

HORACIO CRESPO / ANTONIO MARIMÓN

AMÉRICA LATINA: EL DESTINO SE LLAMA DEMOCRACIA

ENTREVISTA A JOSÉ ARICÓ

Durante los primeros años de la década de los sesenta, en Córdoba (Argentina), un grupo de intelectuales encabezado por José Aricó fundó la revista Pasado y Presente. Esa publicación, en sus dos épocas, alcanzó una importancia singular dentro de la compleja trama de acontecimientos históricos que marcaron la vida de ese país hasta el desenlace del golpe militar en 1976. Al mismo tiempo, Aricó fue el editor principal de la serie Cuadernos de Pasado y Presente, publicada por Siglo XXI, y también concibió y dirigió la Biblioteca del Pensamiento Socialista de la misma casa editorial. Así, y bajo su responsabilidad, Siglo XXI produjo las fundamentales versiones en español de El Capital y los Grudrisse de Karl Marx. Por otro lado, con el sello del CE-DEP de Lima este escritor marxista argentino publicó, en 1980, Marx y América Latina, que fue reeditado el año pasado por Alianza Editorial Mexicana en tanto que la casa Einaudi de Milán lo incluyó como autor de la parte correspondiente a nuestro continente en su historia del marxismo. Exiliado en México desde 1976 hasta los primeros días de marzo de este año, e invitado a los actos del centenario de Karl Marx que se realizan en estos días en Tréveris, poco antes de partir a Europa, Aricó participó en esta entrevista.

—¿Por qué la dedicatoria de Marx y América Latina dice “A los compañeros de Pasado y Presente”? ¿Qué connotaciones de tu vida intelectual y política están comprendidas en esa evocación?

—*Pasado y Presente* es el nombre con que apareció en el año 1963 una revista que se editó en Córdoba, una provincia de Argentina. El primer problema que se planteó fue el de cómo pudo ser posible que una revista de esa naturaleza haya surgido en un lugar como Córdoba —que tenía su prestigio intelectual, pero hecho desde modelos intelectuales muy distintos—, y que aparecía entonces como una creación *ex novo, ex nihilo*. Eso fue una sorpresa porque de esa forma surgía un grupo de gente que provenía fundamentalmente de la universidad, que eran casi todos militantes de izquierda —comunistas y no comunistas— capaces de reflexionar sobre algunos temas y tratando de vincular ciertos debates teóricos que sucedían en otras partes, y no sólo en Europa, con los problemas de la izquierda argentina. El hecho fue ése: la novedad de un grupo que pensaba sobre los problemas políticos y de la izquierda desde un lugar de provincia, o sea, desde afuera de los centros de condensación de la fisonomía de los grupos teóricos o de las estructuras teóricas del pensamiento de izquierda. Este fenómeno fue un estímulo para el

desarrollo de la revista incluso con respecto a Buenos Aires porque, como publicación, descentralizaba tanto el discurso como los viejos temas de debate. Es difícil, desde el presente, reconstruir toda esa historia o darle su verdadero significado, pero en todos estos años, y fundamentalmente desde la llegada a México, me parece, por lo que he visto, por lo que he conversado con otra gente, que la presencia de la revista, el clima que animó, el tipo de discusiones que suscitó, fueron muy importantes para una historia que aún no estamos en condiciones de recomponer, pero en cuyo interior *Pasado y Presente* desempeñó una función más importante de la que se tiende a asignarle. Supongo que la reconstrucción de esa historia, con todas sus implicaciones, puede ayudar a explicar momentos que aún nos resulta difícil abordar: el 69, la década de los setenta, esa especie de viraje vertiginoso de la sociedad argentina a una espiral de violencia total.

—¿Cuáles fueron los puntos de nucleamiento del grupo que hizo *Pasado y Presente*?

—Nosotros éramos un grupo de comunistas que partíamos de dos hechos para comenzar a reflexionar sobre las insuficiencias de la acción comunista en la Argentina. Esos puntos eran: por un lado, lo que estaba ocurriendo en la Unión Soviética, que nos parecía grave y urgente de analizar frente a un PC que disminuía su significado; y, por otro, ciertos fenómenos de recomposición del marxismo que ocurrían en algunos centros. Y nos interesaba uno de esos centros en especial: el italiano. Yo creo que reparamos en Italia porque, de un modo u otro, todos recibimos la influencia de Antonio Gramsci. Y aquí podríamos decir que si hubo un grupo que registró la influencia del pensamiento de Gramsci en Argentina, ése estaba situado fundamentalmente en Córdoba. No es casual que yo haya sido traductor de Gramsci. Hubo una estimulante frecuentación de su obra que, más allá de la actual discusión acerca del gramscismo, tuvo una carga liberadora muy fuerte y nos ayudó a observar fenómenos que antes, en el pensamiento marxista, estaban colocados fuera de lugar. Así, las cuestiones de los intelectuales, de la cultura, de la relación entre Estado, nación y sociedad, la función del partido en el seno de un bloque de fuerzas populares. Vale decir: nos introducía en el descubrimiento de la propia realidad nacional. Aquí conviene decir que antes de esa fecha, y para pensar la política, no era necesario conocer el pasado nacional. De ahí que exista toda una trama acerca de cómo se introduce el tema de la historia en el seno de la izquierda, ya que la relación entre historia e izquierda siempre fue conflictiva. Hubo un libro en América Latina, quizás el primer libro marxista, que se llamó justamente *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*, de Mariátegui. Con él se introdujo la idea de “realidad nacional”. Y esa, precisamente, fue la

Al cumplirse el centenario de la muerte de Karl Marx, la *Revista de la Universidad* ha creído conveniente publicar esta entrevista a José Aricó, teórico latinoamericano que desde siempre se ha acercado a los textos del autor de *El Capital* con una actitud crítica, abierta, antidogmática.

idea que más irritó en el seno de la conferencia de partidos comunistas del año 29, porque para esos partidos no existían realidades nacionales. Allí sólo existía el mundo colonial oprimido por el imperialismo y que el socialismo liberaría. Pero el libro de Mariátegui probó que el Perú y la Argentina eran la misma cosa. Y Gramsci, por cierto, cuestionaba esa posición del PC y nos obligaba a salir de la lectura de la *Historia del Partido Comunista bolchevique de la URSS* para entender la Argentina, y a leer a aquellos autores que antes nos habían parecido de segundo orden pero que, sin embargo, eran los que habían constituido esa historia —nuestra historia. Gramsci, entonces, ponía en duda todo un conjunto de seguridades. Por eso yo creo que ciertos fenómenos de ruptura interna dentro de la izquierda, comenzaron a darse entre los años 1960 y 1962. Así, el XXII Congreso del PCUS fue decisivo, no porque dijera algo nuevo en relación a lo que había dicho el XX, sino porque los sucesos de Hungría ocultaron entre los comunistas la verdadera significación de las declaraciones de Jruschov. La actitud del PCA, que quiso frenar la discusión sobre la importancia del XXII Congreso, junto con el fracaso de su política en las elecciones de Santa Fe y la incapacidad para hacerse cargo de ese fracaso (sobre la base, además, del trasfondo de la actitud opuesta a las experiencias de la Revolución Cubana), nos llevaron a plantearnos la necesidad de iniciar un camino de transformación dentro del partido. Fue a partir de ahí que se pensó en el papel que podría desempeñar una revista escrita por comunistas y no comunistas, que se situara fuera de la disciplina orgánica y que operara sobre ésta como centro de provocación, de debate, de discusión, permitiéndole al Partido resolver, también, sus estrictas normas partidarias y ofrecer un campo de discusión que, para nosotros, era un rasgo fundamental de *aggiornamento*.

Así se plantearon las cosas. Si se revisa la lista de los miembros de la dirección de la revista se verá que fueron escogidos naturalmente sobre la base de un núcleo de amigos, pero con una parte comunista y otra no comunista —y esta última con la función de impedir las presiones del PCA. El primer editorial, que creo que yo firmé, es el que motivó finalmente nuestra expulsión del partido. Allí se planteaban varios problemas. Primero, que la posición que tenía el PCA frente al peronismo no era correcta porque no lograba entrever los nuevos y necesarios elementos que introducía la concepción política peronista, ya que se tendía a verla como un fenómeno de primitivismo de las masas que podía ser liquidado con la aplicación de una política “cultura” frente a esas mismas masas. Era una visión iluminista y no percibía que el peronismo expresaba un momento histórico de formación de las masas obreras en el país, y que por lo tanto resultaba un fenómeno absolutamente necesario y no una perversión satánica. Tampoco podía comprender que esa actitud errónea frente al peronismo le impedía observar, al mismo tiempo, que una política de conquista de esas masas pasaba necesariamente por un reexamen de toda la situación nacional y por la búsqueda de un nuevo tipo de vinculación entre mundo intelectual y mundo proletario y popular. Y esa nueva y urgente vinculación, en el caso del marxismo, llevaba a plantear una reconsideración de las relaciones entre marxismo y cultura moderna. Insisto en este tema porque es el principal que hoy está en discusión en el marxismo: ¿qué relaciones pueden existir entre el marxismo, que es una teoría, una doctrina, un pensamiento que se articula en un momento preciso de la historia del mundo para responder a ciertos problemas de esa realidad, y un mundo moderno donde existe una

explosión del campo de las ciencias que plantea una multiplicidad de problemas que no fueron vistos —que no pudieron ser vistos— ni por la propia ciencia ni por el marxismo en su nacimiento? Nosotros defendíamos la posición de que la relación entre el marxismo y la cultura moderna no es algo ya definido y establecido, que el marxismo no constituye un cuerpo de verdades desde el cual se pueda analizar la cultura moderna, que entre marxismo y cultura moderna existe un sistema de vasos comunicantes y que, a fin de que esa dialéctica de la realidad no se cierre, debe existir un pluralismo ideológico dentro de las organizaciones que se dicen marxistas, para que el marxismo se mida permanentemente con la realidad que le toca vivir. Esta es la idea que exponíamos en el año 1963, y la suscribimos todavía hoy a pie juntillas. Es lo que digo en el epílogo a la segunda edición de *Marx y América Latina*.

Entonces, quizá, y dentro de esa posición de *Pasado y Presente*, más que un cuerpo positivo de reconsideración del país, de una estrategia o una propuesta políticas, o de una forma de recomposición cultural y un modelo de sociedad, más que todo eso (sobre lo cual existían simplemente intuiciones), había una conciencia pluralista, la certeza de que una cultura de izquierda sólo se puede realizar a través del debate, de la discusión y de la libre circulación de las ideas.

En definitiva, el de *Pasado y Presente* fue esencialmente un grupo socialista, pluralista y democrático. Si tengo que precisar en una sola frase lo que eso significa, diría que la de *Pasado y Presente* fue una propuesta acerca de cómo situarse frente a la realidad para indagar en ella desde el punto de vista de un marxismo colocado siempre como uno de los elementos en discusión de esa misma realidad —y no separado de ella. Quiero decir: todas las vicisitudes del pensamiento político estaban sujetas al exceso de pluralismo del grupo por una parte, y a la misma naturaleza de éste por la otra. Y si hablo de la naturaleza del grupo, tengo que referirme a cierta característica de la sociedad argentina. En ésta los intelectuales no tienen un peso propio —hoy aparece la posibilidad de que sí lo tengan, porque en medio del desastre, del genocidio, personas como Borges o Sábato tienen a veces más importancia cívica que la Multipartidaria o las 62 Organizaciones. Así, en Argentina ser un intelectual de izquierda era, en última instancia, ser un intelectual vergonzante. Solamente se podía ser de izquierda si se estaba adscripto a una fuerza política y, entonces, de una manera u otra, se acompañaba a esa fuerza política. Al situarnos en el momento de la reflexión, vivimos esa característica como una especie de culpa que debíamos pagar, también, con un anclaje en un lugar político determinado. Creo que en la vida de la revista aparece ese rasgo, esos vaivenes y también la imposibilidad de pensar un grupo autónomo cultural, con presencia reflexiva y que ésta fuera, en sí misma, una forma de organización política. Esta es una verdad que hoy nos parece clara, pero para que así sea ha debido mediar todo lo que ocurrió en la Argentina, y también las experiencias que hemos tenido fuera del país.

—¿Cómo surge la experiencia de la colección *Cuadernos de Pasado y Presente*?

—Cuando la revista se enfrentó con el problema del anclaje político, la debilidad del grupo y las tensiones internas para continuar con la tarea de recomponer una cultura de izquierda, se abre la alternativa de *Cuadernos*. Estos fueron, en parte, una propuesta sustitutiva. Partiendo de la idea de que no se puede recomponer una cultura de izquierda como si se

estuviera trabajando con un rompecabezas, había que buscar un lenguaje posible, potable, y una manera de que esa labor pudiera desarrollarse en el mismo momento en que se planteaban sus problemas. También entonces se planteó la cuestión de si se debía trabajar con fuerzas que fundamentalmente provenían del PCA, o castristas o socialistas en general. Una cosa era evidente: esa recomposición debía realizarse por la vía del marxismo, y así los *Cuadernos* fueron un intento de mostrar un pluralismo ideológico y una multiplicidad de marxismos desde la constitución misma del marxismo. Lo que intenta *Cuadernos* es afirmar que no existía "el" marxismo sino "los" marxismos, que éstos habían cohabitado, discutido, perdido o ganado, pero que toda la historia era extremadamente más compleja de lo que se decía en algunos manuales. Y eso se intentó a lo largo de un camino que, yo creo, resulta bastante coherente, visto hoy a la luz de los casi cien títulos publicados. Se trató de poner en escena la polémica de los marxistas en distintos momentos de la historia del movimiento obrero y socialista en el mundo: la experiencia de la Segunda Internacional, de la Tercera, el problema de la teoría de la organización, la teoría de la acción de masas, el problema nacional, la teoría del valor. Este conjunto de asuntos, que dentro de cierta tematización vinculada a la experiencia de la Tercera Internacional hoy se denomina como marxismo-leninismo, fue desagregado y visto a través de situaciones y personajes diferenciados. Ya no emergían solamente los hombres que habían pertenecido estrictamente a la Tercera Internacional sino también los otros, los vencidos, los que habían desaparecido, los que eran anteriores, los que fueron olvidados, los que eran denostados (los Bernstein, los Kautsky, los Pannekoek, los Grossmann, los Gramsci). Es decir: toda esa gente que constituía la heterodoxia de la Tercera Internacional. Fue una especie de panóptico en el que la historia del movimiento social ya no era simplemente la de una Internacional buena que derrota a una mala, sino un mundo de problemas que fueron debatidos y donde *Cuadernos* no se pronunciaba, o lo hacía en el sentido de la necesidad del conocimiento de esos documentos. Vale decir: no existía una tradición única sino

una multiplicidad de tradiciones y, para pensar las realidades nacionales, era preciso, necesariamente, que las fuerzas que se denominaban marxistas recompusieran esa tradición teórica bajo nuevos soportes. Estos ya no podían ser modelos, porque no existían modelos, sino una creación inédita sobre la base de una experiencia ya dada. Ese fue el sentido de *Cuadernos*.

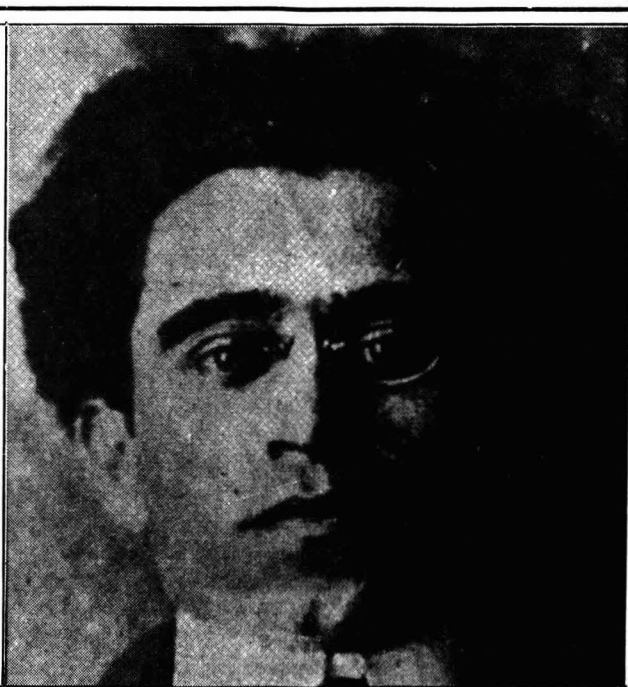
En el caso de Argentina, la colección tuvo un anclaje en cierta realidad nacional, en ciertas temáticas como la de la división del trabajo o la de los consejos obreros. Así, *Cuadernos* fue una publicación que acompañó este acceso de la sociedad civil, a partir de 1969, al problema de la autonomía, a la crítica de las direcciones sindicales manipuladoras, a las formas de auto-organización de masas. Casi se puede decir que estudiando *Cuadernos* y sus condensaciones temáticas es factible, de alguna manera, reconstruir no sólo el itinerario de un grupo sino también algunas vicisitudes de la vida del país. Una vez que abandonamos ese país en 1976, y reanuda la serie en México, en 1977, la relación entre vida nacional y teoría se vio bastante cercenada por razones obvias, y por lo tanto los últimos materiales pertenecen a registros más estrictamente teóricos que políticos.

—¿Podrías hacer referencia a tu trabajo en los textos de Marx, a la parte "filológica" de tu tarea?

—Creo que la historia del marxismo y sus vicisitudes, desdoblamientos, multiplicidad, lleva a plantearnos siempre el problema de la relación entre marxismo y tiempo, marxismo y realidad, teoría y movimientos sociales. Si, además, partimos de que la teoría no es un dato adquirido sino que se reformula en las realidades, los elementos de perennidad y de cambio aparecen siempre cuestionados y lo que sobrevive y lo que muere sobresale como un tema obsesivo. Este es, por lo demás, el problema permanente que tenemos con los clásicos. ¿Por qué hay que volver a ellos si pertenecieron a una época y dieron cuenta de una época que pasó hace ya muchos años, y en algunos casos, como Aristóteles, hace muchos siglos? Volvemos a ellos porque, evidentemente, tienen



Mariátegui



Gramsci

un poder evocador, y porque existe cierta unidad de los problemas del hombre en que ese poder evocador opera como estímulo e incentivo para enfrentarlos con sociedades distintas. Desde este punto de vista, el problema que se plantea entre lo "vivo" y lo "muerto" en Marx es el mismo que tenemos con todos los clásicos. Marx es un clásico del pensamiento humano, del pensamiento social, del pensamiento político, y entonces hablar de la "muerte" de Marx nos parece tan estúpido como hablar de la "muerte" de Aristóteles. En realidad, se trata de hablar de la muerte de un sistema de pensamiento. Pero si afirmo, en cambio, que ese sistema de pensamiento no existió nunca con la identidad y unidad con que se lo quiere hacer aparecer, si digo que el marxismo, desde que se lo alude, no existió como tal sino como una multiplicidad de tendencias interpretativas a partir de ciertos núcleos que lo modificaban, hablar entonces de "crisis del marxismo", o de "muerte del marxismo", me parece una tontería, una forma de referirse a otro tipo de problemas, que apuntan más bien a la posibilidad o no de una transformación socialista de la sociedad capitalista y de la sociedad "socialista real". Es decir, apunta a si los hombres deben seguir luchando por modificar una realidad y si ésta puede ser modificada o no. Por eso, y desde este ángulo, siendo yo un hombre que se plantea permanentemente la necesidad del "trabajo en Marx", de buscar al Marx que traiciona al propio Marx, pienso que debo levantar mi condición de marxista, porque es una especie de definición de barrera. Desde este lado estamos los que pensamos que la sociedad es transformable, que el apocalipsis que anuncia el desarrollo capitalista —y también el "socialista real"— puede ser detenido, que los hombres pueden convertir esta sociedad, transformarla no en un paraíso terrenal —porque no existen tales paraísos ni creo que Marx pensara en ellos—, pero sí en una sociedad de dimensiones humanas y manejada por los hombres con un grado de conciencia mayor que el que existe en las sociedades presentes. Entonces, si la cuestión está planteada así, y si además la historia de la constitución de la teoría marxista y de la publicación de las obras de Marx es tenebrosa, al punto de que sus obras completas nunca se publicaron, pues era interminable y soterrada la querella sobre lo que era "marxista" y no lo era, desentrañar ese proceso era y es provocar un escándalo. ¿Por qué Marx no podía ser publicado en los países socialistas o debía serlo de manera incompleta, censurada? ¿Por qué ciertas obras no debían aparecer? ¿Por qué cada obra que aparecía —cada obra importante de acuerdo a la historia de su vida— producía un escándalo y una querella de interpretaciones? Bien, desenterrar eso, trabajar en eso, era reconstruir —desde una de sus caras— la historia de un movimiento que tuvo una relación conflictiva con el hombre a quien reconoce como su tutor ideológico. Mostraba que entre Marx y el marxismo hubo siempre problemas y que "el marxismo" no era real, sino que había una multiplicidad de marxismos, un conjunto de problemas que había que desentrañar a través de la exhumación de ciertas obras fundamentales del pensamiento de Marx. Así, a partir de esta posición comenzamos a trabajar en ciertas obras que nos parecían fundamentales, como los *Grundrisse*, que publicaríamos ya bajo el sello de Siglo XXI, y *El Capital*. Estas fueron dos grandes experiencias editoriales, de muy buen éxito. Creo que la edición de Siglo XXI de *El Capital* es, hoy por hoy, la mejor en español, al menos hasta que aparezcan la que promete el Fondo de Cultura Económica y también la que está haciendo Manuel Sacristán para Grijalbo.

—¿Por qué precisamente los *Grundrisse*, cuál es la importancia de esos textos de Marx?

—La publicación de los *Grundrisse* tenía para nosotros un sentido especial. Allí aparecía Marx bajo una forma distinta. No como un hombre que está preparando y acabando un material para publicarlo, con todo el recato y el pudor que acarrea el sentir que algo va a ser leído por otros, y por lo cual se plantean condiciones de entendimiento y de aclaraciones obvias, sino que se encuentra a un Marx que está trabajando para sí mismo, pensando para sí mismo, y que lo hace en el mismo momento en que está leyendo y elaborando. Un Marx —pues— que se dispara, que va más allá de los límites preestablecidos, que sigue el encadenamiento lógico de un mundo que tiene ciertas formas de automatismo que él descubre y que lo llevan a ver tempranamente problemas que luego, cien años más tarde, van a aparecer encarnados en la sociedad en forma sorprendente. Por ejemplo: eso sucede cuando Marx se plantea el problema del papel productivo de la ciencia o cuando señala los límites de la sociedad capitalista —a los que no concibe nunca en términos de "derrumbe" en el sentido económico—; en fin: ese Marx nos surgía como el que deseábamos investigar y poner en evidencia. Es el Marx donde la teoría y la práctica, los escritos teóricos y los políticos, de alguna manera estaban en fusión, en un mundo teórico donde las categorías recién comenzaban a ser construidas a partir de un desnudamiento de la realidad, donde las categorías —repito— no habían sido formuladas. Allí veíamos emerger en un estado todavía magmático la teoría, y también, los caminos que recorría para el encuentro de una categoría. Este es el Marx de los *Grundrisse*, el mundo fascinante de su laboratorio, y allí es evidente que la idea de un Marx "teórico" —que se debe reivindicar frente a un Marx "político" al que se debe dejar de lado porque está colocado en el terreno de las ideologías y no en el de las ciencias— estaba equivocada. Había, así, un Marx que no podía ser totalizado, que no tendía a configurarse en sistema, que desdibujaba las interpretaciones cerradas. Lo subrayo: este es el Marx que queríamos mostrar y por eso fuimos escogiendo todos aquellos materiales que formaron ciertos rasgos esenciales de su pensamiento y que no eran obras editadas por él. Así, preferíamos las obras inéditas porque nos parecía que en esos textos no acabados estaba ese proceso de fusión, ese proceso magmático de creación que fue, en realidad, la característica sustancial del trabajo de Marx, un hombre que nunca concluía su obra. En toda la vida de Marx, y en sus manuscritos, en lo publicado y en lo no publicado, aparecía esta figura prometeica. Solamente así podía ser reconstruida. Lo que valía la pena entonces era establecer un conjunto de publicaciones tal que el lector tuviera necesariamente que contextualizar lecturas, rompiendo la concepción althusseriana de textos teóricos con significación y textos políticos sin significación —salvo la coyuntural. Para que esto fuera posible era preciso que la obra de Marx ingresara en un área que rompiera con la idea del marxismo como totalidad excluyente. Por eso a la colección de Siglo XXI se la llamó Biblioteca del Pensamiento Socialista, y no estuvo nunca dedicada solamente a marxistas. En una palabra: se trataba de mostrar que el socialismo era un fenómeno que iba más allá del marxismo o de los marxismos, y que englobaba a una cantidad de ideologías y tendencias que también tenían condiciones de pervivencia, en la medida en que habían expresado estados, movimientos, situaciones sociales, y que contenían por eso un poder evocador sobre esa proyec-

tualidad que es una dimensión esencial del movimiento socialista. No existe movimiento socialista sin poder proyectualizador, sin pensar una sociedad distinta y, desde este ángulo, autores como Charles Fourier tienen más importancia que otros para reflexionar sobre la realidad.

-Hablabas, al principio, de la herencia gramsciana. ¿Hay otras vertientes que se puedan mencionar?

-No hay otra que Gramsci. Pues creo que Gramsci, de un modo u otro, instala toda su reflexión en una realidad que él caracteriza como nacional-popular. Y pienso que las sociedades latinoamericanas son, esencialmente, nacionales-populares. O sea, que todavía viven con vigor el problema de si son o no naciones. Se trata de sociedades que se preguntan qué son, que se encuentran todavía en esa especie de *Sturm und Drang* —como decía Gramsci—: el momento del acceso romántico a la nacionalidad. Me parece que si hay un hombre que trató de pensar este campo de la multiplicidad de relaciones entre una fuerza social moderna y un mundo no moderno, y además un tipo de recomposición de las mismas en vinculación con la cultura y los intelectuales, ese es fundamentalmente Gramsci. Es este espíritu el que, supongo, inspira todo el campo de mi trabajo. Es el hombre que despierta en mí más evocaciones, a quien puedo seguir leyendo, escarbando, aunque su concepción de la hegemonía sea hoy discutida, o su idea de que la hegemonía era un paso hacia la dictadura del proletariado ya no sea creíble y aunque yo ahora no piense que la dictadura del proletariado sea el camino por el que se puede concretar el socialismo, por lo menos en algunos países de América Latina. A veces no es exactamente lo textual de un pensador lo que nos sirve, sino la forma en que nos estimula para ver un costado de la realidad. Ese es el tipo de lecturas que siempre me interesaron: las que nos empujan a ver lo que no estaba presente, lo que no podía ser registrado, lo oculto, lo silencioso. Eso nos lo muestra Gramsci. Su capacidad de leer el orden de un sistema a través del reglamento del cabo de la cárcel, es lo que me entusiasma: buscar en lo inédito, en lo no registrado, un panorama que se oculta. Desde este ángulo, se pueden establecer relaciones entre Gramsci y Michel Foucault. Me parece que en ambos hay más o menos la misma cosa. Algunos podrán decir que es una aberración porque sus principios son radicalmente distintos, al igual que sus hermenéuticas. Pero digamos que eso no nos interesa, porque cada uno lee a los autores como quiere leerlos. En realidad, los autores no existen: existe solamente el lector que los traduce y los compone.

-¿Supone todo esto una decisiva importancia del gramscismo para América Latina?

-Creo que cuando haya que analizar los elementos que llevaron a la modificación de ciertas teorías acerca de América Latina y de su constitución, como las del subdesarrollo o la de la dependencia, el gramscismo va a operar como campo corrector de lecturas y de recomposición. Creo que este encuentro con la teoría del Estado, con el problema de la forma del Estado y de la constitución de los Estados no es una copia de discusiones suscitadas en Europa, sino que es el fruto de una relectura crítica, o de cómo operó críticamente cierto gramscismo frente a aquellas formulaciones economicistas. Y esto me lleva a otro problema. Hay otro pensador que también va a aparecer como una figura excepcional para nosotros, aunque haya sido más mentado que leído y sus obras

hayan circulado poco y no se lo conozca a través de lecturas sino por evocaciones. Me refiero a Jean Sorel. Pienso que América Latina, en el mismo sentido en que afirmo que es un continente nacional-popular, es un continente soreliano. Requiere de mitos unificadores, de grandes ideas-fuerza que encaminen a sus países. No simplemente para su concreción como naciones, no para la forma bastarda con que esas invocaciones se han hecho, sino para encontrar una suerte de destino. Uno encuentra algún día sus destinos, pero en realidad para encontrarlos primero los ha construido, y yo pienso que encontrar hoy un destino en América Latina —y en esto coincido exactamente con Octavio Paz— es encontrar la democracia, encontrar el *modus vivendi* que elimine la barbarie, las formas más terribles de opresión, las dictaduras militares, el asesinato. Así, creo que si alguna vez la idea de la rendición universal apareció bajo la forma del socialismo, hoy el socialismo tiene que aparecer bajo la forma de la democracia. Y en ese sentido, en América Latina entre socialismo y democracia no hay ninguna diferencia. La conquista de un orden democrático entre nosotros exige hoy una recomposición capitalista. No es necesario que ella se efectúe bajo formas “socialistas”, pero evidentemente va a ser una sociedad distinta a la actual. Y como nosotros no sabemos lo que es el socialismo, como éste es lo que no podemos definir porque no parece definible en la circunstancia, o se vislumbra sólo como una idea general; como no sabemos si va a ser una sociedad mixta, de mercado o de socialización; como ya no estamos dispuestos a apostar a la liquidación de la economía de mercado; como nos parece que una sociedad es más libre cuanto más controla las alternativas de su desarrollo, sintetizando, como no puedo definir lo que va a ser o puede ser el socialismo, diría tan sólo que esta recomposición capitalista, para que la democracia pueda ser un hecho en América Latina, exige una intensa participación de la sociedad civil en el aparato del Estado. Repito: exige una fuerte participación de la sociedad civil, y para mí democratización del Estado e inserción en éste de la sociedad civil son rasgos que pueden ser definidos como socializantes, como formas socialistas o socialismo. Así, el mito de la democracia tiene que ser el mito laico que unifique a las fuerzas sociales para recomponerlas. Me parece, entonces, que la conquista de la democracia como un elemento sustantivo en sí, como objetivo ideal en sí, tiende a ser el centro de la operación actual de recomposición de la cultura de izquierda en América Latina. Yo no sé, en consecuencia, y reflexionando sobre algunos debates en torno a México, y a la vez continuando una vieja conversación con ustedes, no sé, repito, qué me opone a Octavio Paz. Es posible que no haya oposición alguna. Porque Paz marcha exactamente en este mismo sentido. Que él pueda tener confianza en Estados Unidos, o en algunos elementos de Estados Unidos, es un problema que no importa demasiado. De todos modos, es evidente que en América Latina debe haber una gran confrontación con Estados Unidos, y que para ello las fórmulas al estilo “lucha antiimperialista” ya no son suficientes. Hoy es necesario pensar la cuestión de manera distinta, porque toda la situación es distinta. Yo creo que la limitación, en el caso del discurso de Paz, es que casi no encuentra interlocutores en México. Claro, tal vez no revista importancia que un pensador tenga o no interlocutores. El ya hizo su obra, ya recibió sus premios, podría dedicarse a dormir si quisiese. La cuestión es que los problemas que suscita Paz constituyen los problemas centrales, y que cuando la izquierda los evita está evitando justamente la discusión de los problemas más urgentes, más dramáticos, más decisivos.