, que la periferia capitalista le permite a Marx esbozar “*avant la lettre*, la primera tentativa de plantear teóricamente y de resolver en la práctica los problemas del desarrollo desigual y del ‘atraso’ que motivarían en la segunda posguerra el surgimiento de la problemática del subdesarrollo y de la dependencia”¹⁷. De este modo, la tendencia del capitalismo a la universalización se sitúa en el orden de una indicación teórica que, como tal, no revela el modo concreto en que sucede.

La posibilidad del “paralelismo, es decir, de la discontinuidad temporal” tiene, entonces, un efecto que nos desplaza del tiempo al espacio: el corazón de la *cuestión nacional* como problema del marxismo que interesa especialmente a Aricó. La nación funciona no como trama cultural o esencia inmutable, sino como el *locus* desde el cual se debe pensar. Si la subsunción del mundo bajo el orden capitalista no supone la uniformidad de las formas de existencia social, estas devienen el foco principal de análisis, sobre todo si lo que importa, finalmente, es descifrar, en la singularidad de la coyuntura, las potencias políticas susceptibles de ser activadas. Finalmente, el modo en el cual aparece aquí el problema de la nación es un efecto del tipo de teoría de la historia en la que se inscriba. Y esto es así porque las teorías de la historia tienen implicancias estratégicas, y, por decirlo de algún modo, sociológicas. Si se lee en Marx una teoría del progreso sin más, a partir de la formalización teórica de la experiencia de Europa Occidental, al resto de las naciones les queda no solamente el compás de espera para ponerse a la altura, sino también la necesaria adecuación al tipo de sujeto revolucionario que esa experiencia produjo (o, mejor, habría producido, o debería haber producido). Por el contrario, si la historia es admitida en su complejidad, discontinuidad y paralelismo, lo que importa no es el vector de progreso que rige los tiempos del desarrollo, sino la *relación* entre las partes, dando así legitimidad a los problemas, acontecimientos y sujetos de cada una de esas partes. Dice Aricó en un pasaje de *Marx y América Latina*:

¹⁷ Aricó (1981, xviii).

Si para Marx la unidad teórico-analítica del sujeto “proletariado” no puede ser confundida con el proletariado “concreto” de las distintas naciones de Europa occidental, si sus atributos no pueden ser transformados teoricistamente en atributos de la multiplicidad de determinaciones de las fuerzas sociales revolucionarias, si es el concepto fundamental de una matriz teórica a partir de la cual puede ser explicable el modo de producción burgués y la posibilidad de su transformación, entre dicha matriz y la realidad media una distancia que Marx se esforzó por recorrer en su elaboración teórica y en su práctica política. Es lógico, por tanto, que se haya manifestado en él permanentemente – aunque con mucha mayor claridad desde 1864 en adelante – el rechazo a todo tipo de generalización que condujera a incluir sin los suficientes recaudos teóricos y políticos la dinámica nacional en la teoría de la revolución. Todo lo cual permite afirmar la presencia en sus análisis de un reconocimiento – no siempre explícito, claro está – de la “autonomía” del campo nacional, desde la cual, *y sólo desde la cual*, puede pensarse el problema de la revolución social en términos concretos, o, dicho de otro modo, el problema de las posibilidades concretas de conjunción del combate por la emancipación nacional con el proceso de la lucha de clases.¹⁸

La distinción entre el proletariado como concepto (o “unidad teórico-analítica”) y el proletariado como sujeto histórico – en este caso de Europa occidental – es la clave para explicar que el problema de la nación no es, como decíamos, el de una esencia a la que retornar, sino el de un *lugar* desde el cual pensar. En ese sentido, podría también tomar otro nombre u otra forma, y de hecho en el caso del propio Aricó lo hace. En las ya mencionadas *Nueve lecciones* dedica una, la quinta, especialmente a las contribuciones de Lenin al problema de lo político en el marxismo, en particular a través del concepto de *Formación económico-social*¹⁹. Lenin, según Aricó, habría desarrollado este concepto a partir de un tipo de aproximación a Marx muy singular para su época: es su carácter de lector “precoz” de los tres tomos de *El Capital* lo que lo distingue de un marxismo más bien lector del *Anti-Duhring*. Es sobre todo el tomo II, que aborda el problema de la reproducción del capital atendiendo a las formas desiguales en que ella se despliega, el que permite a Lenin despegarse de las interpretaciones fatalistas: el problema nacional, el problema agrario, el imperialismo e incluso la cuestión de la organización, todos ellos dilemas que la Segunda Internacional subsumía bajo la lógica del desarrollo de las fuerzas productivas, son para Lenin cuestiones clave de elucidación de la naturaleza específica de la realidad rusa y las posibilidades de la revolución. En esa cisura se encuentra su vía de escape de la positivización del marxismo, y su relación más directa con las enseñanzas marxianas: “Negándose sistemáticamente a convertir la doctrina de Marx en una filosofía general de la historia y de la sociedad,

¹⁸ Aricó (2010 [1980], 132).

¹⁹ Aricó (2011, [1977], Lección 5).

Lenin redescubre la estructura científica del sistema marxiano tal como se explicita en *El Capital*²⁰.

Basándose en la lectura de los “escritos económicos” de Lenin, y en una mirada original del ¿Qué Hacer?, Aricó destaca las virtudes del concepto de *Formación Económico-social* de Lenin, enlazadas directamente con la pregunta por la nación como *locus* desde el cual el marxismo constituye una reflexión crítica:

[...] su característica esencial consiste en concebir todos los fenómenos relativos a la producción material como mediaciones de las relaciones sociales humanas. En este caso – ya lo hemos recordado – Lenin utiliza el término de *esqueleto*: la *formación económico-social* es el esqueleto en torno al cual se articula toda la sociedad. A partir de esta visión el marxismo ya no es una teoría dedicada a analizar *la vida económica*, sino *la totalidad de la vida social*. Además, planteando esta categoría de formación económico social como eje interpretativo de la sociedad, Lenin se colocaba fuera de la concepción del materialismo histórico que había caracterizado las posiciones anteriores y que planteaba la cuestión en términos de relación infraestructura / superestructura.²¹

Este concepto desplegado a partir de la reflexión de Lenin constituye prácticamente una *clave de lectura* de la realidad, es decir, una pregunta por los modos de descifrar una realidad considerada siempre como una madeja de relaciones superpuestas e irreductibles unas a otras. Lenin comprende que el proceso de desarrollo capitalista no solamente asume una forma desigual, sino también profundamente contradictoria, produciendo permanentes crisis y movimientos que le son inmanentes. Si la socialdemocracia alemana tomaba esas contradicciones como signos de la imposibilidad de subsistencia del capitalismo, Lenin entendía allí la necesidad de develar en cada coyuntura las formas específicas que asumía esa contradicción, y las energías revolucionarias que de allí podrían desplegarse:

Lenin contrapone a lo que él llama “sociólogo objetivista” el “sociólogo materialista”: mientras el primero habla de la necesidad del desarrollo del sistema capitalista, el verdadero materialista debe tratar de comprender las particularidades de una formación económico-social determinada, esto es, descubrir las contradicciones de clase que se generan en el interior de esta formación económico-social.²²

Es en este análisis global de la sociedad capitalista, articulado por el problema teórico-político de las contradicciones de clase, donde se encuentra

²⁰ Ivi, 135.

²¹ Ivi, 146.

²² Ivi, 153.

la productividad del concepto de *formación económico-social*. Éste articula la crítica de la filosofía de la historia con el *locus* nacional como terreno de validación de la teoría. La historia ya no será un espacio de mera realización de la teoría, sino el campo complejo y contradictorio donde aquélla se prueba y se renueva. Si nación y formación económico social pueden funcionar casi como conceptos equivalentes es también porque se cruzan en el tipo de preocupación presidida por lo que podríamos llamar – si se nos permite decir: “althusserianamente” – una problemática de la *coyuntura*. Coyuntura entendida como una complejidad de temporalidades que se cruzan, se encuentran en un espacio determinado. Y que demandan en esa singularidad una operación teórica de desciframiento²³. Por eso la ruptura con una teoría lineal de la historia es también el elogio del trabajo teórico que reúne una pretensión universal con la singularidad histórica. En lo que sigue, para concluir, seguiremos algunas pistas que Aricó deja a este respecto.

3. “Leer a Marx desde la perspectiva gramsciana-benjaminiana”

En una entrevista de 1980 Aricó afirma que la cuestión nacional es el *via crucis* del marxismo. La define de ese modo porque parece estar dominada por una reducción: como si se tratara del problema específico de las naciones dependientes o de las minorías oprimidas al interior de determinados Estados. Así, las tesis leninistas de la autodeterminación de los pueblos resolverían el asunto. Pero, como venimos diciendo, el problema es de otra naturaleza:

El problema nacional fue visto como un caso particular de la propuesta socialista, como la política que había que llevar hacia los países dependientes o hacia ciertas minorías existentes en cada uno de estos países. Ustedes recuerdan que en el Perú apareció la cuestión nacional discutida por Mariátegui y otros, pero fue resuelta por la Internacional Comunista y el partido comunista como la autonomía, la creación del estado quechua y del estado aymara por los años '30. *No existe un problema nacional, por lo menos en cada uno de estos países, sino que lo que existe es la necesidad de un reconocimiento nacional de la política socialista, una instalación nacional de la política*

²³ A este respecto, reenviamos a un texto que Juan Carlos Portantiero, amigo y compañero de ruta de José Aricó escribe en el mismo período: “Gramsci y el análisis de coyuntura” (Portantiero, 1981, 177-193). Allí se encuentran, precisamente, Gramsci con Althusser para pensar el problema de la temporalidad plural, la singularidad de su encuentro y el análisis de la trama que de ello resulta. Nos ahorramos un mayor desarrollo de esto porque en el presente dossier el artículo de Vittorio Morfino analiza con rigor las implicancias de este texto.

socialista. Por tanto, no se puede concebir una acción socialista, si no aparece como continuadora de las formaciones ideológicas y culturales avanzadas de esta sociedad, si no aparece como manifestación, como prolongación interna de todo el pensamiento democrático de cada uno de esos países, si no hereda las tradiciones nacionales de cada uno de ellos.²⁴

El asunto es, una vez más, el del *locus*. Pensar la nación es pensar de manera situada, reconociendo las temporalidades largas que configuran el fondo de toda coyuntura: por eso el marxismo aquí es *traducción* y no mera trasposición de ideas cerradas, porque es capaz de enraizarse en las tradiciones de lucha que constituyen los pliegues, no siempre visibles, de toda nación. Y es precisamente porque no son visibles que la cuestión del “reconocimiento nacional” es un problema *político*, esto es, es el efecto de una intervención sobre esa historia. Como no podía ser de otro modo, Aricó lleva adelante una profunda revisión del problema de la nación en Marx y en el marxismo, con el fin de habilitar una relectura que no la someta a una concepción lineal y empobrecida del tiempo histórico. La revisión de la relación de Marx con Irlanda que atraviesa *Marx y América Latina* está acompañada, en las tareas de Aricó como editor, por la publicación de una serie importante de diversos materiales en torno del problema de la nación (a todo lo cual habría que agregarle, aunque escapa a las intenciones estrictas de este trabajo, el intenso trabajo que realiza de recuperación y debate de las contribuciones de Mariátegui). Así, habría que mencionar en primer lugar dos volúmenes de la colección de Pasado y Presente: el número 69, de 1980, *La cuestión nacional y la formación de los Estados*, reúne textos de Marx y Engels y está encabezado por el estudio “Marx y Engels frente al problema de las naciones”, de Georges Haupt y Claudie Weill; y el número 72, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*, de 1979, en el cual los materiales de Marx y Engels están precedidos por el estudio de Renato Levrero que lleva por título “Marx, Engels y la cuestión nacional”. Los dos conjuntos de textos, en especial los estudios que acompañan los fragmentos de Marx y Engels, tienen una presencia especial entre los papeles de la mencionada “Caja 27”: son escrutados por Aricó por lo que contribuyen a subrayar la ruptura teórica que implica la atención de Marx por la cuestión nacional. Lo central, anota Aricó a propósito de Levrero, es que Irlanda viene a mostrar que la “tendencia histórica” a la creación del mercado mundial registrada en el *Manifiesto* no es incompatible con la existencia de un *desarrollo desigual del mercado mundial*. Por el contrario, es bajo la forma de la desigualdad que se produce la unidad – heterogénea – del

²⁴ Aricó (1999 [1974-1991], 153-154).

mundo capitalista. Y por esa razón el movimiento irlandés que persigue la emancipación nacional tiene mucho para decir no solo acerca de sí mismo, sino, fundamentalmente, acerca de la revolución social en Inglaterra. En la misma caja, a propósito de Haupt y Weill, Aricó se muestra interesado por la ambivalencia de la cuestión de las “naciones históricas” en Marx y Engels. Entremedio de reflexiones sobre los Estados que se constituyeron y los que no, sobre las nacionalidades oprimidas y las grandes naciones europeas y sobre las clases sociales predominantes en cada espacio nacional, entre otros asuntos, la figura de las “naciones históricas” (a veces pueden ser naciones “vitales” o incluso “revolucionarias”) aparece insistentemente en los papeles de Marx y Engels de los años cincuenta y sesenta. Muestran Haupt y Weil, y Aricó subraya con entusiasmo, que al interior de esa ambivalencia tiende a sobresalir en Marx el interés por la capacidad política de los pueblos de reclamar su condición nacional – esto es, de poner la revolución a la orden del día –. De allí que, sobre esto hay que insistir, lo que atrae a Marx tanto a Irlanda como a Rusia es la existencia efectiva de movimientos políticos subversivos.

También en la Caja 27 existen una serie de hojas, manuscritas, a propósito de “Marx y el mundo no europeo. Resumen de sus posiciones”. Aricó recorre algunas lecturas de Marx, especialmente sobre Asia y se muestra inquieto allí donde aquel continente parece estar colocado fuera de la historia: “chocante similitud con la teoría de la historia de Hegel”, leemos. Llegamos así a un nombre fundamental para todo esto, porque todo lo que dijimos hasta ahora quizá podría resumirse en la siguiente pregunta, que podría ser otro modo de reconstruir los argumentos *Marx y América*: ¿qué tipo de presencia tiene en Marx y en el marxismo la noción hegeliana de “pueblos sin historia”? El rodeo que da el libro – el doble rodeo al que nos referimos – podría leerse en ese sentido como un intento de rescatar un Marx que se aleje de esa noción, aceptando a la vez que existe un Marx que está parcialmente tomado por ella. Asimismo, tanto Aricó como incluso Levrero, Haupt y Weill y tantos otros, acuden al recurso de aproximar más a Engels que a Marx a aquella fórmula que anularía la potencialidad política de las periferias (vale en este sentido también la edición, al interior de la colección de *Pasado y Presente*, del Cuaderno 88, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos “sin historia”*, de Roman Rosdolsky, también en 1980). En cualquier caso, se trata de la necesidad de confrontarse con lo que se entiende como una teoría hegeliana de la historia, intentando desmarcar a Marx de ella. Por cierto, en la misma caja reposan notas de lectura de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel, que insisten sobre el carácter del “viejo mundo” como “teatro de la historia

universal”. Solo una ruptura con esa aproximación habilitaría una mirada políticamente potente del problema nacional.

Pues bien, si la estrategia que despliega Aricó en *Marx y América Latina* para llevar esto adelante está ligada con el rescate de las periferias de Marx, en las notas de la Caja 27, aquellas destinadas a la “nueva edición” del libro, nos deja otra pista, sumamente sugerente, sobre la que podemos decir algo para cerrar esta reflexión. Una enigmática frase dice por allí: “Leer a Marx desde la perspectiva gramsciana-benjaminiana”. La frase proviene de una serie de anotaciones que la preceden, en las cuales Aricó aborda el viejo problema de la relación entre estructura y superestructura, pero tomado esta vez de un recorrido de Marx por la periferia capitalista. En este caso, de sus análisis de la revolución española de 1808-1814. Aricó resalta aquí, a través de análisis previos realizados por Michael Löwy y especialmente por Manuel Sacristán, el hecho de que Marx concentra su análisis en los elementos “superestructurales”, desplegando a fondo su papel en el proceso histórico, dejando las instancias económicas como límite. Lo cual supone “un principio epistemológico que podría formularse así: *el orden del análisis en la investigación es inverso del orden de fundamentación real admitido por el método*”²⁵. En el epílogo del libro, Aricó insiste sobre este punto y lo lleva a fondo: cuando Marx trabaja sobre la periferia capitalista, el problema de lo político y de lo estatal no solo no funcionan como mero escenario de un conflicto fundamental que se jugaría en otra parte (en la “estructura”) sino que ocupan de hecho un rol, estrictamente hablando, *determinante*, de modo que la relación clásica que fundaba la vieja metáfora del edificio, quedaba subvertida²⁶.

Queda instalada entonces la pregunta por el estatuto de la relación entre estructura y superestructura. ¿Podríamos volver sobre esta pregunta desde la problemática de la temporalidad? René Zavaleta Mercado sostenía la tesis de la *simultaneidad* de la base y la superestructura, para subrayar la dimensión temporal de la discusión sobre la determinación (finalmente la determinación entraña una temporalidad sucesiva)²⁷. Es allí, en la relación entre estructura y superestructura cuando aparece – seguimos en las notas de la Caja 27– la curiosa referencia a Walter Benjamin. En rigor, Aricó reenvía a un artículo de Giorgio Agamben: “Il principe e il ranocchio”, publicado en la revista “Aut Aut” en 1978 y luego en el libro *Infanzia e*

²⁵ Sacristán, cit. en Aricó (2010 [1980], 218).

²⁶ Ivi, 284.

²⁷ En este mismo dossier puede consultarse el artículo de Diego Giller a propósito de Zavaleta.

*storia*²⁸. El texto, como marca su subtítulo, trata del “problema del método” en Benjamin y Adorno. Y lo hace a través de un pasaje de la correspondencia entre ellos, donde el asunto en discusión es, de algún modo, el problema de la dialéctica. No podemos obviamente reproducir aquí todo el debate, ni tampoco las apreciaciones de Agamben al respecto. Sí adelantar que, como lo hace Agamben, es más que atendible suponer que Aricó tomaría por bueno el lado de Benjamin.

Sintetizado a grandes trazos, a partir de la lectura de sus textos sobre Baudelaire, Adorno critica en Benjamin un procedimiento que no atiende a la cuestión de la *mediación*. Es que Benjamin incurriría al procedimiento de “referir los contenidos pragmáticos de Baudelaire directamente a los rasgos *inmediatos* de la historia social de su tiempo, y en lo posible a aquellos de tipo económico”²⁹. Adorno manifiesta su rechazo, por cuanto considera “metodológicamente desafortunado el empleo de manera ‘materialista’ de algunos rasgos sensibles del ámbito de la superestructura, poniéndolos de manera directa e incluso causal en relación con rasgos correspondientes en la estructura. La determinación materialista de caracteres culturales sólo es posible cuando resulta mediada por el *proceso global*”³⁰. Se entiende que estamos aquí también hablando de la estructura y la superestructura, cuya relación, según Adorno, debe ser abordada a través de la mediación por el “proceso global”. Por eso el de Benjamin sería un materialismo inmediato y casi antropológico, dice Adorno en la misma carta, un poco más adelante. Benjamin acepta el reto, en el sentido de que admite su fascinación por la singularidad, que emparenta con la actitud filológica que “fija mágicamente al lector” a las particularidades de un texto³¹. Existe allí un “elemento mágico”, un “encantamiento”, que en todo caso la filosofía “exorciza” o la investigación histórica desvanece.

El rechazo de Benjamin por la figura hegeliana de la mediación universal (y aquí para Adorno Hegel y Marx no presentarían diferencias) traería consigo su consabida pasión por el poder de “iluminación” del fragmento. Alejado del fantasma finalista que acecha el recurso a Hegel como fundamento filosófico de una dialéctica marxista, Benjamin opta por la “mónada”, esto es, por la singularidad en la cual, continuando con las imágenes filológicas “se torna vivo lo que yacía con mítica rigidez como pieza tex-

²⁸ Utilizamos aquí la traducción en castellano publicada por la editorial argentina Adriana Hidalgo (Agamben, 2007).

²⁹ Adorno en Agamben, p. 163. La cursiva es nuestra, para subrayar que estamos discutiendo acerca de lo mediato y lo inmediato.

³⁰ Ivi, 164.

³¹ Ivi, 169.

tual”³². Es en virtud de aquella “iluminación” que la mónada deja ver – de manera oblicua o relampagueante, nunca como “expresión” – un perfil de los dramas universales. Recordemos que estábamos hablando de la estructura y la superestructura, que entonces en Benjamin asumen precisamente la forma unitaria de la mónada, evitando así la disquisición acerca de la determinación y la mediación que explicaría su relación. Y aquí encontramos, en las mismas notas de Aricó, una cita directa al último párrafo del texto de Agamben:

La afirmación “la estructura es la superestructura” no sólo no es una tesis determinista en sentido causal, sino que tampoco es una tesis dialéctica en sentido corriente, en la cual, en lugar del predicado, se debe poner el lento proceso de la negación y de la *Aufhebung*: ella es una tesis especulativa, es decir inmóvil e inmediata. Este es el sentido de la “dialéctica inmóvil” que Benjamin deja en herencia al materialismo histórico y con el cual él deberá primero o después ajustar cuentas. Pues ha llegado el momento de cesar de identificar la historia con una concepción del tiempo como proceso lineal continuo y, por esto mismo, de comprender que la dialéctica bien puede ser una categoría histórica sin por esto caer en el tiempo lineal. No es la dialéctica la que debe ser adecuada a una concepción pre-existente y vulgar del tiempo, sino, precisamente lo contrario, es esta concepción del tiempo la que debe ser adecuada a una dialéctica que se haya verdaderamente liberado de todo carácter “abstracto”.³³

La estructura *es* la superestructura, dice aquí Aricó a través de Agamben (y Agamben lo dice a través de Benjamin), de modo que no se trata tanto de una controversia teórica sobre la relación entre las dos instancias, sino de una indagación de otra naturaleza. Si se rechaza la tesis de Adorno sobre un Marx hegeliano interesado por la mediación del proceso global, y se pone en su lugar un Marx que trabaja sobre la potencia de coyunturas singulares, la pregunta por la universalidad queda abierta. Aricó se apoya aquí en una fórmula de Marx a propósito del método científico, definido como aquel que desarrolla, a partir “de las reales relaciones y circunstancias vitales de cada caso sus formas uranizadas. Este último – continúa Marx – es el único método materialista y, por lo tanto, científico”³⁴. Un poco más abajo, Aricó continúa:

³² *Ibidem.*

³³ *Ivi*, 187.

³⁴ En este pasaje, también del Folio 8 de la Caja 27, Aricó parece sacar la referencia de la edición española de obras de Marx y Engels, muy posiblemente porque lee este fragmento en los textos de Manuel Sacristán. Aclara Aricó entre paréntesis que en la edición Siglo XXI se trata de la página 453 del Volumen II, donde el fragmento presenta una redacción ligeramente diferente.

Pero si la estructura es la superestructura, el único método materialista (y por lo tanto científico) es partir, arrancar siempre, de las reales relaciones y circunstancias vitales de cada caso para desarrollar sus formas uranizadas. ¿Pero qué significa arrancar de las reales relaciones y circunstancias vitales de cada cosa? El problema ya está instalado aquí, porque; ¿qué debe ser privilegiado de lo que “aparece”? Es por esto que arrancar de la política, vale decir de lo que puede ser modificado en un sentido previamente deseado a condición de que..., es el único modo en que la investigación puede proceder en un sentido marxiano. Desarrollar todo este tema de política como historia, vinculado al tema de la previsión marxiana. *Leer a Marx desde la perspectiva gramsciana-benjaminiana*.³⁵

Tenemos aquí un párrafo sumamente denso, cuyo estado de borrador no debe de todas formas desdeñarse. Transcribimos incluso los subrayados de Aricó y los sugerentes puntos suspensivos que dejan abierto el problema de las “condiciones”. Lo que nos interesa de aquí, para cerrar, es cómo llegamos a la frase enigmática que dejamos en cursivas al final del párrafo y que da título a este apartado. Si la unidad estructura-superestructura le da sentido al *caso* (o a la mónada o, podríamos decir, a la nación) como unidad sobre la que interviene el marxismo, queda abierto el problema de qué de todo aquello que “aparece” o que se percibe del caso puede ser pensado como sus “reales relaciones”, es decir, como el punto de partida del análisis. Y aquí Benjamin da lugar a Gramsci, para completar la fórmula. La centralidad es de la *política* – se entiende ahora por qué Aricó insiste, en *Marx y América Latina* en que la *política* (y no la mediación del proceso global) es la clave de la atención de Marx por las “mónadas” Irlanda y Rusia –, y por política se entiende, si debiéramos sintetizar, la posibilidad de la revolución. La “política como historia”, fórmula gramsciana si las hay, invita a la lectura del proceso histórico no como el despliegue de una serie de leyes, sino como el intento hegemónico por rutinizar la dominación. Allí donde esa iniciativa fracasa, donde la revolución se pone a la orden del día, estamos frente a la mónada, a la coyuntura que reclama la atención de Marx. La universalidad está dada, entonces, por lo que cada uno de esos ejercicios deja como legado, teórico y político, para continuar discutiendo el sentido pacificador de la Historia, e intentando que emerja la potencia de la política que la interrumpe. Si el marxismo es algo así como el trabajo teórico que pulsa por la emancipación en cada uno de esos ejercicios y que se expande hilvanando lo que cada uno de ellos tiene de potencia crítica, podría ser justo definirlo, “gramsciana-benjaminianamente”, como una *teoría de la traducción*.

³⁵ El pasaje pertenece, una vez más, al mismo folio. Las cursivas son nuestras.

Bibliografía

- Agamben G. (2007 [1977]), “El príncipe y la rana. El problema del método en Benjamin y en Adorno”, en *Infancia e Historia*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Althusser L. (1977 [1975]), *Tesis de Amiens*, “Dialéctica”, 3: 149-197.
- Anderson K. (2010), *Marx at the Margins : On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, Chicago: University of Chicago Press.
- Aricó J. (1981), “Presentación”, en Marx, Engels y Danielson, *Correspondencia 1868-1895*, México: Siglo XXI.
- (1999 [1974-1991]), “Nación y democracia: en la raíz del movimiento socialista”, entrevista realizada por Bruno Podestá, en *José Aricó. Entrevistas, 1974-1991*, selección de H. Crespo. Córdoba: CEA.
- (2005, [1988]), *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2010 [1982]), *Marx y América Latina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- (2011 [1977]), *Nueve lecciones de economía y política en el marxismo*, México: El Colegio de México.
- (2017), *Dilemas del marxismo en América Latina*, Antología preparada por Martín Cortés. Buenos Aires: CLACSO, https://www.clacso.org.ar/antologias/detalle.php?id_libro=1312.
- Burgos R. (2004), *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cortés M. (2015), *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- Crespo H. (2001), *José Aricó*, Córdoba: Agencia Córdoba Cultura.
- De Ípola E. (2005), “Para ponerle la cola al diablo”, presentación de Aricó J., *La Cola del diablo*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Del Barco O. (2008 [1982]), “Hacia el otro Marx”, en *El Otro Marx*, Buenos Aires: Milena Caserola.
- Frosini F. (2010), *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei Quaderni del carcere di Antonio Gramsci*, Roma: Carocci.
- Gramsci A. (1975 [1932-1933]), *Quaderni del Carcere*, vol. II, Torino: Einaudi.
- Lindner K. (dir.) (2019), *Le dernier Marx*, Toulouse: L'Asymétrie
- Marx K. (2008 [1867]), *El Capital*, vol. 1, México: Siglo XXI.
- (2010 [1858]), *Bolívar y Ponte*, publicado como apéndice en Aricó J. (2010), *Marx y América Latina*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Marx K., Engels F. (1980), *Escritos sobre Rusia II. El porvenir de la comuna rural rusa*, México: Cuadernos de Pasado y Presente.
- Musto M. (2016). *L'ultimo Marx 1881-1883. Saggio di biografia intellettuale*, Roma: Donzelli.
- Portantiero J.C. (1981), “Gramsci y el análisis de coyuntura”, en *Los usos de Gramsci*, México: Folios.