



---

# REINVENTAR AMERICA LATINA

*José ARICÓ*

**Te propongo, Pancho, para esta conversación, cuatro temas casi inevitables tratándose una conversación contigo. En primer lugar, la crisis del marxismo; en segundo lugar, Marx y América Latina; en tercer lugar, Mariátegui y Justo, o, tal vez mejor, Mariátegui y Haya de la Torre, por un lado, y Juan B. Justo, por el otro; y en cuarto lugar, democracia y socialismo. El primero de los temas, la crisis del marxismo, es uno de los temas de moda, digamos, en la actualidad, tal vez en algunos países con más intensidad que en otros. Me parece que plantea varios problemas. Uno tiene la sensación, a veces, releyendo a algunos de los clásicos del pensamiento socialista en el siglo XX, que esto de la crisis del marxismo no es un asunto nuevo, por un lado; y otro, está esa posibilidad de abordaje del tema en términos más parecidos a los que emplearía Bobbio, por ejemplo, esto es, que de lo que se trata, más que de la crisis del marxismo, es de la crisis de los marxistas.**

**S**í, en verdad es un tema bastante viejo. Podríamos decir que surgió en el mismo momento en que apareció lo que llamamos «marxismo», vale decir, una cierta homogeneización de los

textos de Marx y de Engels para dar lugar a un cuerpo de ideas y de doctrinas coherentes. Según se afirma, el marxismo es un producto en primer lugar de Engels y, luego, de Kautsky. Ese marxismo en el momento mismo de su constitución se enfrentó con un hecho singular, la diferencia de época respecto de aquella en la que Marx desplegó su actividad no sólo como científico sino también como político.

En vida de Marx sus ideas se confrontaban con otras ideas equiparables a las suyas.

Había blanquistas, proudhonianos, anarquistas, bakuninistas y también partidarios de Marx. Pero las ideas de Marx tenían un elemento fundamental en su favor que les permitía constituirse en un cuerpo coherente de pensamiento con la fuerza de una doctrina contrastable con los hechos. El marxismo pudo constituirse con extremo grado de coherencia porque dio el referente ideológico al proceso concreto de constitución de las grandes organizaciones políticas y sindicales de la clase trabajadora. Esto le dio una fuerza inusitada y por eso el marxismo pudo acompañar el proceso de constitución de los partidos obreros como el reverso de una misma medalla. Casi podríamos afirmar que el triunfo del marxismo es la Segunda Internacional, es la constitución de las grandes organizaciones obreras. Este hecho le dio una fuerza mítica, simbólica, política enorme. Le permitió batirse exitosamente con las otras concepciones surgidas en el mundo popular subalterno, destruirlas o reducirlas a su mínima expresión, de tal manera que el conjunto de los partidos miembros de la Segunda Internacional, que eran los partidos obreros de la época, se definían ideológicamente con relación al marxismo. Es verdad que esa definición no era clara, no todos lo hacían de la misma manera, no todos decían ser marxistas, pero el medirse con el marxismo era algo insoslayable. Recordemos además que Engels, que murió en 1896, asistió a la formación de estos partidos y fue su hombre de consulta. Las ideas de Marx pudieron configurarse como una tradición sólo porque lograron vincularse estrechamente con la constitución de los partidos obreros. La tradición marxista se constituyó a partir de la formidable labor de difusión y de popularización de las ideas de Marx llevada a cabo por Engels, que contó para ello con la ayuda de dos discípulos: Karl Kautsky y Eduard Bernstein. A estos se sumaron otros como Plejánov, Lafargue, Jaurès, Vandervelde, Adler, Labriola, un conjunto de teóricos y de dirigentes políticos que dieron continuidad y fuerza de doctrina a las ideas del autor de *El capital*. ¿Cuáles eran estas ideas?: el carácter histórico del capitalismo que encerraba en su interior contradicciones potencialmente capaces de arrastrarlo a su superación; que esas contradicciones se manifestaban en la presencia de un polo de contestación del sistema capitalista representado por la clase obrera. Los trabajadores podrían cumplir con su destino de clase revolucionaria —puesto que sólo así constituirían una clase, como decía Marx— si eran capaces de formar una organización política autónoma, con un cuerpo de ideas, una estrategia política, una

táctica diferente de la de los partidos burgueses. De tal modo podrían entrar en la lucha política y bregar por la obtención de una serie de medidas democráticas y de transformación y, a través de ellas, lograr la consecución de una sociedad de nuevo tipo.

### — ¿Cómo se concibe esta relación clase/partido?

— Para que esta revolución no fuera un mero hecho político, sino también económico, se necesitaba del poder organizado de los trabajadores. Estas ideas, hay que recordarlo, van germinando cuando aún no existe el movimiento obrero organizado, no existen las organizaciones sindicales y hay, después de la derrota del 48, una indeterminación muy grande sobre cuáles eran estas organizaciones políticas de los trabajadores, si podían ser las organizaciones sindicales que comenzaban a surgir o debían ser exclusivamente los partidos políticos. La discusión sobre la relación del partido político y las organizaciones sindicales era una discusión interna al movimiento socialista. Y es una discusión interna porque, en ambos casos, aun los que privilegiaban la acción política estricta del partido o los que privilegiaban la acción sindical partían del mismo principio, esto es, de una organización *autónoma* de los trabajadores frente al capital: frente al poder del capital, el poder organizado de los trabajadores o, como diría Marx, frente a la economía política del capitalismo, la economía política de los trabajadores. Eso se decía en los primeros manifiestos y declaraciones de la Primera Internacional.

En el proceso mismo de constitución de estos grandes partidos obreros, que ocurre fundamentalmente en las últimas décadas del siglo pasado, surge un debate en el interior de las fuerzas que se reconocían marxistas acerca del carácter de las predicciones de Marx. Como se sabe, el razonamiento de Marx que demostraba la existencia de contradicciones en el interior del capitalismo, se fundaba para su análisis en una serie de supuestos y extraía diversas conclusiones, las que prefiguraban en cierto sentido las tendencias fundamentales de la sociedad capitalista. Hablaba de un proceso de concentración y centralización del capital; hablaba de un crecimiento paralelo de los trabajadores y su organización; hablaba de un aumento de las contradicciones en el proceso mismo de reproducción capitalista.

Preveía, por tanto, la explosión de crisis económicas, y aún cuando no existe estrictamente en Marx una teoría del derrumbe capitalista, que es algo que se construye posteriormente, en el análisis que hacía de la sociedad burguesa se establecían las tendencias internas del capitalismo que potenciaban la acción obrera. Cuando estas ideas, encarnadas en movimientos políticos y sociales concretos, deben desplegarse en iniciativas que no pueden ser solamente ideológicas sino que también deben ser iniciativas políticas, se ven contradichas por los

hechos. Cuando estas organizaciones alcanzan un cierto grado de crecimiento que las coloca necesariamente en el terreno político (y las coloca de manera excepcional, como fue en el caso de la socialdemocracia alemana que, hacia fines de siglo, es el partido fundamental y mayoritario de Alemania), cuando estos partidos —y no sólo el alemán, sino también el belga, el austriaco, el francés— están obligados a luchar cotidianamente, a entrar en la vida política, los problemas de una sociedad que mostraba ser más diferenciada que en el esquema que había establecido supuestamente el marxismo, este esquema no se compadecía claramente con los hechos. Se hablaba de un proceso de concentración capitalista y, sin embargo, Bernstein detectaba que este proceso no era tan absoluto. Se hablaba de un crecimiento de la clase obrera industrial y esto era cierto, pero también era cierto que crecían sectores medios e intelectuales que la teoría preveía en proceso de extinción. Hacia final de siglo aparece claro que las llamadas «previsiones» históricas de Marx no se correspondían exactamente con las tendencias y con la dinámica del capitalismo de la época. Posiblemente, esas tendencias existieran desde antes, incluso en Marx la idea de previsión no tuvo nunca las características que le asignaron sus discípulos, pero en el marxismo se constituyó de esta manera, con estas características, y estas previsiones están claramente enunciadas en lo que se llama el Programa de Erfurt, redactado por Kautsky, y ahí se habla precisamente de estos hechos.

Este es un problema que debemos indagar porque tengo la sospecha de que estamos, efectivamente, bajo un cambio de época radical, y no en el sentido de que estamos asistiendo a la liquidación o a la superación de la llamada sociedad capitalista. Creo que los elementos distintivos de lo que Marx llamaba sociedades capitalistas siguen siendo las características de las sociedades presentes y no sólo de aquellas que lo son en sentido estricto sino, en muchos casos, las llamadas socialistas. Pero pienso que existe tal complejidad en los problemas que atraviesan las sociedades modernas, tal morfología concreta de la sociedad capitalista, que la idea central de Marx de un movimiento político que cristalizara en torno del proletariado y el énfasis puesto en la potencialidad propia del proletariado para superar y destruir las contradicciones capitalistas esté llegando a la consumación. Tengo la sospecha —y digo la sospecha, simplemente, para dar una palabra que relativice las cosas— de que esta idea que aparece en Marx y que se sedimenta y se constituye como una idea fuerte del marxismo, la idea de una clase social que es la depositaria y la ejecutora de una transformación de la sociedad, ha caducado. No porque los trabajadores no puedan ser elementos activos de superación de la sociedad capitalista, sino porque no pasa estrictamente por su condición de productor el convertirse en elementos activos de superación de la sociedad capitalista. No pasa estrictamente hoy por el trabajo asalariado la posibilidad de configuración de un polo social de superación de la sociedad capitalista. Esto podríamos decir —como podría decirlo Marx, recor-

dando a los *Grundrisse*— que es una base excesivamente estrecha para tomar en cuenta el conjunto de contradicciones que hoy sacuden a la sociedad moderna y que solamente podrían ser superadas si se pensara el movimiento social y el movimiento político de una manera distinta que la manera clásica de los partidos obreros. Estos, al defender los intereses estrictos de los trabajadores, pugnaban al mismo tiempo por la transformación de la sociedad en la medida en que los intereses estrictos de los trabajadores se correspondían totalmente con esa nueva forma de la sociedad que podía ser la sociedad socialista. En realidad, el trabajo asalariado forma parte del sistema de reproducción del capital. Y tiende a constituirse, a abroquelarse y a corporativizarse en la defensa del propio sistema, por lo que ninguna lucha social en pro de las estrictas reivindicaciones de los trabajadores tiene la posibilidad de transformarse en una lucha por la sustitución de un sistema si no está mediada por una fuerte subjetividad, la que no puede surgir espontáneamente de la propia lucha de los trabajadores.

Con esta afirmación tal vez pueda decirse que, de algún modo, rescato la respuesta que en su momento dio Lenin a esta crisis inicial del marxismo, a fines del siglo pasado y comienzos de este siglo: la idea de que el movimiento obrero era un movimiento esencialmente corporativo o tradeunionista y se necesitaba de una conciencia socialista para la transformación. Desde cierto punto de vista, lo que acabo de decir es semejante a esta idea. Sin embargo, yo creo que hay que tener en cuenta las siguientes precisiones: en primer lugar, se emite cien años después y frente a otros problemas y, a su vez, se señala otra fuente de subjetividad, otro elemento de constitución de la subjetividad que no está dado simplemente por la idea que Lenin se hacía de un polo socialista, un polo intelectual-socialista donde cristalizaba y condensaba la idea de transformación en virtud de la posesión de una teoría que aparecía como verdadera estructura de sentido de toda la realidad. En Lenin esa expresión tenía sentido porque el marxismo para él era una verdad *a priori*. Creo que si partimos de la idea, si admitimos la idea de una crisis epocal del marxismo y de los marxistas (y en este sentido tiendo a coincidir con Bobbio y no porque se piense que el marxismo es impoluto y son solamente los marxistas los que entran en crisis, sino porque Bobbio nunca pensó desde el marxismo y yo quisiera no pensar estrictamente *desde* el marxismo, sino más bien desde Marx y desde los problemas que se suscitaron a partir de Marx), el debate puede tener significación.

— **¿Se puede rescatar una utopía marxiana? ¿Se puede seguir siendo marxista hoy?**

**O dicho en otros términos, ¿qué significa ser hoy marxista?**

— Pienso que hay que rescatar este utopismo materialista de Marx, este utopismo terrenal de Marx porque me parece que nos afina en la necesidad de entender que la lucha por la transformación de la so-

ciudad actual y la conquista de una sociedad futura mejor está inscrita en la sociedad presente. Nos ayuda a comprender la necesidad de movimientos sociales, políticos, culturales, de civilización de las costumbres, que sepan ver lo que aún no existe en su plenitud pero cuyas huellas se detectan en el presente. Solamente manteniéndose con este pie en tierra de la sociedad presente y con una visión de transformación es posible imaginar que la sociedad puede ser transformada, que es posible pensar una sociedad de nuevo tipo. Y creo que pensar una sociedad de nuevo tipo es un horizonte moral de importancia para los hombres. Es una postura intelectual y moral frente a la realidad. Por último, debemos recordar además que detrás de la idea de la crisis del marxismo se oculta la idea de la imposibilidad del socialismo, de la imposibilidad de una sociedad mejor. Sin embargo, la idea de la imposibilidad de una sociedad mejor se funda en última instancia en una otra filosofía de la historia tan negativa como aquella que se criticaba en el marxismo, filosofía que nos lleva a reconocer la «naturalidad» de lo existente, que nos impulsa a ser siervos de lo existente, en lugar de hombres libres que pugnan por cambiar lo existente. Entonces, yo diría para finalizar que, quizá, una manera de seguir siendo marxista hoy es afincarse en esta idea de transformación, en esta idea de cambio de la sociedad, en esta dimensión utópica del pensamiento de Marx que no nos aparta de la realidad sino que nos arrastra violentamente hacia ésta para ver allí lo que efectivamente está cambiando, lo que se mueve, lo que quiere expresar otra realidad que no puede aún cristalizar porque los hombres no siempre logran llevar a cabo lo que se proponen ser o lo que imaginan que quieren ser.

— Esta última parte de tu intervención plantea de alguna manera el problema del sujeto de la revolución, o del actor principal del proceso de transformación de la sociedad capitalista hacia un nuevo tiempo, que es también un viejo problema dentro de las tradiciones socialista y marxista, entre otras cosas, lo que ya es una perogrullada, porque la mayoría de las revoluciones socialistas tuvieron por sujeto decisivo, cuando no principal, a campesinos más que a proletarios, a diferencia de lo que pensaba Marx. Me parece, aquí, que es atinado recordar aquella célebre expresión del joven Gramsci acerca de que la revolución soviética fue una revolución contra *El capital*. Pero no quiero preguntarte sobre esto, sino sobre una cuestión más interesante y problemática como desafío teórico y político-práctico, que aparece en una observación tuya respecto del achicamiento numérico de la clase obrera en el capitalismo actual, el cual no sólo ya es notable hoy, sino que se percibe como creciente en el futuro inmediato en la medida en que se extienda el proceso de robotización industrial, por ejemplo, lo cual incluso ha llevado a poner en cuestión la propia teoría del valor. Se trata de un fenómeno de las sociedades capitalistas desarrolladas, sin duda, pero también presente en so-

**ciudades capitalistas dependientes y nos replantea la cuestión de cómo se transita y de quién dirige el tránsito de estas sociedades a otras de nuevo tipo, a las que algunos seguimos denominando socialistas.**

— El problema que planteas puede ser visto desde varios costados. Yo trataré de responder abordando tres problemas: 1) la desaparición de una forma histórica concreta del proletariado moderno: la clase obrera de la revolución; 2) la consumación de una forma de organización política consustancial a aquélla tanto en su faz socialdemócrata como en su faz leninista; 3) la caducidad de una concepción estrecha de la transformación social en términos exclusivos de «revolución». Como advertirás, estos tres problemas están estrechamente vinculados con el tema que planteas en tu pregunta.

Veamos el primer problema. La idea de sujeto histórico de la transformación está en Marx y es el componente fundamental del marxismo, pero está también en la tradición socialista proveniente de otros filones ideológicos.

Esta idea de que la transformación se encarnaba en una clase social determinada que constituida políticamente como tal se hacía cargo del cambio social, de una clase «sujeto», cristalizó históricamente en el proceso de constitución de los grandes socialistas. La afirmación teórica se validó prácticamente. La idea de sujeto histórico era correlativa de la presencia práctica de una fuerza social que se concebía a sí misma como transformación. Esta fuerza social, constituida en partido político, encarnaba en sí misma a una clase social destinada a cambiar *radicalmente*, esto es, de raíz, el sistema burgués o capitalista. Transformación y revolución eran términos equivalentes y hacían referencia a la radicalidad del proceso. Este podría ser más o menos violento, corto o prolongado, acto o proceso, en fin; las discusiones al respecto fueron muy variadas, pero todas pensaban que sólo a través de una revolución ese sujeto histórico que cargaba a costas un destino inexorable podría realizar un acto de liberación que se consumaba en el proceso mismo de disolución de ese sujeto histórico. El proletariado, al liberarse a sí mismo, liberaba a todos los hombres pero liberándose dejaba de ser por esto mismo «proletariado».

— **Esa parece una idea más metafísica que materialista.**

— ¡Es claro que estamos frente a una afirmación metafísica! ¡Pero esta idea fue el principio motor de las grandes organizaciones políticas del proletariado! Lo que quiero decir es que el principio metafísico tenía valor como mito político porque en los hechos, en la realidad, existía un polo de negatividad en torno del movimiento de los trabajadores. La clase obrera podía ser en la teoría un «sujeto histórico» por el hecho de que lo era en la realidad de su tiempo.

El problema aparece bajo una nueva faceta cuando esa clase determinada a la que históricamente se la ha identificado como «sujeto histórico» tiende a modificarse tanto cuantitativa como cualitativamente. Si hoy aparece como una clase en extinción, para decirlo provocadoramente, si la clase obrera tal como ha sido pensada y representada por la tradición socialista es hoy un hecho del pasado, o un sector social que se bate en retirada frente a la revolución tecnológica, si esto es hoy o será mañana tal como lo afirmo, toda una cadena de razonamientos eslabonada con aquella premisa pierde su funcionamiento y debe ser cuestionada. Yo sé que en la vida real lo que he planteado es mucho más complejo, pero intento descubrir una línea de tendencia de la sociedad que no puede ser negada o desconocida por los socialistas si no quieren ser una fuerza ideal y política del pasado. Colocándonos entonces en este plano general, yo pienso que la situación histórica que dio fundamento «material» a la idea de sujeto de la transformación y a la siguiente teoría de la revolución y del partido «de clase» está cambiando, ha sufrido una metamorfosis que tiene a su vez la virtud de mostrar las carencias que la teoría (y por supuesto, tal idea) encerraba. Pero no podemos dejar de ver que estas mismas carencias deben ser situadas históricamente para no incurrir en la soberbia de hacer del pasado una mera suma de errores. Y esto resulta mucho más fácil de ser dicho que de ser llevado a la práctica en la reconstrucción historiográfica o en la reflexión teórica.

Pero, volviendo al tema inicial, hay un evidente achicamiento de la clase obrera en la sociedad moderna en su cantidad numérica, en su proporción con el resto de la población y en su peso político y social. Hoy es un hecho indiscutible que la clase obrera industrial constituye un sector cada vez más minoritario de la sociedad moderna.

Y es posible imaginar en el futuro una sociedad automatizada a un punto tal que ese sector de trabajadores quede reducido a una mínima expresión. Esto ya había sido contemplado por Marx en sus famosos manuscritos de 1857-1858 a los que antes hacía referencia. Reflexiona allí sobre el problema y adelanta hipótesis de extrema actualidad. Y no porque fuera omnisciente y pudiera prever las características particulares de las nuevas tecnologías, sino porque la prolongación lógica de su razonamiento lo llevaba a enfatizar al sistema capitalista como un modo de producción que posibilitaba la transformación del maquinismo industrial en una suerte de gran autómatas que subsumía real y formalmente la clase obrera al capital con los consiguientes efectos de su tendencial reducción numérica y su enajenación cualitativa.

Sin embargo, debo aclarar que esta prognosis tan clarividente quedó oculta en manuscritos exhumados casi un siglo después de haber sido escritos y que los marxistas estaban persuadidos de que a medida que fuera creciendo el capitalismo se produciría un aumento



cualitativo del peso específico de la clase obrera. Esta tendencia, considerada como una ley inexorable, se deducía estrictamente del análisis de Marx, quien —no puede negarse— participaba de tal idea. Hay que tener en cuenta que esta lectura de las leyes de tendencia del capitalismo se correspondía en la práctica con un vertiginoso crecimiento del proletariado industrial y con la formación de los grandes partidos obreros. Y por eso pudo tal vez imponerse como una verdad adquirida en el movimiento socialista. Una vez hecha esta aclaración quisiera seguir reflexionando sobre esas sendas perdidas del análisis de Marx que lo condujeron a plantearse a sí mismo, dado que nunca publicó la conclusión a la que llegó, que la ley del valor, luego de haber durante largo tiempo determinado o condicionado el movimiento del capital en su conjunto, dejaba de tener validez en el capitalismo.

Marx pensaba que la expansión futura del capital y la transformación de la ciencia en un poder productivo directo, derivada necesariamente de la primera, convertían a la contabilidad en tiempo de trabajo en una base estrecha, excesivamente estrecha, para medir la riqueza social; en una situación semejante, la teoría del valor caducaba, dejaba de tener validez. Y de tal modo se abría en la sociedad una contradicción insuperable entre el trabajo asalariado y la requerida distribución social de la masa de bienes creados. Esa distribución requería objetivamente de un sistema que no podía basarse en la utilización de un ingreso derivado del trabajo, porque éste dejaba de ser la categoría determinante de aquél. La presencia de una contradicción insoluble en los términos del capitalismo, no significaba para Marx su inexorable derrumbe —aunque es esto precisamente lo que dedujeron sus discípulos— sino la presencia de una «barrera» que debía tener consecuencias profundas sobre la sociedad en su conjunto. Los sistemas socialistas han eludido parcialmente el problema a costa de afectar la productividad y la innovación tecnológica. Se mantiene el objetivo de la ocupación plena disminuyendo la rentabilidad de las empresas o dejándolo por completo de lado. La pregunta es ¿hasta cuándo? Los capitalistas lo morigeran a través de métodos tan clásicos como la desocupación, el cierre de empresas, la expansión del terciario, el seguro de desocupación, etc. Pero en la crisis fiscal del Estado actual están en parte las consecuencias de un comportamiento semejante. Lo notable de la sociedad moderna es que la desocupación, para tomar el caso de los siete países más importantes de Europa, afecta fundamentalmente a sectores que tienen una mediana o alta calificación técnica o preparación profesional. Ya no son desocupados los que no sirven para el trabajo o no tienen calificación alguna, sino los que sí la tienen. Si esta es la realidad y si se advierte que hay una tendencia creciente a la desocupación, independientemente de los ciclos coyunturales de las economías capitalistas, sería ridículo negar que al mundo de hoy se le plantea un grave problema que no sabe cómo resolver.

La ciencia económica o las ciencias sociales en general, parecieran ser incapaces de encontrar salidas viables manteniendo las condiciones económico-sociales existentes.

Vayamos ahora al segundo problema, al de la consumación de una forma histórica de organización política de la clase obrera. Si en las sociedades se han producido transformaciones reales que cuestionan una idea del movimiento obrero estructurado históricamente en correspondencia con una fase determinada del proceso de industrialización, como lógica consecuencia se desvanecen las pretensiones de alcanzar esa fusión monolítica entre movimiento social, acción política y teoría de la sociedad, que constituía el fundamento del partido obrero o del partido de clase. Afectada la solidez y expansividad de un estrato social como el de la clase obrera industrial, desaparece el sustento material que permitía fundar las ideas de representación y de delegación sobre las cuales se configuró la teoría y la práctica del partido obrero. Porque la idea de la existencia en la sociedad de un sujeto transformador encarnado en una clase social determinada conducía necesariamente a la que depositaba en la organización política de la clase, esto es, en el partido, la realización de la tarea histórica al que aquél estaba convocado. Apenas se conforman a fines del siglo pasado grandes organizaciones sindicales y políticas de los trabajadores se evidencian de inmediato los problemas que arrastran consigo estas funciones de «representación y de delegación». Y es interesante destacar la forma ideológica que asumía la problemática: el cuestionamiento de una concepción simplista de ambas categorías remitió al descubrimiento de la mayor complejidad de la sociedad respecto de la matriz teórica adoptada para analizarla, y esto, a su vez, precipitó la llamada crisis del marxismo a la que antes hice mención. Esta crisis, a su vez, giró fundamentalmente en torno del problema de los intelectuales. ¿Por qué ocurrió de ese modo? Porque ninguna discusión teórica, por más sofisticada que fuera, podía ocultar el hecho evidente de que tales partidos eran resultado del encuentro de los intelectuales con élites obreras. La discusión sobre si el ideal socialista surgía espontáneamente de la dinámica propia del movimiento de los trabajadores o si era producto de la fusión de la ciencia con la existencia, no alcanzaba a ocultar este hecho evidente del desplazamiento de un amplio campo intelectual hacia un movimiento social que mostraba capacidad de autoorganización, y de resistencia a los efectos de la industrialización.

— **¿Qué se puede decir hoy de esta fusión?**

— Pienso que esta fusión histórica ocurrida hace ya casi un siglo ha consumado su funcionalidad: dio lugar a experiencias radicales de transformación que produjeron sociedades más igualitarias pero menos libres que las occidentales, de todas maneras sociedades de ninguna manera identificables con el ideal de Marx y de los grandes

partidos socialistas; produjo experiencias muy importantes de organización democrática de la economía y de la sociedad como de la socialdemocracia europea; permitió que se constituyera un gran movimiento de contestación en el mundo a la dinámica propia del capitalismo, sin cuya presencia esta dinámica hubiera sido distinta y no creo que mejor, en fin, permitió muchas cosas, pero ha dejado como saldo y como herencia la imposibilidad de identificar el ideal socialista con un modelo determinado de transformaciones sociales. La teoría y la práctica de un partido de clase que representa a los trabajadores y que trata de organizarlos en la defensa de sus intereses que son los de una política de transformación económica y social, esto es lo que ha entrado en crisis porque no existe una dirección de cambio que prefigure una sociedad sin la presencia del capitalismo. Esto por un lado.

Por el otro, no debemos olvidar que los grandes partidos obreros fueron socialistas o comunistas (como el caso de los italianos). Pudieron hacerse cargo de la complejidad creciente de las sociedades a condición de ser cada vez menos partidos de clase y cada vez más partidos populares, esto es, partidos que representan a los trabajadores y a los sectores populares en general. Quienes no pudieron acceder a estas esferas de lo político quedaron reducidos a la condición de grupos minúsculos instalados en la ideología u organizaciones en proceso de desintegración (como en el caso de los comunistas españoles y franceses). Pienso que en el caso de América Latina nunca existió el espacio propio que tuvieron los socialistas hacia fines de siglo, por lo que en realidad nunca pudo darse el fenómeno mencionado de partidos «de clase». Entre nosotros, quienes así se definieron, fueron sólo organizaciones incapaces de transformarse en los grandes partidos de masas de los que estamos hablando. Pero lo que me interesa recalcar es que aún la funcionalidad misma del partido político como tal ha entrado en crisis en la sociedad moderna y como un fenómeno concomitante con la crisis del estado o del llamado Estado de bienestar.

— **¿Qué podrías decir de la crisis de la «forma-partido»?**

— La «forma-partido» pareciera mostrarse inepta para asumir y resolver en un sentido positivo los procesos de compilación social y cultural de los que constituyen un testimonio muy evidente la explosión de nuevas formas de agregación, de los llamados nuevos sujetos sociales. Y el movimiento general de los trabajadores, sus organismos y sus tradiciones, no parecen ser capaces de hacerse cargo de los problemas que estas realidades crean. Existen por tanto limitaciones prácticas y teóricas que impiden a una tradición política y cultural determinada visualizar problemas para afrontar, los cuales tienen enormes carencias analíticas y teóricas.

Esta es, en síntesis, la situación actual del movimiento histórico de transformación que pareciera haber alcanzado ya su punto de máximo esplendor y se enfrentará ahora a una penosa decadencia. Tanto más penosa por cuanto una política de defensa estricta de los trabajadores tiende a convertirse en una política que privilegia una parte en desmedro del conjunto de los trabajadores, que bloquea la posibilidad de los cambios, y que se expresa como una fuerza de conservación y no de transformación.

En una situación que en la terminología actual se define como ingobernabilidad, ¿es posible compatibilizar intereses en pugna en favor de una propuesta aceptada de transformación? Si la transformación no puede ya ser entendida en el sentido de la industrialización con hegemonía obrera, ¿cómo hacer avanzar la sociedad sin aceptar la lógica del capital o colocando esta lógica bajo el control social? ¿Es posible imaginar formas de la vida económica y social donde la innovación técnica y el principio de la rentabilidad no sean los instrumentos decisivos y orientadores? Si ninguna forma de sociedad puede vivir si no se produce y en las condiciones dictadas por un mercado mundial que articula las economías nacionales, ¿es posible escapar de la lógica capitalista (mercantil-privada)? Dicho de otro modo, ¿es posible imaginar en el mundo actual la «salida del capitalismo»?

Estoy convencido de que cuando las cuestiones se plantean en estos niveles de abstracción resultan de solución imposible. Pero que si dejamos de lado estas preguntas nos vemos irremisiblemente arrastrados a naturalizar el presente, a aceptar lo dado, a rechazar lo aún no existente, a reprimir la imaginación. Si acepto incorporar las dimensiones de lo utópico, me niego a aceptar el pasivo doblegamiento del pensar. Porque además estoy persuadido de que, a diferencia de lo que intenta imponer, cuanto más dramático es el presente más necesario es que el mañana aparezca en el horizonte.

Creo que a partir de todos estos reconocimientos debemos plantearnos el tercer problema al que me referí, el de la caducidad de una concepción estrecha de la transformación social que se expresa en la noción clásica de «revolución». Sería largo recorrer la historia de esta categoría tal como fue recogida y reelaborada por Marx y cómo entró luego en la tradición socialista. De todas maneras, cuando entre nosotros, americanos, se utiliza esta categoría y se le asigna en el pensamiento de la izquierda una función estratégica dirimente, de un modo u otro, sabiéndolo o no, nos estamos refiriendo más a las concepciones de Lenin que a las del propio Marx. Sería una tontería reflexionar sobre este tema sin hacerse cargo del problema que implica que la mayor tradición revolucionaria del siglo es la leninista y que ésta ha adoptado formas aparentemente diferenciadas pero en esencia idénticas en su filiación. A los temas en torno de los cuales Marx planteaba la revolución, los de un movimiento radical que se convierte en

el coronador de un proceso de socialización de la política y de la extinción del Estado como «sociedad política», inscritos ambos en el supuesto de racionalidad subyacente, Lenin agrega un elemento que tornará decisivo: el de la teoría de la revolución como organización.

Si, como dijimos antes, esta clase obrera en los grandes países industriales está dejando de ser lo que era por los efectos de una producción postmecanizada y regida por la electrónica y el automatismo total, si esa clase obrera ya no es o no está siendo «clase general», un sujeto histórico privilegiado de la sociedad capitalista, entonces las grandes categorías derivadas de esta verdad adquirida a partir del análisis de Marx, categorías como las de revolución y socialismo, quedan lógicamente afectadas. Si la clase obrera se aproxima a su ocaso, y de poco vale decir que en tal o cual lugar falta aún mucho para esto, toda la propuesta de la conquista de una sociedad diferente debe ser replanteada. Me parece que lo que aquí expongo es claro como el agua y que en todo intento de negarse a ver estos hechos que están allí, delante de nuestras narices, es la desgracia más terrible que le pueda pasar a un movimiento que se supone de transformación, pues sin saberlo ni quererlo se habrá de convertir inexorablemente en un residuo histórico, en una fuerza de conservación, incapaz de percibir ese *movimiento real* de las cosas sobre el que Marx basaba la científicidad de su teoría. Si dejamos de pensar en una clase sujeto que en los países centrales ha dejado de serlo y que en nuestros países tal vez no lo haya sido nunca, la significación real de las fuerzas sociales existentes, su potencialidad en términos de crítica y negación del sistema, los efectos de transformación que a través de su articulación puedan imaginarse y lograrse, adquieren una tonalidad completamente distinta.

— **Lo que estás proponiendo es tanto una visión diferente de la política como de las fuerzas sociales transformadoras.**

— La extrema variedad de particularismos que fragmentan la sociedad en micro y macrocorporaciones que pugnan por defender intereses, posiciones o valores que expresan su desagrado por una sociedad que exacerba las expectativas y las frustra de manera brutal, deben encontrar formas de articularse en torno de un diseño, de un proyecto, de un esquema —como se ve, trato de evitar la palabra «modelo»— en singular o en plural, que permita colocar en el horizonte un futuro verosímil. ¿Cómo darle un norte a la innovación técnica y a la productividad evitando la desocupación y sin hipotecar un futuro? Y digo esto último porque a veces ciertas medidas que aparecen como beneficiosas hoy acumulan tal grado de problemas mañana que se vuelven perniciosas. Apuntar hoy a la energía nuclear tal como se plantea es hipotecar un futuro. ¿En pro de qué cosas debemos hacerlo? Si abandonamos los criterios que en su época nos llevaron a efectuar una industrialización sustitutiva que hoy muestra ser

una rémora para la dinamización de la producción social, ¿a título de qué insistir en su reactivación? ¿No es posible imaginar otros lugares y otros procedimientos que permitan ocupar a trabajadores? Si sabemos que el desplazamiento hacia nuevas industrias como la electrónica y la microcomputación no contribuye de manera decisiva o importante a disminuir los efectos de la desocupación, ¿qué sectores de la industria o de la actividad productiva o improductiva deberían ser privilegiados? Pero si nuestros objetivos debieran ser la búsqueda de una sociedad más justa, ¿no son otros patrones que los de productividad, rentabilidad, etc., los que deberían comandar el movimiento transformador? ¿No hay que cambiar también patrones de consumo que acentúan las diferencias, que imposibilitan resoluciones parciales, que exasperan a los ciudadanos? ¿No es necesario abrirnos a una cultura del recato, de la modestia, de la austeridad y el control? El privilegiamiento de todos aquellos mecanismos de acción, procedimientos, medidas y procesos económicos y sociales que potencian la democratización de la sociedad, su autoorganización, la formación de instituciones de dirección de nuevo tipo, la reforma profunda de las instituciones existentes, todos estos procesos sí que son de difícil resolución, pero se trata de pensar en ellos. Creo, por ejemplo, que los problemas de la televisión estatal podrían ser resueltos de mejor manera si el ente gozara de un estatuto como el de la universidad, en lugar del sistema arbitrario, despótico e ineficiente que hoy lo caracteriza. ¡Y esto puede ser conquistado por la sociedad, que es en definitiva la que paga! Es necesario que emerja en la sociedad un movimiento reformador capaz de ver los procesos sociales no en términos de productividad, sino en términos de capacidad de liberación de los individuos y, de este modo, sí será posible *volver* luego sobre los requerimientos de la productividad, sin quedar presos de una lógica económica que doblega la imaginación, que nos impide pensar en lo que sí puede cambiar hoy. Si has tenido ocasión de leer un reportaje publicado hace pocos días atrás en *La Razón*, un reportaje a un alcalde de una población marginal de Lima, recordarás que allí, en medio de una miseria terrible, la voluntad de autoorganización de los hombres, la imaginación para resolver problemas que son muy urgentes, están presentes con una fuerza admirable. Cuando leía la nota me preguntaba si en la sociedad argentina podrían existir experiencias de este tipo. Y creo que no, porque la sociedad misma no resistiría experiencias que serían vistas con desconfianza por las instituciones del poder, que suscitarían las oposiciones de los organismos y políticos en busca de su manipulación, que encontrarían los cubículos corporativos que se sentirían afectados por algo que escapa de su trama. Recuerdo, por ejemplo, el temor que despertó en los setenta el movimiento de villeros, o la manera burocrática-estatal en que ha sido puesto en funcionamiento el programa del PAN, bajo el gobierno radical. Cualquier tipo de acción que tienda a potenciar la capacidad propia de organización de los ciudadanos en torno de pequeños o grandes problemas, choca de inmediato con la extrema rigidez del sistema, como la Iglesia

y el Ejército, que temen a cualquier voz disonante, pero también con sectores de la sociedad de los que no deben ser excluidos muchas veces los propios sindicatos.

La crisis en que está metido nuestro país, pero en general la de nuestros países americanos, no parecería ofrecer salidas. Y esto no lo digo yo desde un repudiable catastrofismo marxista. Lo dicen todos, desde los gobernantes hasta los políticos, pasando por los técnicos, pero no podemos encontrar salidas porque estamos prisioneros de los propios términos de la crisis, razonamos desde su interior y es ella la que nos fija un horizonte de visibilidad. Si insistimos en esta manera de ver no creo que la Argentina tenga un futuro mejor, no creo que vislumbremos nuestro destino. Si nacimos como país organizado con la esperanza de prendernos a un mundo que iba hacia lo mejor, hoy ese mundo ha perdido una dirección de avance y nosotros no tenemos lugar seguro en su recomposición. Si ninguna de las teorías que inventamos para imaginar que podíamos ser imprescindibles, hoy puede sostenerse, ¿será capaz América Latina de constituirse un destino propio que nos incluya?

¿Seremos nosotros lo suficientemente generosos para pensar en esta dirección de búsqueda? ¿Podremos, como lo están haciendo hoy los demócratas europeos respecto de su continente, volver a inventar América? Hay que negarse a admitir las cosas como son. No hay que creer que el mundo deba ser fatal y eternamente como es, repetía Mariátegui. Pienso que en esta frase está encerrado todo el optimismo que sostiene el razonamiento que he tratado de exponer.

— **La experiencia a la que acabas de hacer referencia, en Villa El Salvador, en el cinturón de Lima, que lidera Miguel Azcueta, es un buen pretexto para introducirnos en otro de los puntos planteados por esta conversación. En realidad, es un buen pretexto para encarar dos de esos puntos. Uno, la cuestión de las relaciones entre democracia y socialismo; otro, el debate acerca de Marx, del marxismo y de América Latina. Y no es casual, probablemente, que esta experiencia haya surgido en el Perú. Un Perú que fue la cima de un debate como el de Mariátegui y Haya por los años veinte, y el lugar donde se intentó pensar el marxismo desde una perspectiva americana. Esto se encadena a su vez con una temática en la que trabajaste en los últimos años y en la que tu aporte funciona como una divisoria de aguas. Son dos cuestiones, creo. Una, la de Marx y América Latina, y la otra, la que se refiere a cómo pensar desde el marxismo la cuestión de la constitución de la nación.**

— Rememorando las circunstancias que me condujeron a centrar mis reflexiones en estos dos temas a los que hiciste referencia, me parece importante señalar que ambas preocupaciones surgieron con-

cretamente en una situación de éxito. Y yo diría que están fuertemente marcadas por esa impronta. Creo que en el exilio mexicano surgió una serie de preocupaciones, derivada de la angustiante experiencia de los hechos vividos en la Argentina de los setenta, pero también de la necesidad de aprender a vivir en un país radicalmente distinto del nuestro, como es México.

Dicho de otro modo, México es un país que ofrece al estudioso una riqueza de elementos nacionales como tal vez fueran las Galápagos para Darwin. Es posible que lo que estoy diciendo sea una absoluta tontería, pero esa fue la sensación que tuve frente a dos países americanos, que fueron, precisamente, México y Perú. Dos naciones con fuerte implantación indígena y campesina, dos especies de laboratorios políticos. Por primera vez supe en México lo que era el campesinado indígena; por primera vez advertí que un mismo idioma no evita los problemas de traducción, sino que por el contrario puede dificultarlos al máximo, que las tradiciones son elementos intransferibles y de dificultosa comparación; que un conjunto nacional distinto del nuestro nunca deja de ser ajeno a nosotros, ni mejor ni peor, pero siempre distinto. México era además, el país que había protagonizado una gran revolución campesina, tal vez la primera de ese siglo, y su sociedad atravesaba esos momentos de cambio de época en que se preguntaba a sí misma si era todavía hija de esa revolución, o ya había dejado definitivamente de serlo. Allí, en ese país, se había producido tal vez el fenómeno intelectual más importante de América Latina: una concentración de corrientes intelectuales originadas por los exilios políticos que habían asolado antes a la España de la guerra civil, y que asolaban ahora a los pueblos sudamericanos y centroamericanos. Fue el entrecruzamiento de discursos disímiles, de experiencias diferenciadas, de experiencias políticas diversas, de matrices culturales distintas, lo que creó la posibilidad de medir efectivamente y no ritualmente nuestras ideas con las de los otros. Estoy convencido de que fueron todas esas circunstancias, y las que no menciono pero que se refieren a la configuración de un tejido intelectual plural, las que permitieron que se diera una estación muy fértil del exilio latinoamericano en México, de la que yo me siento usufructuario privilegiado.

El socialismo en América no pudo contar para su expansión con una reflexión de Marx en la que apoyarse. Pero la recopilación de trabajos de Marx y Engels sobre América Latina —que tan bien preparó Pedro Scaron y que yo edité en los *Cuadernos de Pasado y Presente* en 1972— mostraba que si bien los textos de ambos pensadores sobre nuestra realidad no eran demasiados, sí eran suficientes para sacar conclusiones sobre el modo particular en que Marx vio a nuestro continente, sobre lo que no pudo ver y sobre lo que se empeñó en ver mal. La idea de que Marx despreció a América, justificó la ocupación de territorios mexicanos por los Estados Unidos, pensó que lo mejor que le



podría ocurrir a México era su ocupación total, etc., es tan generalizada que constituye casi un lugar común y como tal un prejuicio histórico. Porque cuando Marx, en la década del cuarenta, pensaba que era bueno que los territorios mexicanos pasaran a manos de los norteamericanos, muchos mexicanos pensaban lo mismo, algunos se proponían venderles más porciones de territorio y otros hasta pensaron soluciones institucionales que condicionaron fuertemente la existencia de México como una nación republicana independiente. Con esto quiero decir que el problema nacional no se planteaba en esos momentos de la misma manera que se planteó luego, frente a los franceses, por ejemplo.

Pero dejando estas tonterías de lado, lo que me interesaba ver eran las razones de las dificultades de Marx para considerar un complicado proceso de constitución de los Estados nacionales, que no era totalmente comparable al que se había dado y se está dando en Europa.

Esto era lo que yo pretendía aclarar. Para poder hacerlo necesitaba previamente descalificar el valor explicativo de una noción desde la cual se analizaron los errores de Marx: el concepto de «europeísmo». Si aceptaba sin discusión la idea de que la condición de europeo de Marx establecía un límite insuperable para analizar otras realidades irreductibles al modelo «europeo», la investigación no podía dar un solo paso adelante. Yo me propuse tematizar la cuestión mostrando que en sus trabajos históricos Marx hizo gala de una curiosa capacidad analítica. Y digo curiosa porque parecía contradecir o diferenciarse de los cánones clásicos del materialismo histórico. Basta leer, por ejemplo, sus trabajos sobre España, Rusia o Turquía, para advertir que la supuesta descalificación teórica y política del campesinado, que es verdad que pertenece a la tradición marxista y que se puede encontrar en los escritos de Marx sobre Francia, no es tal y que, por el contrario, el campesinado es privilegiado como un excepcional sujeto de transformación. Es interesante recordar, además, que la revalorización del campesinado ruso lo lleva concretamente a cuestionar la idea, aceptada como «marxista» ya en su época, de una secuencia unilineal en la sucesión de las formaciones sociales. Su insistencia en considerar a su teoría como antipódica de una filosofía de la historia y su capacidad para analizar ciertas constantes atípicas en los procesos de configuración de los Estados en las naciones excéntricas a los países de Europa occidental, dan elementos para cuestionar la presencia en él de un vicio europeísta como el que permeó el socialismo europeo. A partir de estas consideraciones, es fácil mostrar las insuficiencias del análisis tradicional. Pero si aceptamos, como hice en mi trabajo, la existencia en el razonamiento de Marx de verdaderos puntos de fuga respecto del sistema analítico, es posible considerarlo históricamente como una figura de su tiempo, atravesado por las contradicciones de la época, obsesionado por la transformación de un mundo irreductible a la uniformación totalizante. Es posible romper el estereotipo marxista, del cual sé que participa también Marx pero

al que no debe ser reducido, no simplemente por un acto de justicia histórica, sino por algo que tiene para nosotros mayor importancia. Pensar en las dificultades que tuvo Marx para considerar el hecho americano es también una manera de ajustar cuentas con toda una cultura de izquierda que basó su razonamiento en las hipótesis fuertes de Marx y que todavía lo sigue haciendo. Las dificultades de Marx son también las dificultades que luego encontrará el marxismo para expandirse en América. Es claro que la relación no es directa, que una cosa no esclarece por sí misma la otra, pero el dato sobre el que hay que basarse es que ninguna de las grandes importaciones culturales europeas. (el tradicionalismo hispánico, el liberalismo político, el principio democrático, el marxismo de la Segunda y la Tercera Internacional) fructificaron del modo supuesto por la teoría, ninguna dio lugar a la configuración de realidades nacionales identificables de algún modo con los modelos de base. Razonar, por tanto, sobre Marx y América Latina es una manera no tan indirecta como se podría sospechar de razonar sobre las «resistencias» americanas al discurso no autoctonizado. Es sospechoso que se hable tanto de la crisis del discurso marxista entre nosotros, privilegiando de algún modo las supuestas virtudes de los demás discursos. ¿Pero cuáles fueron las razones para que el liberalismo político fuera una ensoñación antes que una realidad? ¿Por qué el discurso democrático se confundió entre nosotros con el populismo más inescrupuloso? Creo que los límites de estas implantaciones nos obligan a pensar sus puntos críticos no sólo con relación a su coherencia teórica, sino también, y fundamentalmente, con relación a una realidad opaca, resistente, que nos habla de tradiciones, de mitos y símbolos políticos, de momentos históricos de acceso popular no consumados, de morfología de procesos económicos y sociales impermeables a traslaciones analógicas.

Como arranque de los niveles de criticidad y de conciencia de la historicidad de la sociedad moderna que está en la esencia del marxismo, puedo someterlo a crítica y preguntarme cuál es el peso que aún debemos otorgar al pensamiento de Marx y a la tradición marxista para imaginar una política de transformación social. Y si como creo, dicho peso es y será en el futuro cada vez más débil, no considero que valga la pena rasgarse las vestiduras. Marx nos enseñó a ver cosas que sólo a través de él pudimos ver, fue capaz de desnudar una trama de opresión y de violencia que atraviesa la producción y la distribución de la riqueza en el mundo y en la historia, desnaturalizó una forma de sociedad que se legitimaba como eterna mostrando su historicidad, los límites y barreras que forman parte de su automovimiento. Marx nos permitió pensar en otras formas de la vida social donde los objetivos de libertad y de igualdad pudieran ser conjugados. Pero todo eso que forma parte del saber de los hombres de hoy no puede constituir el programa de acción política de un partido transformador. Un horizonte intelectual y moral no es un programa; es sólo el supuesto mediato de una política. Pero ahí está su grandeza.

Pero volviendo a nuestro tema, yo diría que una investigación encarada desde esta perspectiva puede tal vez iluminar esos vastos conos de sombras que permean las sociedades americanas y que el progresismo racionalista ha cedido graciosamente al pensamiento conservador.

Si junto con la quiebra de la confianza en una marcha del mundo hacia lo mejor tenemos la certidumbre de que no hay un camino para los americanos que nos aproxime a Europa, si con la crítica del marxismo hemos cuestionado su idea de la historia como una escalera que podíamos escalar hasta ahorrándonos algunos peldaños (aunque, en verdad, la imagen de la escalera no me parece que pertenezca con exclusividad al marxismo), la crisis de todas estas certidumbres *positivas* han dado paso a una certidumbre negativa, tan metafísica como las primeras, ¿cómo podemos pensar un destino para nosotros, americanos? Es imposible pensar ese destino sin libertades políticas y derecho al disenso, sin formas políticas que aseguren el derecho a la participación y a la decisión para todos los ciudadanos, sin transformaciones estructurales que permitan un control más social de los recursos y de la distribución. Garantías individuales, participación política, grandes reformas económicas, sociales, políticas y culturales, todos estos principios que alimentaron históricamente a esas tres grandes importaciones europeas a las que hicimos mención son las que deben ser refundidas si se quiere transformar la vida asociada de los hombres en América en un proceso civilizatorio.

Un discurso sobre la transformación supone necesariamente un complejo entramado que permita refundir o fusionar esas tradiciones. ¿Pero cómo es posible pensar en proceso de fusión de tradiciones encarnadas en movimientos políticos con palabras de orden y con símbolos que los oponen entre sí? Francamente no sé cómo pensar un poco más allá de la invocación. Es cierto que se trata por lo general de tradiciones impuras, que ya sufrieron procesos de recomposición derivados de esa misma singularidad americana frente a la que se debatió Marx.

Hablamos de un continente que constituyó una comunidad de lengua, tradición y religión, un espacio histórico y cultural unificado, tal vez una nación, y que luego se fragmentó en cantidad de pueblos que nunca se convencieron de la posibilidad de alcanzar una realización nacional plena al margen de la realización de esa unidad simbólica y mítica que es Latinoamérica. Pero si nuestra realización nacional es para nosotros impensable si no es al mismo tiempo una realización continental, debemos reinventar América Latina, debemos encontrar una dirección común de avance que nos permita construir en lo real una identidad continental. Desde su nacimiento y fundamentalmente en el siglo pasado, América apareció ante la conciencia europea como la esperanza de libertad y de igualdad para los hombres. ¿Qué ideología más libertaria que la que inspiró las guerras de independencia?

Frente a un mundo aplastado por el peso gravoso del pasado, América era la esperanza del mañana, el lugar de los sueños, la sede de la utopía porque aquí todo estaba por hacerse. Hoy es sinónimo de frustración, de pérdida de destino, de miseria y prepotencia, de violencia y exterminio, de desigualdades insoportables. Estamos dejando atrás las dictaduras y tal vez hayamos aprendido algo del sufrimiento de nuestros pueblos para no caer nuevamente en las trampas de querer abreviar el tiempo humano de las cosas. ¿Pero la conquista del Estado de derecho no nos obliga a pensar mejor la democracia y a ésta también en su dimensión continental y en todo aquello que nos ayude a pensar su consolidación en términos de realización continental? ¿Podemos hacer del nuestro un verdadero continente de libertad e igualdad? Aceptando la presunción de Hegel de que nuestro tiempo histórico es el futuro, ¿qué es lo que tenemos detrás y en qué medida obstaculiza o ayuda a pensar ese futuro? ¿Pero desde qué conceptos «pensar» América? Creo recordar que en uno de sus últimos trabajos José Luis Romero sostenía con razón que no podíamos acogernos a ninguna tradición intelectual válida para explicar la historia de América Latina. Ni el liberalismo, ni la democracia, ni el marxismo, fueron en América importaciones fructuosas y, sin embargo, no podemos pensar la realidad americana sin considerarlas. ¿Pero es posible pensar *desde fuera* de ellas y no *contra* ellas? Y digo esto porque hay otra importación al fin, que no he tomado en cuenta, que nos vino con el colonizador español, y que hizo del absolutismo más cerrado y de la sumisión total al Estado una forma de vida asociada profundamente internalizada. Por motivos que podemos enumerar, pero no siempre explicar en sus modificaciones específicas, las grandes importaciones ochocentistas no lograron transformar o metabolizar una tradición que, alojada en las áreas rurales, en las regiones no incorporadas a los ciclos productivos o en proceso de decadencia, se impuso como un rechazo de la modernidad. Pero en todo este proceso de conformación de los Estados nacionales y de reducción casi siempre brutal de las diversidades existentes se fue evidenciando la presencia de un fuerte sentimiento igualitario, de un individualismo exasperado, de una porfiada confianza en nociones como la de pueblo, como la de soberanía popular. Este larvado ideal democrático forma parte del humus cultural de nuestros pueblos y en su existencia se asienta, tal vez, la razón de ser del reclamo democrático como apelación insuprimible.

Si todo esto es cierto, si sólo así puede explicarse la necesidad que siempre tuvieron los regímenes de excepción de legitimarse apelando de algún modo a la soberanía popular, creo que es posible pensar ese sistema de creencias transformado en mito, esa ideología popular anclada en la noche de los tiempos, como el núcleo compartido de certidumbre desde el cual proyectar un destino. Las ideas de soberanía popular, de federalismo, de regionalismo y poderes locales, de democracia directa y de municipalidades, de traspaso a la sociedad —y digo a la sociedad, no a las corporaciones—, de funciones hoy asumidas

por un Estado omnívoro, son estas ideas, y todas las otras que van en la misma dirección de una democracia social avanzada, las que debieran constituir el banco de prueba de las tradiciones intelectuales existentes, las que debieran fundirse en ese crisol de matrices que propugno. Mi preocupación por el marxismo se sitúa precisamente aquí. Por eso podría decirte en qué sentido cambió mi pensamiento en la última década. Si en un comienzo intenté pensar América Latina desde el marxismo, hoy me interesa mucho más ver qué efectos sobre una matriz ideológica tan perfecta, tan expresiva de una voluntad de progreso como fue y es el marxismo, tuvo una realidad irreductible a sus paradigmas. Más que el marxismo en sí, lo que hoy me interesa es lo que potencialmente encierran estos pueblos en su imaginario colectivo, en su memoria histórica, que pueda servir para la reinención de América, de una América democrática y socialista.

— **Recojo esta última afirmación tuya para plantearte ahora el segundo tema de mi pregunta anterior y que versa sobre las relaciones entre democracia y socialismo. Escuchándote con atención creo observar en tu razonamiento algo así como una equivalencia de ambos términos. ¿Cómo ves concretamente sus relaciones?**

— Yo diría que tiendo a pensar al discurso democrático como un discurso socialista. En teoría, el discurso democrático se valida en la medida en que propugna una aproximación siempre mayor entre libertad e igualdad. El problema de la igualdad, el hacerse cargo de este valor, el colocarlo como el valor desde el cual un orden político es legítimo, todo esto que forma parte del ideal democrático, es sostenido firmemente por el socialismo. El socialismo se coloca en la historia como la coronación y la efectivización del ideal liberal de libertad y del ideal democrático de igualdad. Y por esto el cuestionamiento por parte de la derecha fascista del Estado liberal-democrático suponía el cuestionamiento de esas tres grandes corrientes del pensamiento político europeo. Creo que en este sentido hay una idea equivocada, o por los menos parcial, de lo que ha sido el socialismo. Esta idea se formó en el interior de tradiciones históricas e historiográficas que hoy deben ser reexaminadas. El socialismo aparece como el fruto inevitable de la configuración de una nueva clase social que es el proletariado o, mejor dicho, la clase obrera. Sin embargo, basta incursionar superficialmente sobre la historia de las ideas socialistas para observar que su germinación fue mucho más temprana y que el discurso democrático-radical tenía fronteras indefinibles con el discurso socialista. Por la sencilla razón de que el primero arrancaba del supuesto de un orden económico y social distinto del existente, la posibilidad de obtención del cual era la razón de ser del segundo. Todo discurso democrático supone en el límite una sociedad de iguales, una sociedad en la que la soberanía reposa exclusivamente sobre el pueblo. La creencia en que la sociedad vuelva traslúcidas las relaciones de los hombres

mediante una profundización del ideal democrático despierta hoy sonrisas de conmisericordia en los teóricos políticos que saben hasta dónde la complejidad de la sociedad vuelve a la categoría irreal. Del hecho de que la sociedad moderna no sea traslúcida no se puede derivar la conclusión de que la búsqueda de su traslucidez sea un objetivo abandonable. Pugnar por que la sociedad sea traslúcida significa no aceptar como inevitable su opacidad.

El socialismo estuvo siempre vinculado con esta propuesta de democratización radical y se pensó a sí mismo como la realización de un ideal que la burguesía abandonó cuando se convirtió en poder. Pero la manera en que el socialismo intentó conjugar ambos ideales derivó en buena parte de la característica del movimiento social que lo hizo suyo y de las relaciones que este movimiento tenía con el resto de la sociedad. Desde el fracaso de la revolución de 1848, la corriente democrática se fue distinguiendo de la socialista pero conformó combinaciones de las más heteróclitas. El socialismo francés nunca estuvo apartado del radicalismo democrático que hunde sus raíces en la revolución de 1789; en Alemania, en cambio, el débil democratismo de la burguesía liberal se extinguió con la derrota del 48. En aquellos lugares donde las corrientes democráticas sobrevivieron, el socialismo intentó distinguirse con una designación que le era propia. En el caso de Alemania, el partido de los trabajadores se llamó partido de la democracia social o socialdemocracia. En algunos casos, como en Italia, el republicanismo unió a demócratas y socialistas; en el caso francés los aproximó a final de siglo el temor de la involución monárquica. Lo que quiero marcar es que, de algún modo, era claro para todos que el heredero del ideal democrático era el socialismo. Creo que estas complejas tendencias a juntar o a separar experiencias que tenían idealmente fronteras móviles, que no eran claramente definibles ni en la teoría ni en la práctica, se separaron drásticamente cuando la experiencia bolchevique hizo aparecer un movimiento político idealmente separado de la tradición democrática y teóricamente adherido a una recomposición del marxismo que hacía de éste una divisoria de aguas irrenunciable. La transformación del socialismo en una modalidad de funcionamiento de la sociedad que tenía sus leyes propias, leyes que a su vez transformaban en normas las características históricas del proceso de construcción de sociedades postcapitalistas en Rusia y en otras partes, hizo de él un modo de producción fundado en la capacidad de organización y de disciplina social que podía introducir un estado omnipotente. Si el énfasis está puesto en la categoría de democratización, todo estatismo cae bajo sospecha. Si la transformación supone ambos términos, sus formas se piensan de múltiples modos, porque lo que sí se muestra con claridad es la inexistencia de límites imaginarios a su acción. Siempre es posible pensar en una sociedad más democrática, siempre hay un proceso de socialización que podrá llevarse a cabo. No atado a formas económicas precisas, el socialismo puede soportar fructuosamente el debate al que hoy quiere llevarlo el

neoconservadurismo, que privilegia las excelencias del mercado y combate contra toda forma de control social o estatal de la economía. Desde esta perspectiva yo diría que entre un discurso democrático *ad limite* y un discurso socialista laico como el que estoy planteando no sólo no existe contradicción sino que son o deberían ser el anverso y el reverso de un mismo proceso.

— **¿Cómo se relacionan estos temas cuyos nexos internos has mostrado con esa otra línea tuya de investigación vinculada con Juan B. Justo y con la experiencia del socialismo argentino? ¿Hasta qué punto es otra faceta del mismo problema de la relación entre democracia y socialismo?**

— Se dice que cada libro tiene su historia. Y el que estoy escribiendo sobre Justo también la tiene. Te dije al comienzo cómo trabajando sobre el socialismo en América Latina recalé en dos grandes temas que ocuparon por años mis días de exilio. Y lo que debían ser dos capítulos del libro originario se convirtieron luego en obras independientes. Una publicada y la otra no. También tenía un capítulo dedicado a Justo, pero luego se fue ampliando de tal manera que constituyó una obra independiente. Concluida en 1980, pero que en estos momentos reescribo para publicarla en Buenos Aires. No creo que alguna vez concluya el bendito libro sobre el socialismo latinoamericano, pero ya cumplió y tal vez siga cumpliendo una finalidad que no deja de alegrarme, pues da sentido a mi vida y un horizonte definido a mis preocupaciones intelectuales. Y esto no es poca cosa para un intelectual, aunque lamento haberlo alcanzado tan tarde. Me detuve en el relato sólo porque quise señalarte que mi preocupación por Justo fue más reciente y está estrechamente vinculada con el viraje que se fue produciendo en mi orientación de búsqueda. Me enfrenté al problema de Justo cuando debí trabajar sobre la visión que tenían los socialistas europeos residentes en América sobre la posibilidad de crear entre nosotros movimientos políticos conectados con el centro. La característica distintiva de las notas de los corresponsales americanos publicadas en *Die Neue Zeit*, la revista teórica más importante del socialismo europeo, dirigida por el discípulo de Marx más relevante, Karl Kautsky, es su inocultable paternalismo, el fastidio que les provocaba observar las dificultades que obstaculizaban la difusión del marxismo y del ideal socialista en países bárbaros como eran los nuestros. Leyendo con detenimiento los trabajos de Justo me encontré con una personalidad diferente. Siendo un pensador que por sus conexiones internacionales, por su conocimiento de la doctrina, por sus hábitos intelectuales, podía aproximarse a ciertas figuras europeas, sin embargo su universalismo socialista no le impedía tener una comprensión adecuada de los obstáculos a superar y una confianza plena en la capacidad del movimiento. Para poder encarar una reconstrucción correcta del pensamiento de Justo yo debí vencer los prejuicios que me venían de mi antigua formación comunista. Me

propuse como norma cuestionar las interpretaciones existentes y recorrer de otra manera el itinerario intelectual de Justo. Desde esta actitud, el marxismo o no de Justo era una problema no significativo para lo que yo me proponía indagar. La historiografía comunista, en consecuencia, sólo podía servirme como modelo de una forma de razonar que debía rechazar. En cuanto a las interpretaciones de otras corrientes de la izquierda, como las de Rodolfo Puiggrós, o Jorge Enea Spilimbergo, por ejemplo, son tan arbitrarias y descontextualizadas que constituyen más proceso de intenciones que reconstrucciones historiográficas. Al rechazarlas, yo quería poner a prueba la siguiente hipótesis: hasta qué punto el marxismo de aquellos socialistas de formación europea, como el de Ave Lallemand (para citar el caso del corresponsal más asiduo e interesado de los problemas argentinos), fue un obstáculo para determinar alternativas que el no marxismo de Justo le permitió lograr. La distancia que siempre mantuvo respecto de la aceptación acrítica de la doctrina y su defensa de una actitud abierta en la consideración de las tradiciones teóricas lo convirtió en un pensador fuertemente tensionado al privilegiamiento de la práctica política y de la experiencia efectiva de un movimiento social del que fue por muchos años su creador y orientador. Al cuestionar la utilidad de la matriz marxista para reconstruir el pensamiento de esta figura tan excepcional, quedó claramente puesta de manifiesto la línea de continuidad que se puede establecer entre ciertas tradiciones democráticas avanzadas y las ideas defendidas por Justo.

Yo me propuse analizar cómo veía él esta relación entre democracia y trabajadores y qué recomposición del ideal socialista aparecía en los escritos de un dirigente fuertemente inclinado al reconocimiento de las virtudes de una acción evolutiva y reformista. Como además la crítica de la izquierda se ha centrado sobre su figura, al reconsiderar la naturaleza íntima de sus ideas podía yo establecer con mayor claridad la razón de ser de la distancia crítica que me inspiraba la historiografía de filiación marxista. Tal fue mi propósito al escribir un libro al que titulé *La hipótesis de Justo* y que tal vez me decida a publicar este año. No me interesaba tanto estudiar el Partido Socialista, ni construir la biografía de un pensador y de un político excepcional, sino analizar la coherencia del conjunto de su propuesta estratégica y política y por eso hablo de su «hipótesis». Pienso que ésta ya fue expuesta en lo esencial en el discurso de fundación del Partido Socialista, en 1896. Justo planteó allí un modo de relación con la teoría que posibilitara a los socialistas argentinos aprovecharse de la experiencia internacional del mundo del trabajo. A diferencia de lo que decían los socialistas europeos, Justo consideraba como una circunstancia que podría resultarnos beneficiosa el retraso de la incorporación a la vida política moderna. Me interesaba esta visión de la virtualidad del atraso porque la encontraba en aquellos crisoles donde se producían reapropiaciones creadoras del pensamiento de Marx. El rechazo de la uniformidad del tiempo histórico, y la consideración del atraso como virtud, como



lugar desde el cual es posible visualizar problemas que otras situaciones nos velan, ambas posiciones involucran un reconocimiento de la acción histórica, de la voluntad política, que ponía en cuestión ese determinismo ciego que adoptó como forma preponderante el marxismo de fines de siglo.

Por distintas razones, pero especialmente por una a la que Justo atribuía un carácter paradigmático, nuestro país representaba un caso particular en Latinoamérica. La fuerte especificidad de la situación nacional residía en su naturaleza de colonia de poblamiento (como se definió a los espacios naciones cuasi-vacíos llenados luego por las inmigraciones europeas y asiáticas). Si esta situación aproximaba nuestro país a otros como Brasil o Uruguay, lo distanciaba en cambio de países como México o Perú, Colombia o Panamá. Hoy sabemos que ésta fue una semiverdad, que dejaba de lado realidades preexistentes destinadas a mostrarse irreductibles a la modernización y a condicionar decididamente la evolución económica y política de la sociedad argentina. No es que esas realidades no fueron vistas, sino que se las consideraba como condenadas a desaparecer. Pero de todas maneras, esta presunción daba cuenta del impetuoso avance del crecimiento capitalista, de los cambios que se operaban en la estructura económico-social, de la conformación de una considerable fuerza de trabajo asalariada, hechos todos que fundaban la posibilidad de creación de un movimiento socialista. Esta posición se muestra con absoluta claridad en el debate público que sostuvo con el socialista italiano Enrico Ferri. Si en la Argentina no existe una estructura industrial moderna, ni por tanto un proletariado industrial extendido, no es posible el socialismo, y si alguna corriente política afirma serlo sólo disfraza la realidad de un partido que sólo puede ser democrático radical a la europea. Esto es más o menos lo que viene a decirles Ferri a los sorprendidos congéneres argentinos.

Y Justo le responde que creer que el proletariado nació con la máquina de vapor es una tontería que muestra la crasa ignorancia de un socialista a la violeta como era el italiano. Si el capitalismo se expandía aceleradamente y se incrementaba simultáneamente el mundo de los asalariados, era necesario que los trabajadores se organizaran y combatieran por sus propósitos. El socialismo no era necesario sino también posible. ¿Dónde residía, en opinión de Justo, la fuente de la contradicción material que fundaba esa posibilidad? En el hecho de que si bien la sociedad argentina estaba sometida a un vertiginoso proceso de modernización económica, el sistema político existente era incompatible con el avance de la sociedad. Las clases gobernantes se apropiaron de los beneficios del flujo modernizador pero eran, en esencia, incapaces de encarar el adcentamiento y la democratización de las costumbres políticas del país. Únicamente la emergencia de una nueva clase social, los trabajadores, creaba las condiciones favorables para que, en las condiciones de competencia política que tal emer-

gencia provocaba, pudiera surgir en el interior de una clase decadente, un sector moderno y pujante, industrializador y respetuoso de los derechos ciudadanos. La formación de un partido obrero moderno, de sanas costumbres políticas y de clara visión programática, debía cumplir el efecto de provocar en el extremo opuesto el partido de las clases gobernantes. Dentro de la propuesta estratégica de Justo hubo elementos que provocaron fuertes resistencias. Por ejemplo, el énfasis que puso en señalar que no debía existir un gremialismo dependiente orgánicamente del partido, que entre sindicatos y partido debía haber una independencia total, y que los socialistas debían impregnar al movimiento obrero de sus ideales y propuestas mediante la capacidad de conquistar sus direcciones no como socialistas, sino como obreros. Es verdad que esta autonomía, mal entendida, alimentó la pasividad de las direcciones partidarias frente al problema gremial. Pero hay otras razones para explicar esta pasividad.

De todas maneras, mis reflexiones sobre el asunto me conducen a pensar que haya sido tal vez esa propugnada autonomía de planos entre la lucha sindical y la lucha política lo que le permitió al Partido Socialista crecer y convertirse en el primer tercio del siglo en la más importante organización política de los trabajadores urbanos, en la fuerza electoral mayoritaria en la Capital Federal y en una corriente ideológica y cultural de excepcional importancia, no sólo en Argentina, sino en toda Latinoamérica. El problema no ha sido visto desde la perspectiva que estoy planteando, pero vale la pena interrogarse al respecto porque, si estoy en lo cierto, la «hipótesis» de Justo se fundaría en el reconocimiento del valor positivo de una línea de autonomía sindical frente al Estado y a los partidos como la que tempranamente se impone como una característica distintiva del movimiento obrero, por lo menos hasta el primer gobierno de Yrigoyen. Creo que es esta característica la que Justo interpreta en un sentido positivo. Aquello que lo separaba del anarquismo no era la hegemonía lograda por éste en el movimiento gremial, sino su negativa a aceptar las mediaciones políticas.

— **¿Cuál es la percepción de Justo de radicales y conservadores y del papel del socialismo frente a unos y otros?**

— Es evidente que en la visión que Justo tenía del país, la respuesta debía efectuarse en favor de los conservadores. Frente a los radicales, a los que despreciaba por sus formas plebeyas de aceptación de la ignorancia de las masas, Justo veía en esa élite conservadora que había sido capaz de darle al país un mecanismo que posibilitara la configuración de un sistema político basado en la incorporación de las masas y en el respeto pleno del Estado de derecho, el contradictor natural de un Partido Socialista destinado necesariamente a crecer en una situación favorable para su prédica. Además, el mismo hecho de

representar los intereses de las fuerzas que realmente controlaban la vida económica del país hacía de los conservadores —en el esquema de Justo, claro está— el polo inevitable de agregación de las clases dominantes. Frente al partido de la burguesía se alzaría el partido de los trabajadores. Capital y trabajo enfrentados en la contradicción que rige la dinámica del sistema y asegura su avance hasta las formas mejores.

Este esquema de la probable evolución política del país, de inoculable matriz liberal, debía llevar a Justo a descalificar al partido como la continuidad de una tradición política que debía ser abandonada. Su oposición al radicalismo está fundada en la resistencia de éste a transformarse en un partido moderno, con programa definido y con formas organizativas que respeten la voluntad ciudadana. Su oposición al anarquismo tiene en el fondo la misma motivación, el rechazo de la inorganicidad de las masas, la búsqueda desesperada de todas aquellas instancias capaces de introducir cauces institucionales precisos para dar un orden a las cosas, para aferrar ese Proteo inaprensible que es la sociedad argentina. Todo el debate de fines de siglo que recorre América gira en torno a este dilema. Cuando el radicalismo fue gobierno mostró su incapacidad de resolver esas grandes cuestiones nacionales que fundaban la razón de ser el Partido Socialista. ¿Cuáles eran esas grandes cuestiones? La nacionalización de los extranjeros y su incorporación a la vida política, la plena libertad de organización y de acción del sindicalismo obrero, la democratización del sistema político, el potenciamiento de los agricultores medios, la socialización de ciertas áreas industriales, la normalización de las funciones públicas. En torno a estos grandes temas giraba la política socialista, pero también la de otras fuerzas democráticas como la de la Liga del Sur, en Santa Fe, y luego, el Partido Demócrata Progresista, o la intransigencia radical sabattinista en los años treinta en Córdoba.

— **¿En qué medida conservan vigencia política aquellos debates en torno de alternativas que la historia se encargó hace mucho tiempo de devorar? ¿Piensas que una alternativa como la que crees poder definir en la Argentina preperonista puede hoy ser revalorizada y en función de qué?**

— Creo que sí, que debe ser revalorizada por varios motivos que intentaré explicar en pocas palabras. Pienso, además, que esta revalorización tiene significación política y no sólo historiográfica. Los problemas que hoy aquejan a la república son de muy vieja data. La dirección que tomó la Argentina desde la segunda posguerra generó otros, sin resolver en definitiva los que ya estaban planteados desde hace un siglo. Volver a esos problemas, a esos efectivos nudos problemáticos, tratar de ver la manera en que el peronismo los tematizó o veló, hasta qué extremo los problemas que generó significan una

metamorfosis de los anteriores, es hoy de vital importancia porque en 1983 se ha clausurado toda una época en la Argentina. Desde ese momento en adelante las viejas corrientes ideológicas y políticas están obligadas a recomponer identidades y replantearse orientaciones. Desde esta situación de excepciones, que bien mirada es toda una ocasión histórica para un país metido en un atolladero del que no sabe salir, volver a esos problemas puede ser una forma de liberarse de las cargas del pasado. Somos demasiado propensos a pensar que basta condenar el pasado para consumarlo, olvidando que es esta la peor sumisión a su peso asfixiante. La historia a contrapelo, la historia contrafáctica, me interesa no para encarar otra requisitoria del pasado, sino porque es la única manera en que un socialista puede hacerla. Si estoy aprendiendo a liberarme de las prisiones de una filosofía de la historia de matriz marxista, no ha de ser para incurrir en otra de signo contrario que me obligue a conceder racionalidad a lo ocurrido. La idea sarmientiana de una república verdadera que fuera capaz de ofrecer a sus ciudadanos libertad e igualdad, y que fueran estos los valores fundantes de un efectivo sistema político democrático, este sueño de Sarmiento aún está irrealizado. Pensar en llevarlo a cabo significa pensar en un nuevo país en el que se desanden caminos equivocados y se emprendan otros.

El cuestionamiento de la deformación estatalista que subvirtió la carga de libertad y autogestión del socialismo debe encontrar una resolución positiva en una nueva nación donde los habitantes sepan eludir la falsa discusión sobre achicar o agrandar el Estado. Cuando el Estado afirma la necesidad de privatizar, reconoce de hecho que es incapaz de manejar con eficacia la empresa pública. ¿Pero qué significado damos a la palabra eficacia? ¿Eficacia con relación a qué y a quiénes? Además, ¿podemos aceptar la categoría de «públicas» para las empresas del Estado?

¿En qué medida lo público determina su funcionamiento? Las deficiencias que inevitablemente generan las empresas estatalizadas fueron reconocidas por los socialistas ya desde fines del siglo pasado. Y por eso frente a la nacionalización o estatización defendieron la idea de «socialización», «corporativización», «municipalización», etc. Entre lo estatal y lo privado, ¿qué otras maneras de manejar lo público puede haber? Creo que estas preguntas deben estar siempre planteadas para que el razonamiento pueda ir al fondo de los problemas. Reformar el Estado democratizándolo significa no tanto cambiar una serie de aparatos de un mecanismo impersonal. En realidad, significa cambiar la mente de treinta millones de argentinos. Y si hay algo que define con certeza la idea de revolución es precisamente el propósito de cambiar la conciencia de los hombres. Más que por las cosas la revolución pasa esencialmente por la cabeza de los hombres.

— Esto remite, de alguna manera, a la relación entre sociedad civil y Estado, que me parece una buena manera de abordar el último punto de esta conversación: la polémica entre Mariátegui y Haya de la Torre dentro del proceso de constitución y desarrollo del pensamiento de la práctica política socialista en América Latina. Mariátegui, como Justo, piensa en el socialismo, pero, a diferencia de éste, es marxista, entendiendo bien, por supuesto, que se trata de un marxismo que tiene sus rasgos de originalidad, en tanto es pensado desde la especialidad peruana, tema éste que ahora se valoriza.

— Es cierto y esto me lleva a reflexionar sobre un tipo de expresiones que confunden y no aclaran los problemas.

Cuando se dice que Mariátegui es el primer marxista de América, se afirma, sin demostrarlo, que todos los que lo precedieron no lo fueron. Justo fue el primer traductor de *El capital* al español, trató de utilizar de manera positiva el legado de Marx y fue una figura decisiva en la constitución del más importante Partido Socialista adherido a la Segunda Internacional. Aníbal Ponce fue un difusor de las ideas de Marx y al final de sus días se identificó con el marxismo. *Dialéctica* fue una revista marxista editada por Ponce. ¿Cómo saber quién lo era más y quién lo era menos? ¿Qué nos ayuda a conocer la designación? Cada vez estoy más convencido que estas designaciones tienen poca importancia. Es como si cada país necesitara en esto también sus padres fundadores. Días atrás alguien me reprochó que me ocupara tanto de Mariátegui y tan poco de Recabarren.

Claro, quien lo decía era chileno. Cada quien tiene sus héroes locales y no pienso que esto en sí sea algo malo o criticable. Toda la discusión con Haya tiene como trasfondo la debilidad del proletariado, aunque Haya la remarque y Mariátegui no la mencione. Ni uno ni otro creían en que un partido comunista tuviera espacio político en el Perú. Pero Haya toma del leninismo su teoría del partido y Mariátegui no. En uno se privilegia una organización férrea y piramidal que esté en condición de hacerse cargo de un poder conquistado mediante la revuelta. En el otro, la temática del poder está ausente, se privilegia un movimiento de organización de los estratos de la sociedad en una dinámica de tipo socialista clásica. En el primero, el partido genera la transformación, en el segundo, el movimiento político es un punto de llegada. Hay quienes afirman que este juicio que les estoy exponiendo es anacrónico, porque le hace decir a Mariátegui cosas que se desprenden de mi imaginación, que nunca fueron dichas por Mariátegui. Sin embargo, lo que no pueden o no quieren advertir quienes defienden la pureza del marxismo-leninismo de Mariátegui es precisamente que allí donde afirma serlo, y en el momento en que lo afirma, dice y hace cosas que no son compatibles o contradicen lo que otros dirigentes marxistas-leninistas de su país y de América hacían o des-

hacían. En este caso el énfasis puesto en la identidad deja de lado una diferencia que particulariza a Mariátegui respecto del APRA y de los partidos comunistas.

Frente a preguntas semejantes las respuestas de Mariátegui son distintas. Pero lo son no porque los pensadores sean distintos, sino porque las realidades y los movimientos sociales sobre los que se fundan los discursos son diferentes. Y creo que enfatizar esto último frente a lo primero tiene importancia porque nos obliga a reparar en algo que tiende de suyo a olvidarse cuando se razona privilegiando las diferencias en los pensadores. Suponiéndolos arbitrariamente iguales puedo descubrir los elementos de realidad que están en cada uno de los discursos, puedo retribuirle a la teoría ese lugar modesto que su soberbia se empeña en desplazar. Creo entrever en la evolución política y cultural del Perú actual ese momento de consumación de un pasado que permite fundir en un mismo crisol metales que no admiten aleaciones. Es posible que hacia adelante Mariátegui pueda estar al lado de Haya; es posible pensar que todo habría sido quizá más fácil si Haya no se hubiera sobrevivido. Pero todo lo que Haya fue de político práctico, de oportunista olvidado de los principios que pregonó, de personaje oscuro de la maniobra, de servil defensor de intereses que no eran los de la nación peruana, no puede sólo ser explicado en los términos de ciertas características personales que hicieron de él, al nacer, un traidor, y de Mariátegui, héroe.

¿Qué marxismo de pacotilla es éste que deja de lado las circunstancias para explicar todo con inmovibles categorías morales? ¿Qué marxismo es éste que consagra como hábito intelectual ese vicio del pensar abstracto tan denostado por Hegel? La decadencia de Haya debe ser explicada también por las difíciles y pérfidas circunstancias de un dirigente político obligado a vivir exiliado de su país, separado de su movimiento, distanciado del suelo nutridor de una realidad que funda el pensar y la acción política. ¡Cuánto de la decadencia de los liderazgos políticos americanos debe ser buscada en esa endémica lacra del exilio!

El Perú de hoy, la democracia peruana depende de la capacidad de entendimiento, de comprensión, de articulación, de concentración, de confluencia (¡son tantas las palabras!) de la izquierda y del APRA. De un APRA renovado, pero también de una izquierda renovada. El que pueda entreverse en el futuro una línea de confluencia es el indicador de la posibilidad de que esos dos padres fundadores en torno de cuya polémica se constituyó el Perú moderno, puedan soportar las necesarias operaciones sincréticas que requiere una nueva sociedad. Sería conveniente que una experiencia semejante pudiera darse en la sociedad argentina. No sé si estamos en ventaja o en desventaja respecto del Perú para encarar una operación semejante. Pero estoy convencido de que es preciso encarar un sistemático, profundo y sincero trabajo

de recomposición de experiencias y tradiciones políticas disímiles, que condujeron a nuestro país al enfrentamiento y la decadencia por la manera cerril y violenta con que intentaron imponerla, más allá de la real voluntad de los supuestos beneficiarios. ¿Es posible encontrar un lenguaje en común que permita comunicarlas? ¿Nos deparará el destino a nosotros, que acaso seamos solamente los naufragos de una terrible tormenta, la tarea de comenzar este verdadero trabajo de Sísifo que significa que los hombres aprendan a hablar un lenguaje común aunque quieran, como es lógico, cosas distintas? No lo sabemos. Pero lo que sí sabemos es que uno de los requisitos para resolver el problema reside en saber plantearlo con toda su agudeza, su pertinencia y su amplitud. Al calor de esta preocupación, ir hacia el pasado significa reconocer los antecedentes históricos de los problemas de hoy y trabajar por recomponerlos, esto es, por construir otra tradición que esa pobre ideología maniquea sobre la que se ha fundado nuestra frustración. Y esta es una tarea de la que no debería desertar hoy la intelectualidad democrática y socialista.

*Extracto de la entrevista realizada por Waldo Ansaldi y publicada en el número 46 de David y Goliath, Revista de Clacso, Argentina, Julio de 1986.*

---