

CAPÍTULO 30

La cuestión municipal en Silvio Frondizi y José Aricó: un *punto de convergencia* en la teoría social en la Argentina contemporánea

Juan Jorge Barbero

Con el paso de los años, en la evolución de nuestras lecturas de teoría social en la Argentina contemporánea, se nos ha ido develando un *punto de convergencia* entre diferentes momentos del legado intelectual-político de los argentinos Silvio Frondizi (1907-1974) y José María "Pancho" Aricó (1931-1991). Dicho *punto de convergencia*, que aparece a medida que en ambos avanzan las tentativas de producir cambios matriciales tanto en la cultura socialista como en las condiciones histórico-sociales de la Argentina y de la América Latina de su tiempo, está compuesto por un puñado de planteamientos/replanteamientos tendiente a la activación del potencial dormido de la soberanía popular. Al interior de estos planteamientos/replanteamientos, el territorio municipal es señalado como ámbito estratégico de despegue de dicha activación: Frondizi y Aricó ven en el escenario ofrecido por las municipalidades el espacio más inmediato de construcción hegemónica popular, la instancia, a la vez económica, política y cultural, desde la cual dar el primer y fundamental impulso a un desarrollo integral e inmanentista de la personalidad humana. En la evolución de nuestro argumento consideramos estratégico establecer, no importa si implícita o explícitamente, un vínculo estructural entre el *punto de convergencia* de Frondizi y Aricó y determinados tramos del legado del italiano Antonio Gramsci y del francés Pierre Bourdieu, tramos que en el transcurso de las últimas décadas se han ido insertando en el centro del pensamiento social contemporáneo.

Apuntes para un ejercicio de vinculación entre Frondizi/Aricó y Gramsci/Bourdieu

En lo atinente a Gramsci, el *punto de convergencia* entre Frondizi y Aricó que aquí exponemos puede verse notablemente enriquecido si se lo conecta con ciertos tramos de los *Cuadernos de la cárcel*, especialmente con la nota 4 del *Cuaderno 15*, en donde Gramsci, bajo el significativo título de «Maquiavelo. Elementos de política», intentando moverse en el núcleo de «toda la ciencia y el arte política», enfatiza que «no hay más remedio que decir que los primeros en ser

olvidados son precisamente los primeros elementos, las cosas más elementales». Si, «repitiéndose infinitas veces», estos olvidados «primeros elementos» se convirtieron para Gramsci, con todas las decisivas consecuencias que ello implica, en «los pilares de la política y de cualquier acción colectiva», ¿de qué tipo de relaciones sociales están compuestos?:

Primer elemento es que existen de verdad gobernados y gobernantes, dirigentes y dirigidos. Toda la ciencia y el arte política se basan en este hecho primordial, irreductible (bajo determinadas condiciones generales). Los orígenes de este hecho son un problema en sí mismo, que en sí mismo deberá ser estudiado (por lo menos podrá y deberá estudiarse cómo atenuar y hacer desaparecer el hecho, cambiando determinadas condiciones identificables como actuantes en este sentido), pero permanece el hecho de que existen dirigentes y dirigidos, gobernantes y gobernados. Dada la permanencia de este hecho, habrá que ver cómo se puede dirigir del modo más eficaz (dados ciertos fines) y, por lo tanto, cómo preparar del mejor modo a los dirigentes (y en esto consiste más precisamente la primera sección de la ciencia y arte política) y cómo, por otra parte, se conocen las líneas de menor resistencia o racionales para obtener la obediencia de los dirigidos y gobernados.

En la formación de los dirigentes es fundamental la siguiente premisa: ¿se quiere que existan siempre gobernados y gobernantes, o bien se quieren generar las condiciones para que la necesidad de existencia de esta división desaparezca?, es decir, ¿se parte de la premisa de la perpetua división del género humano o se cree que esta división es sólo un hecho histórico, que responde a la existencia de determinadas condiciones? (Gramsci, 1981-2000c: 175).

Sería importante que esta nota del *Cuaderno 15*, escrita en febrero de 1933, pueda ponerse en conexión fluida con las redactadas un poco antes: con las notas 81 y 162 del *Cuaderno 6* (Gramsci, 1981-2000c: 66 y 115), escritas en marzo y noviembre de 1931 respectivamente, y con la 55 del *Cuaderno 8* (Gramsci, 1981-2000c: 245), escrita en marzo de 1932. En el *Cuaderno 6*, al que los estudiosos gramscianos llaman "el cuaderno del Estado", mediante un ejercicio de historización de la clásica cuestión de la «división de poderes» y resaltando la «importancia esencial» que ella tiene en el tejido constitutivo del «liberalismo político y económico», Gramsci se detiene a subrayar que «la fuente de la debilidad del liberalismo» no es otra que «la burocracia», vale decir, ese fenómeno de «cristalización del personal dirigente que ejerce el poder coercitivo y que, en cierto punto, se convierte en casta». Es precisamente en este momento del análisis gramsciano cuando es colocada en el centro la temática de la «elegibilidad de todos los cargos», ese tipo de «reivindicación popular que es liberalismo extremo y, al mismo tiempo, su disolución», derivando todo ello en la vitalización del «principio de la Constituyente permanente» y en la afirmación, casi a modo de recordatorio, de que «en las Repúblicas la elección del jefe de Estado da una satisfacción ilusoria a esta reivindicación popular elemental» (Gramsci, 1981-2000c: 67). Por otro lado, la relación conflictiva entre «*self-government* y *burocracia*» lleva a Gramsci, en el *Cuaderno 8*, a reflexionar directamente sobre la temática del «autogobierno»: considerando que

el desarrollo del autogobierno «presupone condiciones bien determinadas», en el contexto europeo ha sido sólo en Inglaterra donde su lógica ha tenido un destino exitoso. Ya que, según Gramsci, «cada forma de sociedad tiene su planteamiento o solución para el problema de la burocracia y una no puede ser igual a otra», esta complejidad que la realidad impone obliga a un «cambio de significado del autogobierno en países no anglosajones», en los cuales la «lucha contra el centralismo de la alta burocracia gobernante» implique la formación de «instituciones confiadas a una burocracia controlada inmediatamente desde abajo»: si la burocracia se presenta en los términos de una «necesidad», ella deberá ser «una burocracia honrada y desinteresada», opuesta siempre a organigramas y circuitos de funcionamiento que encierren posibilidades de eludir el «control del sistema representativo» (Gramsci, 1981-2000c: 245-246). Problemas como los que aquí se presentan tienen para Gramsci «orígenes lejanos» y plantean todas aquellas dificultades que suelen plantear las cuestiones de fondo, de verdadero alcance «histórico-político». Considerando entonces la profundidad de su alcance y la complejidad de su naturaleza, este tipo de problemas no podrá de ningún modo superarse, según Gramsci, con «los métodos del centralismo estatal» (es decir, a través de «una acción» que, de manera «resuelta y enérgica», surja «desde arriba»), sino que deberá implementarse el

método de la libertad, pero no entendido en sentido "liberal": la nueva construcción no puede más que surgir desde abajo, en cuanto que todo un estrato nacional, el más bajo económica y culturalmente, participe en un hecho histórico radical que afecte a toda la vida del pueblo y ponga a cada uno, brutalmente, frente a sus propias responsabilidades inderogables.

El error histórico de la clase dirigente ha sido el de haber impedido sistemáticamente que semejante fenómeno se produjera en el período del Risorgimento y el de haber convertido en razón de ser de su continuidad histórica al mantenimiento de tal situación cristalizada, desde el Risorgimento en adelante. (Gramsci, 1981-2000: 116-117).

En lo atinente a Bourdieu, creemos que el punto de convergencia de Frondizi y Aricó podría productivamente amalgamarse con el momento en que el sociólogo francés se remite a determinadas páginas de las *Lecciones de sociología* de Émile Durkheim, páginas que, a través del artículo "El misterio del ministerio: de las voluntades particulares a la 'voluntad general'" (Wacquant, 2005: 71), Bourdieu inserta en el corazón de esas reflexiones suyas que buscan motorizar un proceso de producción social de la política democrática. Al ser parte del tratamiento que a lo largo de su obra Durkheim hace de la medular temática de las corporaciones, nos parece importante mostrar el fragmento completo de las *Lecciones* durkheimnianas al que explícitamente Bourdieu recurre:

Para que los sufragios expresen otra cosa que los individuos, para que estén animados desde el principio por un espíritu colectivo, es necesario que el colegio electoral elemental no esté formado por individuos agrupados solamente por esta circunstancia excepcional, por individuos que no se conocen, que no

han contribuido a formarse mutuamente sus opiniones y que van a desfilar uno tras otro ante la urna. Es necesario, por el contrario, que sea un grupo constituido, coherente, permanente, que no tome cuerpo sólo por un momento, el día del voto. Ya que cada opinión individual, por haberse formado en el seno de un colectivo, tiene algo del colectivo. Está claro que la corporación responde a ese *desiderátum*. Dado que los miembros que la componen están sin cesar y estrechamente en relación, sus sentimientos se forman en común y expresan la comunidad. (Wacquant, 2005: 72).

Sin que Bourdieu se sienta obligado a adherir a la «filosofía "corporatista"» de Durkheim, el hecho de apoyarse en este contundente pasaje de la sociología clásica (cuyo objetivo en el seno del pensamiento durkheimniano sería, a criterio de Bourdieu, el de oponerse a los cimientos de «la filosofía liberal del voto como elección libre e individual»), apunta ante todo a dejar perfectamente en claro que

Durkheim tiene el mérito de mostrar que podemos distinguir el *modo de producción o de elaboración de la opinión* (que propone transformar) y el *modo de expresión* de esta opinión (que queda preservada en el ejemplo que pone). Y, sobre todo, invita a llevar al estado explícito la filosofía de la práctica electoral, ordinariamente admitida como evidente. (Wacquant, 2005: 72-73)

Para destronar esa indigerible «manera *tautológica*» con que el diccionario define - según Bourdieu, «muy (socio) lógicamente» - la acción de votar como «el acto de expresar la opinión mediante el voto, el sufragio», hay que preguntarse lo que quizás «nunca veremos» que un «filósofo político» se pregunte en su proceso de estudio y reflexión: «¿Qué significa votar?». Para Bourdieu, la virtud del argumento durkheimniano muestra buena parte de su robustez cuando plantea que de ningún modo podría aceptarse

(...) separar el voto de las condiciones sociales de su producción y, más precisamente, que la forma y el contenido de una acción política son inseparables del modo de existencia del grupo en el que se produce. Y así opone, de un lado, la agrupación de los individuos que van uno a uno, *singuli*, desfilando aisladamente, a la cabina de votar, sin haber cooperado previamente para producir sus opiniones y, del otro, un grupo permanente e integrado, un *cuerpo* capaz de trabajar colectivamente para producir una opinión verdaderamente colectiva. (Wacquant, 2005: 72)

Para ir más allá de la «pura agregación estadística de opiniones individuales individualmente producidas y expresadas» (es decir, de esa «agregación mecánica de opiniones atomizadas» que implica la «agrupación ocasional de individuos que van uno a uno, *singuli*, desfilando aisladamente» hacia la mesa de votación), sin caer y neutralizarse en la trampa de «la protesta impotente» o de «la deserción insignificante del individuo aislado» (por Bourdieu consideradas «formas diversas de la acción serial»), se impone la organización de

«*cueros*» promotores de cooperación, plenamente conscientes de las causas y de las consecuencias de su accionar, que ante cada situación se muestren capaces de operar para la «fabricación» de opiniones «verdaderamente colectivas»: el armado de estos «*cueros*» es para Bourdieu un camino que deberá recorrerse, si lo que se quiere es dar un salto cualitativo en esa política democrática que ocupa un lugar tan clave en el andamiaje de su propuesta sociológica. En este sentido, la pregunta «¿qué significa votar?» deberá incorporarse a un circuito de múltiples intersecciones con la pregunta «¿qué significa hablar?», si se parte, como para Bourdieu es necesario partir, de un contacto estrecho con aquellas «personas que no hablarían si no se hablara por ellas», con aquellas personas «que no pueden tener estrategias eficaces» si esas estrategias no logran adquirir un carácter colectivo en su dinámica de configuración, si efectivamente no se sustentan «en un trabajo colectivo de construcción de la opinión y de su expresión». Por lo tanto, para Bourdieu,

(...) no podemos salir verdaderamente de la adición mecánica de las preferencias que produce el voto a no ser que tratemos a las opiniones no como cosas susceptibles de ser mecánica y pasivamente sumadas, sino como *signos que pueden ser cambiados mediante el intercambio*, mediante la discusión, mediante la confrontación, puesto que el problema no es ya el de la elección, como en la tradición liberal, sino el de la elección del modo de construcción colectiva de las elecciones. [...] Hace falta trabajar en la creación de las condiciones sociales para la instauración de un modo de fabricación de la «voluntad general» (o de la opinión colectiva) realmente colectiva, esto es, fundamentada sobre los intercambios reglados de una *confrontación dialéctica* que suponga la concertación de los instrumentos de comunicación necesarios para establecer el acuerdo o el desacuerdo y capaz de transformar los contenidos comunicados y a aquellos que los comunican. (Wacquant, 2005: 79)

Los breves fragmentos de Gramsci y de Bourdieu aquí expuestos son tomados, como ya lo expresamos, como referencias desde las cuales enriquecer el *punto de convergencia* de Frondizi y Aricó que en este trabajo recortamos. Por un lado, los textos de Frondizi que aquí manejamos fueron elaborados durante la totalidad de su trayectoria político-intelectual, entre la década de 1940 y su asesinato, a manos de la tristemente célebre Alianza Anticomunista Argentina (más conocida como "Triple A"), ocurrido el 27 de septiembre de 1974. Por otro lado, los textos de Aricó que aquí manejamos fueron elaborados entre sus años de su exilio en México (de mediados de 1976 a mediados de 1983), y su fallecimiento en Buenos Aires, ocurrido el 22 de agosto de 1991.

Desarrollo

Silvio Frondizi: hacia «una especie de federalismo comunal»

Según Silvio Frondizi, consultado por la revista "Testigo" en los primeros meses de 1970 (Frondizi, 1970), las características específicas del golpe militar del 28 de junio de 1966, encabezado por el Gral. Juan Carlos Onganía, habían llevado a la superficie de la realidad argentina «consecuencias tremendas», realidad argentina atravesada por una «crisis política» que en la última etapa de su largo desarrollo histórico tuvo como base al proceso de «migraciones internas, con el consiguiente fenómeno peronista, que significó la incorporación de la clase obrera a la vida política del país». En este marco, ante la evidencia que junto a la evolución de la «crisis política» fue tomando la «caducidad de la burguesía como fuerza impulsora del progreso argentino», Frondizi reconoce en el comportamiento de las Fuerzas Armadas dos fases bien definidas: si en un primer momento se propusieron «dirigir el proceso político o, por lo menos, tener en último término la responsabilidad del mismo», decidieron luego «tomar el contralor y la responsabilidad directa de la conducción política» del país. La «situación» sobre la cual el gobierno «centralista y autocrático» de Onganía pretendía influir era «realmente grave», llevando a que la decisión gubernamental de «clausura de los partidos políticos» y de «incautación de sus bienes», deba necesariamente interpretarse como síntoma de una sociedad argentina en proceso de «desintegración». Con todo, de las «consecuencias tremendas» que la intervención de las Fuerzas Armadas en 1966 había hecho visibles, Frondizi resalta con énfasis la que considera especialmente relevante: «los tres comandantes militares se declararon titulares del poder constituyente, mostrando por primera vez en el país una verdad en forma descarnada: la de que el pueblo nunca fue el titular del poder constituyente».

A partir de esta contundente conclusión, para el jurista especializado en derecho constitucional y derecho político que es Silvio Frondizi, las «jornadas obrero-estudiantiles» que en mayo de 1969 se desataron en diversos puntos del país (comenzando en Corrientes, continuando en Rosario y finalizando en Tucumán y Córdoba), deben asumirse como lo que a su parecer efectivamente fueron: la manifestación dramática de «la nueva argentina», en cuyo seno late la prometeica potencialidad política de poner en manos de los sectores populares las palancas del poder constituyente. Las «jornadas de mayo» le habían mostrado a Frondizi que, en el transcurso de las últimas décadas, ha sido en las dimensiones profundas de «la infraestructura del hacer social» donde «la nueva argentina» fue tomando cuerpo, mostrándole también que la fuerza arrolladora de «la acción de las masas» provocó que segmentos importantes de los sectores obreros y populares sobrepasaran a todas las instancias de Estado y de gobierno y a partes significativas de las «direcciones políticas, sindicales y estudiantiles» del país. Evidentemente, en lo que hace al emerger de actores colectivos de nuevo tipo, la «irrupción» de las «jornadas obrero-estudiantiles de mayo último» le brindan a Frondizi señales claras de que en la trama social de la Argentina del siglo XX, acompañando a la «crisis crónica» de su desarrollo económico y a los trastornos por ella ocasionados en el plano político, «el topo histórico del que habla Hegel ha realizado su

tarea». Sin embargo, más allá del formidable golpe de maza que el Correntinazo, el Rosariazo, el Tucumanazo y el Cordobazo dieron conjuntamente en el suelo de la nación, más allá del comprensible deslumbramiento que la riqueza de sus múltiples facetas produjo en amplios sectores de las capas populares, la mirada escrutadora de Frondizi cree identificar en sus intersticios lo que directamente señala como una preocupante «incongruencia» histórica: la «ausencia de una estructura de tipo político» que «represente» a esa «nueva argentina», estructura que actúe como factor de canalización del caudaloso torrente de «ansias» que en los últimos decenios ha conquistado la sensibilidad popular. Al fin y al cabo, las posibilidades que entre barricadas y fogatas las rebeliones populares lograron abrir, insurrecciones urbanas que para Frondizi en sí mismas significaron «un salto cualitativo de enorme importancia» en el devenir de la historia social argentina, muestran que «la transformación de todas las estructuras sociales» es el desafío, más aún, la «tarea fundamental» que los años sesenta han transferido abruptamente a los años setenta (Frondizi, 1970). Sin lugar a dudas, las expectativas que las «jornadas de mayo» grabaron en la escena pública actualizaron aspectos basilares de la «crisis política» que Frondizi diagnostica al menos desde mayo de 1953, momento de la «Advertencia» a la segunda edición de su libro *El Estado Moderno. Ensayo de crítica constructiva*: el centro argumental de la "Advertencia" indica que es la «crisis del Estado moderno» (Frondizi, 1960 [1945]: 10) la que compone el trasfondo de la irreversible degradación del «Estado burgués-liberal» ante el avance de la sociedad de masas. Y son fragmentos de su folleto "La crisis de la democracia", editado por primera vez en 1948 y reeditado en 1953, los que también de algún modo se actualizan con las «jornadas de mayo último», fragmentos que el propio autor considera en continuidad directa con las páginas de *El Estado Moderno*:

Acentuación de la libertad política por un lado y aumento del privilegio económico por el otro: esta contradicción constituye la piedra de toque para comprender el proceso crítico contemporáneo, el que no significa, en realidad, crisis de la democracia, sino falta de adecuación o coincidencia entre el capitalismo y el aparato político que debe apoyarlo. Sirve también para evidenciar la posición, científicamente insostenible, de algunos teóricos burgueses de que el capitalismo pudiera llegar a ser plenamente democrático.

La incorporación de la masa popular a la vida política activa constituye el punto de partida del proceso crítico de la democracia burguesa. [...] En otras palabras, la crisis por acción de las fuerzas populares se produce como consecuencia de la lucha que entablan para la conquista del poder político, como medio para obtener el contralor económico. Esto explica que, en la época actual, la política se haya *sustantivado*, es decir, que haya sido elevada a primer plano en la vida de la comunidad. (Frondizi, 1948: 5-6)

De las ardorosas «jornadas de mayo» de 1969 Frondizi ve surgir a sectores amplios de la sociedad argentina dispuestos al despliegue de una actividad intensa, sostenida en el tiempo, direccionada al montaje de formas institucionales que impliquen la transformación de la «democracia de tipo aristocrático» (que, referenciada en contextos del siglo XIX, es «democracia para

los capitalistas y aristocracia para el pueblo») en una «democracia en sentido integral», transformación que ni el radicalismo ni el peronismo llevaron adelante en sus experiencias de gobierno de marcada impronta popular. Las formas institucionales que como derivación de las «jornadas de mayo» podrían proyectarse, bien lejos se ubicarían de las fórmulas propias de lo que Frondizi denomina «etapa demagógica», erigida en el período de entreguerras, en distintas partes del mundo, como respuesta a las perturbadoras tensiones que entre lo económico-social y el proceso político se suscitaban a medida que grandes masas de población irrumpían en la vida política de las sociedades: si bien, según Frondizi, la propia lógica del «proceso demagógico» no deja de producir «algunos resultados beneficiosos» en el orden social y político (por ejemplo, activando en el obrero «la conciencia de clase» y dándole «la suficiente personalidad como para sentirse amo del Estado»), ni la versión demagógica que Otto Bauer llama «república popular» (con un capitalismo que «cede» en cuestiones de «dirección política» manteniendo el poder económico), ni la que el propio Frondizi denomina «acción demagógica directa del propio capitalismo» (con un capitalismo que conserva tanto la dirección política como el poder económico del proceso), deberían ser aceptadas como criterios programáticos válidos por los protagonistas del campo obrero y popular. Luego de afrontar con crítica y compromiso el golpe militar de 1943 y sus variadas consecuencias (evento que, años más tarde, llegará a señalar como el «verdadero *turning point* [...] de la reciente historia argentina») (Frondizi, 1956: 5) y estando parado sobre el desarrollo de las primeras experiencias gubernamentales peronistas, es en la fórmula de la «acción demagógica directa del propio capitalismo», esa que apunta a «canalizar y aprovechar en favor del propio capitalismo el empuje de las masas populares», en la que al menos por tres razones Frondizi decide detenerse: porque es la fórmula que «se desarrollará en un futuro inmediato», porque curiosamente «ha sido poco estudiada» y, fundamentalmente, porque es parte del «proceso que se viene produciendo en el orden nacional argentino» (Frondizi, 1948: 12).

En su obra mayor, *La realidad argentina. Ensayo de interpretación sociológica*, en el primero de sus dos tomos escrito durante los años 1953-54 y editado semanas después del golpe militar de septiembre de 1955, Frondizi retoma la fórmula política de la «acción demagógica directa del propio capitalismo» al momento de abordar la estrategia política peronista, agregando ahora el concepto de «bonapartismo», que antes no había utilizado y que no abandonará por el resto de su trayectoria: esta estrategia política específica, más allá del «aspecto positivo» de producir la «desintegración de los partidos tradicionales» y la «destrucción de la unidad del ejército [...] y de la juridicidad burguesa» (destapando así «la olla podrida de la sociedad burguesa»), tiene para Frondizi como «aspecto negativo» de central importancia su «posición en relación a la clase obrera», al producir la «estatización y burocratización» de su dinámica política e institucional de clase, colocándola «sobre carriles perfectamente establecidos de antemano» (impidiendo «que tome un carácter autónomo») y poniendo con ello obstáculos serios a las posibilidades, para Frondizi múltiples y nada imaginarias, de que el movimiento obrero argentino se desarrolle hasta asumir la iniciativa histórica nacional, pensándose como líder colectivo de un movimiento de masas convertido en autor de una «democracia en sentido integral» (Frondizi, 1957: 299-311).

En los años 1956/57, situado en el contexto de la reforma constitucional en la Argentina, Frondizi cree corroborar que «la derogación por decreto, por el gobierno *de facto*, de la constitución de 1949, [...] ha colocado al país en un verdadero estado de asamblea», sosteniendo que precisamente «la próxima convocatoria de una convención constituyente ofrece una excelente oportunidad para propugnar reformas de fondo, que [...] pongan [la Constitución] a tono con el progreso alcanzado por el mundo y el país en el terreno económico-social y político» (Frondizi, 1958: 111). Es por esta profunda razón que el contenido básico de la reforma constitucional, «eliminando en lo posible las instancias intermedias que [en nuestro país] han tenido por objeto controlar, frenar y desvirtuar la voluntad popular» (y relacionando dialécticamente los «tres principios fundamentales» que a la voluntad popular fecundizan: la «*autodeterminación de los pueblos*», la «*soberanía popular*» y la «*democracia directa*»), (Frondizi, 1958: 108) deberá según Frondizi,

[tanto] en lo social [como en lo] político, [...] facilitar el ascenso del pueblo al control del Estado. La primera reforma que en este sentido es necesario realizar es derogar el artículo 22 de la Constitución, que establece, como es sabido, que el pueblo no delibera ni gobierna sino por intermedio de sus representantes. Entiendo, por el contrario, que el pueblo debe deliberar y gobernar por sí mismo; es decir, realizando las manifestaciones de la democracia directa, a través del referéndum, del derecho de iniciativa, del derecho de revocatoria, etcétera. Esta debe ser la regla general; y la excepción, la delegación de poderes (Frondizi, 1958: 121-122).

Del viaje que Frondizi realiza a Europa durante el primer semestre de 1959, visitando Italia, Francia, Yugoslavia, Alemania y Suiza, en el que tiene la oportunidad de recorrer «grandes centros de cultura y de acción» brindando conferencias en ciudades como Florencia, París y Belgrado, surge el «informe» titulado «Interpretación materialista dialéctica de nuestra época» (Frondizi, 1960), «rendido» por Frondizi a comienzos de julio del mismo año ante integrantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria – Praxis (MIR-Praxis), movimiento por él fundado a mediados de la década de 1950. En dicho «informe», pieza medular de su legado político-intelectual, luego de resaltar «el problema» que implica «trabajar para poner al día la Praxis histórica» (ya que, «si echamos la mirada sobre el mundo y comparamos su situación con el planteamiento materialista dialéctico, comprobaremos de inmediato que existen algunas incongruencias, algunos desajustes; yo diría resquebrajaduras y grietas») (Frondizi, 1960: IV-V), Frondizi esgrime el contenido de su «planteo crítico-práctico», en el cual sobresale la muy positiva impresión que en él provocó la vivencia directa del funcionamiento de «los comités de fábrica en Yugoslavia», experiencia mencionada inmediatamente después de señalar el carácter promisorio de «la movilización de masas» en la China de Mao, con el papel protagónico de «consejos populares» que encierran la potencia de «echar al diablo la burocracia política» (Frondizi, 1960: XXV); ambos fenómenos, que aportan elementos para «liberar al hombre [...] de la alineación que lo aplasta» (Frondizi, 1960: XXVI), están para Frondizi dirigidos a «hacer algo positivo» en la tan clave dimensión de la «praxis histórica», generando opciones opositoras de envergadura a la «posición

política» que la URSS ostenta en el plano internacional. Los ejemplos de los «comités de fábrica» yugoslavos y de los «consejos populares» en la China maoísta del *Gran salto adelante*, pueden nutrir los esfuerzos de reestructuración de la cultura marxista de los que Frondizi se siente parte desde 1946, momento en que lanza su teoría de la «integración mundial capitalista» en el opúsculo "La evolución capitalista y el principio de soberanía": con crudeza, él expresa la convicción de que «todo estaría perdido si las fuerzas de avanzada permanecieran en la posición actual» (Frondizi, 1960: XXVII). Las cartas consejistas que Yugoslavia y China juegan en el escenario internacional deben ubicarse en el centro de ese «planteo crítico-práctico» que para Frondizi es tan imprescindible realizar, partiendo de la premisa de que «cualquier fuerza social que quiera reemplazar a la burguesía en la conducción del mundo», utilizando y creando todos los medios que permitan el desarrollo popular/colectivo de «una concepción general del universo y de la vida» (Frondizi, 1960: XXIII), deberá desmarcarse de la grandilocuencia de una programática socialista a menudo portadora de economicismo, de tecnicismo, de una proyección de las cosas exclusivamente apoyada en el manejo de las grandes palancas de la sociedad, para pasar a reconocer, sin ambages, que el materialismo dialéctico, que ha alcanzado la primera definición de su identidad siendo en parte «una reacción 'humanista'» al «racionalismo del siglo de las luces» (Frondizi, 1960: XXI), echó insensiblemente al olvido «el estudio del aspecto decisivo, tanto en lo social como en lo personal, de lo humano» (Frondizi, 1960: XX-XXI). Sin el desarrollo de «lo humano», que siguiendo el razonamiento de Frondizi podría considerarse como una «reacción 'humanista'», fundada en la noción de «hombre total», ante la presencia burocrática/burocratizante del estalinismo (que tendrá que ser, también, un esfuerzo para volver a dotar de «correlación dialéctica» a un vínculo «infraestructura-superestructura» que la ha perdido) (Frondizi, 1960: XIX), es nada lo que el materialismo dialéctico podrá aportar en favor de una soberanía popular entendida en los términos de una «democracia en sentido integral», en favor de evitar que, por ésta o aquella vía, se acabe obturando el derecho inalienable de los pueblos a gobernarse por sí mismos:

En efecto, partiendo de la noción de *hombre total*, este problema, que se presenta en apariencia tan oscuro, adquiere de inmediato claridad.

Permítasenos ensayar una especie de definición: si el marxismo sostiene que el fundamento de la vida social está constituido por las fuerzas productivas y si el momento decisivo de dichas fuerzas es el hombre, está afirmando, en conclusión, que el fundamento de la vida social es el hombre en actividad productiva, y a través de ésta, de su *actividad total*.

Este es el aspecto que es necesario desarrollar, porque es fundamental y decisivo y porque en él reside la principal falla e insuficiencia de nuestra doctrina. Poco o nada se ha hecho en este sentido; es hora de que le dediquemos atención, para ponerlo a tono con nuestras necesidades y hasta con el desarrollo de la cultura burguesa.

El materialismo dialéctico [ha rechazado] ciegamente todo aporte sobre el estudio de la naturaleza del hombre, y lo ha hecho en forma arbitraria y estúpida.

El resultado ha sido que el marxismo ha quedado atrás, en este aspecto, de la propia intelectualidad burguesa. (Frondizi, 1960: XIX)

Si las «agrupaciones progresistas» han colocado estos problemas en lugares accesorios es porque han llegado al punto, muy lamentable y preocupante por cierto, de «menospreciar»

(...) la jerarquía de los hombres del pueblo, [es porque] han creído que era suficiente hablarles de la solución de los problemas económicos y hacerlo en forma abstracta y general. [...] La realidad es totalmente distinta; el *hombre de pueblo* es, ante todo y sobre todo, un *hombre total*; es decir, un hombre que produce, tiene afectos y pasiones, se instruye, se divierte y desea la solución de estos problemas no sólo por medio de una solución doctrinaria, sino también a través de los grandes y pequeños episodios de la vida cotidiana. (Frondizi, 1960: XXIII-XXIV).

En mayo de 1960, a instancias de la Secretaría de Relaciones Exteriores del Movimiento 26 de Julio, Frondizi viaja a Cuba, permaneciendo allí hasta el mes siguiente. Durante su estadía, varios serán los diálogos sostenidos con Ernesto *Che* Guevara. Evidentemente, el advenimiento de la Revolución cubana de 1959 intensifica en Frondizi su acentuada vocación por superar la realidad de estancamiento que América Latina padece en cuestiones de soberanía popular. Las reflexiones sobre la Revolución Cubana son incorporadas a una línea argumental sobre la evolución capitalista que acumula décadas de desarrollo: ya en 1946/47, desde las clases impartidas en el Colegio Libre de Estudios Superiores o desde el acalorado debate sostenido con referentes intelectuales del Partido Comunista Argentino, Frondizi afirma que el flamante montaje de instituciones como el Fondo Monetario Internacional y el Banco de Reconstrucción y Fomento es un síntoma poderoso de la nueva fase que el capitalismo ha comenzado a recorrer, caracterizada por la ajetreada tarea de revolucionarse a sí mismo, con una lógica interna que lo impulsa tendencialmente hacia aquello que, de una manera original y llamativamente temprana (podríamos decir, incluso, pionera en el plano internacional), denomina «integración mundial capitalista». De este modo, Estados Unidos deviene rector de la nueva fase capitalista y las características del Plan Marshall evidencian su rol de «potencia integradora». En este novísimo escenario internacional, que demanda ingentes esfuerzos de estudio y comprensión en las vertientes críticas de la cultura y de la política, el frecuentemente desvirtuado asunto de la soberanía popular debía reconquistar de algún modo su lugar, llevando adelante, a la vez, un *aggiornamento* considerable de su significado y un exigente proceso de reconexión con conceptos, acontecimientos y nombres propios vinculados a sus orígenes históricos. Y es de sus observaciones directas en ese «portaaviones ideológico metido en el vientre mismo de los yanquis» que para él representa la Cuba de Fidel Castro, en las que un «examen general» de las condiciones de su «democracia» no puede dejar de enlazarse con la «interesante experiencia» de los «comités de pueblo» (subrayando, en este punto, la « semejanza » que cree captar «entre la experiencia cubana», con sus «comités de pueblo», y «la de China», con la rápida expansión por todo el país del «movimiento de la Comuna del Pueblo», ese «movimiento dinámico masivo», proveniente de la «esforzada y

puritana élite del campesinado comunista», descrito por el dirigente laborista inglés Richard Crossman) (Fronzizi, 1961: 155-156), de donde Frondizi extrae la siguiente idea, producto de un *ejercicio de traducción* de ese "lenguaje político" que con fuerza inusitada se expande desde las entrañas mismas del proceso revolucionario en la Isla: «Esperamos que esta experiencia se desarrolle también en nuestro país, a través de la lucha para afirmar la fundamental autonomía de las municipalidades. El movimiento de Córdoba así lo preanuncia» (Fronzizi, 1961: 157). De cualquier modo, si bien las expectativas de Frondizi respecto a la revolución cubana son significativas, él considera que su realidad está atravesada por una verdadera «encrucijada», de la que únicamente podrá salir mediante la realización de un doble y simultáneo proceso: «profundizándola en su interior» y «expandiéndola en el exterior» (Fronzizi, 1961: 137-142). En este segundo aspecto, en el que la «internacionalización de la revolución» es la que se evoca, Frondizi es taxativo: si esto no ocurre, si la política cubana sigue sin admitir que «el mejor general con que puede contar [...] es el 'General Espacio'», si no toma «amplitud continental», si los dirigentes revolucionarios continúan mirando «al exterior como apoyo a la propia revolución y no con la concepción de una estrategia general continental», la fibra íntima de la lógica revolucionaria del proceso «será ahogada» (Fronzizi, 1961: 143). Respecto al primer aspecto, mostrando una vez más la independencia de criterio que ha sido una característica fundamental de su trayectoria, Frondizi expresa, sin verse obligado a ser complaciente con sus anfitriones: «confesamos que en nuestra estada en Cuba tuvimos el temor de la burocratización, a través del aparato estatal civil y el Ejército Rebelde» (Fronzizi, 1961: 153-154). Si ocurre lo que Frondizi teme, la necesidad de la profundización interna de la revolución no podrá cubrirse.

En efecto, caído un sistema con todo su equipo, le sustituye otro, formado por un lado por revolucionarios, pero por el otro por gente que toma el gusto al buen vivir, con todo lo que significa estar en el poder. Así lentamente se va formando una nueva burocracia, que bien pronto empieza a presionar para que la revolución entre en componendas y se mantenga en esa forma el 'statu quo' que le favorece económica, política y socialmente hablando. Y en Cuba vimos algunas familias, pocas, de revolucionarios que vivían demasiado bien. He aquí el origen de nuestra duda (Fronzizi, 1961: 154).

En ese contexto, el «nuevo tipo de ingeniería social» que los «comités de pueblo» encarnan, tipo caracterizado por «la conducción desde abajo y no desde arriba» de los diversos aspectos que dan vida al proceso político, es el que puede convertirse en una fuerza popular articulada con capacidad de frenar la «tendencia objetiva burocrática» que para Frondizi en Cuba existe (Fronzizi, 1961: 157): él ve en la burocratización un «peligro» tan grande y tan verificable como «la agresión yanqui» para afrontar con posibilidades de éxito aquello que la intrincada lógica del proceso revolucionario evidentemente exige (Fronzizi, 1961: 154).

De este modo, en el transcurso de la primera mitad de los años sesenta es el espacio municipal el que, según Frondizi, puede postularse en Argentina como punto de partida para que el «estado de asamblea», que desde 1956 no deja de manifestarse y de sobresalir en la vida política

nacional, sea orientado hacia dimensiones inéditas y superiores de la cultura democrática, de amplia y diversificada intervención social, buscando por todos los medios que la *sociedad de masas* comience un camino de transformación hacia lo que podríamos llamar una *sociedad de públicos*. Sin duda, las «*jornadas peronistas* del 17 y 18 de octubre» de 1945 (para Frondizi «la primera rebelión de las masas argentinas», portadora de «incalculables proyecciones históricas») (Frondizi, 1946: 21) no habían hallado en el país vías adecuadas de realización de sus potencialidades más heréticas, mientras que las intervenciones militares de 1955 y 1962 (sumadas al peculiar significado de la proscripción del peronismo) no hicieron sino colocar en el centro de la escena, de una manera a la vez violenta y grotesca, la «crisis de la democracia», al interior de la cual la «burguesía nacional» exponía en carne viva sus debilidades intrínsecas, más aún, el dramatismo de su «caducidad histórica». Parafraseando a un Gramsci que en el despertar de los años sesenta parece ocupar ya un lugar en sus escritos (presencia que se hará explícita en 1964, junto a los nombres de Antonio Labriola y Rodolfo Mondolfo, cuando afirme su identificación con ese «humanismo marxista» cuyo «verdadero sentido reside en que el hombre actúe [...] con libertad sobre su condicionamiento histórico y natural», en oposición al «marxismo ortodoxo») (Frondizi, 1965: 156-57), Frondizi subraya, en términos que merecerían un esfuerzo sistemático de investigación, que «el país se encuentra a mitad de camino entre un sistema que agoniza y otro nuevo que comienza a nacer. Ello produce la desaparición de pautas firmes y aceptadas para interpretar la realidad y guiar las conductas de individuos y grupos» (Frondizi, 1964: 6). En resumen, era una crisis de hegemonía la que afectaba a la realidad argentina: en la expresión «caducidad de la burguesía nacional» Frondizi no podía no condensar la crisis de la historia argentina en su conjunto, crisis que encontraba el inicio de su configuración en la dinámica del siglo XIX, bajo las formas de ese «centralismo burocrático» representativo de un proceso de concentración de poder manifestado en todos los planos decisivos de la realidad. Bartolomé Mitre, «gran genio de la oligarquía argentina», es la figura estratégica en la «marcha del centralismo» que Frondizi intenta explicar: Mitre, imponiendo «su punto de vista sobre la fracción alsinista de su propio partido», justificando con su versión de la historia argentina «el despojo y el vasallaje del país entero a favor de la Metrópoli-Puerto» (Frondizi, 1971: 13), es la figura que en su actuación sintetiza el «proceso de latrocinio» que, en rigor de verdad, es uno de los diversos aspectos de un proceso complejo, mucho más amplio y abarcador, de «centralización» integral del poder, vinculado en sus términos fundamentales a la «fuerza económico-social que representa a la naciente burguesía nacional» y que comienza a dominar «inexorablemente todos los resortes del país» (Frondizi, 1971: 13). De este modo, entre la «descomposición nacional» y la «desintegración política» que según Frondizi el decenio de 1960 presenta en Argentina, e intentando dar respuestas creativas a su propio diagnóstico de «vacío de gobierno» con la proyección de experiencias políticas que tendrán que ensayarse «al margen de la pesada, costosa e inútil maquinaria centralista», la perspectiva de Frondizi se encamina a la diagramación de «bases para un programa de reconstrucción nacional» (cuya «solución», para nada nacionalista, «debe ser *nacional con sentido universalista*»), con el «requisito imprescindible» del «federalismo» brindando una suerte de panorama general de promoción popular gracias al cual «los

pueblos argentinos», a través de un ambicioso y progresivo ensamblaje de «núcleos municipales y vecinales», puedan darse comportamientos de «autodeterminación» desde los cuales organizar y movilizar «el inmenso potencial productivo, físico y humano» que, «de un modo ignominioso», desde los dominios del «centralismo burocrático» se ignora y se despilfarra (Frondizi, 1964). Y en ese accionar consciente de Frondizi, que en cada ocasión busca afirmarse en su doble condición de intelectual y militante, la cuestión federalista es potenciada de tal modo que se ve incluso superada por una «tercera alternativa», la de la «autodeterminación popular», dando impulso, con este concepto, tanto a una línea de investigación que ha sufrido la simplificación y el descrédito en las estrategias disciplinares del derecho constitucional y del derecho político, como a nuevas posibilidades de actividad política concreta en el terreno de una soberanía popular que Frondizi cree virtualmente esclerotizada. Sin lugar a dudas, es la dinámica de lo que Frondizi llama la «corriente popular» la que puede dotar de contenido innovador y colocar en los carriles de la autenticidad a los «fundamentos de la democracia», vale decir, a esa plataforma de sustentación política en la que incontestablemente «el pueblo es soberano y titular del poder constituyente de la Nación» (Frondizi, 1971: 24).

Frente a la aparente disyuntiva gobierno federal y provincias, debe afirmarse la tercera y única alternativa: la soberanía del pueblo. [...] Para nosotros, el artículo 33 es el fundamental y decisivo en toda nuestra organización constitucional, en cuanto establece expresamente que más allá de las declaraciones, etc., que enumera nuestro texto fundamental, se encuentran los derechos, enumerados o no, que nacen de la soberanía del pueblo. Si esta interpretación legal no fuera suficiente, hay un argumento más: la soberanía del pueblo se afirma como realidad actual, como incontrovertible y contundente. En esta forma, la lucha histórica entre los principios unitarios y federales se soluciona en la actualidad, dialécticamente, en un tercer término: autodeterminación del pueblo argentino. (Frondizi, 1971: 24)

De los apoyos a los que Frondizi recurre para dar mayor solvencia a la fórmula de la «soberanía del pueblo», nos parece importante resaltar los provenientes de ciertas contribuciones de Juan Bautista Alberdi y Esteban Echeverría. Si, según Frondizi, en determinado momento Alberdi «colabora inconscientemente en la tarea de crear un gobierno central acorde con las necesidades y tendencias de la oligarquía argentina», con posterioridad «toma conciencia de esta tarea y reacciona enérgicamente en contra de ella» (Frondizi, 1971: 12). En este sentido, el que Frondizi llama «el 'primer' Alberdi», el que en el despuntar de la década de 1850 escribe las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (muy especialmente aquél que dice, en el capítulo XXV de esta obra: «Yo no vacilaría en asegurar que de la constitución del poder ejecutivo, especialmente, depende la suerte de los Estados de América del Sud. Llamado este poder a defender y conservar el orden y la paz, es decir, la observancia de la Constitución y de las leyes, se puede decir que a él sólo se haya reducido el gobierno en estos países de la América antes española») (Alberdi, 2009: 157) deberá colocarse en un segundo plano, para dirigir atentamente la mirada a un Alberdi posterior, al de la década de 1860, el del

Proceso a Mitre, el del *Proceso a Sarmiento*, aquél que considera que «para Buenos Aires, Mayo significa independencia de España y predominio sobre las provincias» y «para las provincias, Mayo significa separación de España, sometimiento a Buenos Aires; reforma del coloniaje, no su abolición»; al Alberdi que considera que el «extravío de la revolución» se ha debido «a la ambición ininteligente de Buenos Aires, [que] ha creado dos países distintos e independientes, bajo la apariencia de uno solo: el estado metrópoli, Buenos Aires, y el país vasallo, la república» (Alberdi, 2013: 135). Según Frondizi, con la singularidad de este tono encendidamente polémico, Alberdi, «a la distancia y en el exilio», logra hacer «un examen de nuestra organización constitucional y vuelve a opinar sobre ella»:

Es por eso que, en este caso, nos interesan los trabajos que contienen las críticas que [Alberdi] realiza a la *Historia de Belgrano*, de Mitre, y la que realiza sobre el *Facundo*, de Sarmiento. (Alberdi, Juan Bautista, *Grandes y pequeños hombres del Plata*, Buenos Aires, Fernández Blanco, 1962).

Precisamente, el examen de estos trabajos nos va a permitir realizar una nueva síntesis de lo estudiado hasta ahora: están, por un lado, los unitarios y federales y, por el otro, el pueblo. Nada más instructivo que realizar esta síntesis a través de Alberdi, testigo imparcial que llega a conclusiones asombrosas por su exactitud, como las que podemos llegar nosotros a la distancia, después de muchos años de estudios críticos. (Frondizi, 1971: 17-18).

En el caso de Esteban Echeverría, Frondizi reconoce una prédica constante del autor de *El dogma socialista* favorable a «la autonomía de los municipios, problema al que dedica mucho espacio en sus distintos trabajos» (Frondizi, 1973: 122). En las líneas de la célebre *Ojeada retrospectiva* Echeverría decía pertenecer a una «generación nueva», distanciada tanto de la «facción federal», que la «unitarizaba», como de la «facción unitaria», que la «federalizaba». Y es en la segunda carta a Pedro de Angelis, remitida desde Montevideo en marzo de 1847, donde aparecía el contenido sociológico de fondo a través del cual era posible palpar directamente «los defectos y limitaciones» que Echeverría veía en «unitarios y federales», contenido que Frondizi incorpora al núcleo mismo de su concepción democrática, sin dejar de recordar que desde el MIR-Praxis se ha «destacado la importancia de los municipios en muchos trabajos, pero con una aclaración fundamental: la de que, detrás de ellos, debe encontrarse la libre determinación de los pueblos» (Frondizi, 1973: 123). En dicha carta, Echeverría manifestaba con notable contundencia:

Si en vista de lo expuesto me preguntasen: ¿quiere Ud. para su país un Congreso y una Constitución? – contestaría, no; [...] ¿Cómo se conseguirá ese fin? Por medio de la organización del *poder municipal* en cada distrito y en toda la provincia, en cada provincia y en toda la República. [...] Quiero, además, para realizar esa organización municipal la convocatoria de una Convención *ad hoc*, que reasuma toda la autoridad y el poder de la República; que forme las leyes y dicte las disposiciones necesarias para plantificarla;

[...] que la autoridad social se delegue jerárquicamente en cada provincia a las *municipalidades* establecidas; [...] que la prensa discuta, popularice el sistema municipal, que la religión por el órgano de sus Sacerdotes lo prediquen, lo haga conocer al pueblo y lo santifique con su sanción. Quiero, en suma, que en los *focos municipales se concentre toda la vida intelectual, moral y material de la Sociedad Argentina*.

[...] Francamente, a quien no pienso ver convertido nunca a las doctrinas democráticas es a Ud., señor editor, porque es demasiado *viejo* y tiene ya el seso saturado de infamias. Sin embargo, espero le será fácil comprender ahora por qué no soy unitario ni federal; y que así como para Rosas, la federación y la luz del *criterio socialista* está en el cuchillo y la dictadura, y para Ud. en la propina del Dictador, para mí está en el *distrito municipal* el germen de la organización de mi país y la luz del criterio socialista. ¿Cómo podríamos, pues, entendernos? (Echeverría, 2007: 290-294).

En el razonamiento de Frondizi, el apoyo en determinados momentos del legado de Alberdi y de Echeverría lleva a la idea de «una especie de federalismo comunal», es decir, a esa «especie de federalismo» cuya realidad encuentra su punto originario «en la existencia de ciudades con cierta autonomía» (Frondizi, 1973: 47). El desarrollo ampliado de criterios de planificación en torno a «los resortes fundamentales de la economía», ubicados en los distintos rubros de las actividades de la industria, del agro, del comercio y de las finanzas, deberá llevarse adelante «en función de los intereses generales de la comunidad» y no podrá de ningún modo prescindir «del control de los trabajadores» y de «las masas populares». La «liquidación del privilegio» exige para Frondizi un triple movimiento indivisible: el de una economía que comience a ser manejada «por y para la comunidad y las masas trabajadoras», el de un «ininterrumpido proceso de democratización del Estado, del régimen jurídico y de la sociedad» y el de un Estado que «debe pasar de manos de un sector de la sociedad que lo emplea en su propio beneficio, a manos de la comunidad y en beneficio de toda ella». En este sentido, auspiciando el desarrollo integral de «pueblos argentinos» que deben «asumir la dirección del proceso político», la pluma de Frondizi no puede ser más intensa ni puede estar más cargada de expectativas en la iniciativa histórica de las «organizaciones populares», de los «nuevos órganos, comités o concejos» que a ellas le pueden dar forma, centro de su «confianza» en «el futuro del país»:

Es de fundamental importancia promover nuevos órganos, comités o concejos, de contenido netamente popular, con funciones de acción y de poder. Los mismos deben estimular la participación activa, el reagrupamiento y el esclarecimiento de las bases obreras y populares, su intervención directa en la vida social y política, y su preparación para el ejercicio de gobierno.

En alguna medida ya lo está el pueblo haciendo. Ya está demostrando su gran capacidad de acción en muchos aspectos de la vida del país, y es en esos aspectos – muy limitados aún – en donde podemos apreciar su gran jerarquía de dirigente y su extraordinario espíritu de sacrificio. Veamos un ejemplo: el hombre de pueblo ha debido reemplazar a la burocrática e incompetente acción

municipal actual, con organizaciones populares que cubran, en los aspectos más urgentes, las necesidades locales de los barrios y villas. La labor de estas organizaciones populares, llamadas sociedades de fomento o vecinales, expresan – en uno de sus aspectos principales – nuestra confianza en el futuro del país. Es precisamente a través de organizaciones populares de este tipo – por supuesto que ampliando las esferas de su acción – en donde podremos hallar el mecanismo que permita al pueblo organizarse, luchar y dirigir. Partiendo del control de las organizaciones locales, de éstas al municipio, del municipio a las provincias y luego a toda la Nación, el hombre de pueblo, el trabajador, podrá ejercer efectivamente su papel de dirigente y lo hará en un régimen que, entonces sí, merecerá llamarse democrático (Frondizi, 1961b: 24-25).

Todo lo aquí expuesto por Frondizi se apoya en un criterio de política general en el que el uso de cierto herramental gramsciano parece ya evidente: «Debe impulsarse y dar dirección ordenada al ascenso de las masas y a la hegemonía de los trabajadores en la conducción de la economía, del Estado y de la vida social en su conjunto» (Frondizi, 1961b: 23). En las entrañas de este criterio de política general, nociones como «autodeterminación popular y humana» y «sociedades de fomento o vecinales», junto a la insoslayable tarea de «elevar la jerarquía política del pueblo y su participación en la vida pública» (Frondizi, 1961b: 25), se constituyen en piezas centrales de esa rutilante convicción de Frondizi de que la «sociedad contemporánea marcha, en sus líneas generales, hacia la universalización de la libertad política, la que se manifiesta por la creciente participación del pueblo en la vida del Estado»: este fenómeno, «clave del futuro» en materia de «concepción democrática [como] concepción ético-política», está estrechamente vinculado y en todo sentido contrapuesto «al creciente aumento del privilegio económico como resultado de la intensificación del proceso monopolista, característica sobresaliente del período actual del capitalismo, al que hemos denominado de la integración mundial» (Frondizi, 1956: 39-40):

No hay reconstrucción y progreso posibles para el país sino por medio de un Movimiento y un gobierno populares que cuenten con el apoyo, confianza y participación directa de las masas argentinas, y en los que éstas se sientan auténticamente representadas. En las soluciones que proponemos, y en el tipo de Movimiento y gobierno populares por los que trabajamos, debe tener una función primordial y rectora la clase obrera, y es lógico que así sea. La clase obrera es la que sufre de modo más terrible y directo la explotación y opresión del sistema capitalista; tiene un papel decisivo en la producción y un elevado número dentro de la población argentina; y ha venido conquistando en los últimos años una gran jerarquía político-social. Todo ello capacita a los trabajadores para llegar a ejercer efectivamente la conducción del proceso argentino. (Frondizi, 1961b: 25)

En la sociedad contemporánea es precisamente la necesidad de desarrollar y profundizar el proceso de «universalización de la libertad política» el que induce a Frondizi a sostener, a

semanas de haber regresado de su viaje a Cuba, que al interior de dicho proceso «ha llegado el momento del triunfo de la concepción roussoniana a través de la praxis marxista» (Frondizi, 1961: 155), pasando a considerar incluso, un par de años después, en un trabajo especialmente dedicado al legado del pensador ginebrino, lo siguiente: «Hemos indicado varias veces, en el curso de la exposición, la semejanza de la situación social que tuvo que enfrentar Rousseau [aquella inmediatamente anterior a la Revolución Francesa] y a la que quiso dar soluciones, con la que enfrentamos nosotros en esta época» (Frondizi, 1963: 22). Son las celeberrimas páginas de *El contrato social* de Rousseau una referencia clave del pensamiento político en la «solución popular» (girando en torno a las nociones de «hombre total» y «solución integral») que Frondizi asume como imprescindible al sostener que «no basta la lucha por la liberación económica y política», creyendo que el desafío que en efecto se ha impuesto, con notable fuerza y claridad, es el de «estimular o crear condiciones que permitan al hombre integrarse socialmente, realizar su personalidad plena, desarrollar su capacidad creadora, liberarse de las trabas (psíquicas, familiares, sexuales, etc.)» que inescrupulosamente «lo oprimen» (Frondizi, 1961b: 28). En última instancia, según Frondizi, la lógica de la institucionalidad política que hasta la década de 1960 no ha podido superarse en el ámbito argentino/latinoamericano

(...) teme al pueblo y se aferra, bajo una apariencia de democratismo, a supuestas instituciones representativas que en realidad no representan a nadie. De aquí, según lo hemos señalado en otro pasaje de la exposición, todo el aparato de los derechos naturales, de la superlegalidad, del constitucionalismo, de la democracia aparentemente representativa, de la elección de segundo grado, etc., etc., todo este aparato tiende a lo mismo: impedir que el pueblo se pueda expresar libremente.

Por el contrario, la democracia tiende a la libre expresión del pueblo, al respeto integral de su voluntad. Por eso Rousseau defiende, como manifestación de la voluntad general, a la democracia directa. Hoy se están abriendo paso como etapas de transición, las instituciones de la democracia representativa, tales como el plebiscito, el referéndum, la revocatoria, etc. (Frondizi, 1963: 20)

Un «democratismo» efectivo, que como vemos en Frondizi es el que «tiende a la libre expresión del pueblo, al respeto integral de su voluntad», adquiere con el aporte de Rousseau la capacidad de superar «la aparente antítesis política» que «los tiempos modernos» han presentado entre «anarquía y estatismo», entre «individuo y Estado», creando la posibilidad de una «inter-relación dialéctica entre persona y comunidad», de concebir «una persona libre en una comunidad libre, es decir, integrada dialécticamente en una unidad». La influencia de Rousseau, a diferencia de la «concepción mecánica de la sociedad» derivada de Hobbes, introduce en la cultura democrática la noción de «voluntad general», que recorre el camino del «criterio cualitativo», el «amor de sí» y la «finalidad universal», diferente a la «voluntad de todos», que recorre el camino del «criterio cuantitativo», el «amor propio» y la «finalidad particular»: si la «voluntad de todos» es un «agregado mecánico de voluntades», la «voluntad general» es por Frondizi definida como «la unidad de voluntades, libre de todo elemento

subalterno», adelantando aquí un tipo de reflexión que conecta con la noción de «salto cualitativo» o «transformación de la cantidad en cualidad, y viceversa», que tanta importancia tendrá luego en Hegel y Marx (Frondizi, 1963: 16). Este «faro iluminando el porvenir» que según Frondizi es Rousseau, es el «exponente máximo del pensamiento democrático», de una forma de entender la democracia ya expresada por Frondizi en las páginas conclusivas de su libro *El Estado moderno*, en 1945, cuando se detenía a aclarar que el uso que hacía de la palabra «democracia» tenía un «sentido roussoniano, es decir, de comunidad social» (Frondizi, 1960 [1945]: 188): el avance de este «sentido roussoniano» de la democracia, que de modo directo conduce a la «universalización de la libertad política», implica para Frondizi el ingreso a instancias de contradicción fundamental con la «estructura capitalista», caracterizada por la «falta de universalidad de los principios que la sustentan» (Frondizi, 1960 [1945]: 182).

Frondizi podría haber sostenido que aquellos «principios generales y permanentes» de la democracia que «dentro de la relatividad del término» estableció el pensamiento de Rousseau, «principios que permanecieron sumergidos durante todo el período de dominación del sistema burgués liberal», eran los que afloraban a la superficie «para darnos su mensaje» cuando en la Argentina, en mayo de 1969, se desataban las «jornadas obrero-estudiantiles» y se ponía catárticamente de manifiesto «la nueva argentina» con su diversidad de componentes. Si, como ya vimos, consultado a principios de 1970 por la revista "Testigo", Frondizi consideraba que la «irrupción» de las «jornadas de mayo» habían demostrado que «el topo histórico del que habla Hegel ha realizado su tarea», al ver la descollante actuación de líderes del campo obrero y popular, como por ejemplo Agustín Tosco, legítimamente Frondizi podría haber reafirmado lo que pocos años atrás afirmara y proyectara con notable convencimiento:

(...) el pensamiento de Rousseau [...] continuó trabajando, como topo histórico, a través del dominio de la burguesía liberal. Debemos recogerlo y llevarlo adelante, poniéndolo a tono con la realidad contemporánea y con las corrientes doctrinarias y políticas que la interpretan. Espero, si el tiempo me ayuda, poder dar algún día un esquema sobre la relación directa que existe entre el pensamiento roussoniano y la concepción materialista dialéctica humanista en la interpretación del conflicto de la sociedad contemporánea (Frondizi, 1963: 22).

José Aricó: el «sector comunal» y la construcción de «un nuevo modo de gobernar»

José Aricó se exilia en México poco después del golpe de Estado del 24 de marzo de 1976. A finales de 1977, cuando ya ha transcurrido un año y medio de su situación personal de exilio (situación que se extenderá hasta mediados de 1983), Aricó es invitado a brindar, en las prestigiosas aulas de El Colegio de México, un ciclo de conferencias sobre «economía y política en el marxismo». Son dos los tramos breves de estas conferencias en los cuales queremos detenernos: 1) «la diferenciación entre lo económico y lo político, innata al propio sistema capitalista, [...]

constituye la forma en que éste se reproduce» (Aricó, 2012: 337); por tanto, 2) nada resultará más «contradictorio» con la reproducción del sistema capitalista que un proceso de «politización de la lucha en cada una de sus instituciones», dado que es un proceso de esa naturaleza el que «establece su límite insuperable» (Aricó, 2012: 342). Del entrelazamiento de estos dos tramos se desprende un punto central de la conclusión de Aricó respecto al camino que la cultura socialista deberá recorrer en medio de la «crisis» que afecta al marxismo en la década de 1970: se deberá impulsar «una concepción ampliada de la política» (es decir, una «concepción de la política como el campo propio de la acción de los hombres, como su campo natural») (Aricó, 2012: 341), para que se vuelva pensable la «recuperación de la organicidad de relación entre crítica de la economía política y crítica de la política» (Aricó, 2012: 328), sin la cual la construcción popular de una «visión hegemónica del proceso» (Aricó, 2012: 341) se hará en todo sentido imposible:

Entonces, si toda esta discusión ha servido para que ustedes reconsideren la concepción de la política, para que comprendan que el socialismo implica una transformación radical del proceso de masas, una nueva concepción del hombre y de la sociedad y que ella se despliega en el plano de la política, común a todos los hombres porque todos ellos son en última instancia políticos, aunque no todos los hombres cumplen una función política en la sociedad burguesa; si se comprende que la cisura entre economía y política es una de las formas – y quizás la principal – como la sociedad burguesa se asienta y reproduce, la reconstitución de la unidad entre economía y política es el único camino para superar esta constricción objetiva y subjetiva de la sociedad burguesa. (Aricó, 2012: 342)

El ejercicio de reconsideración y cambio de esa «concepción de la política» que ha ocupado el centro de un marxismo que afronta una nueva crisis en su desarrollo, ejercicio que tendrá que impulsar el predominio de la idea de que «todos los hombres [...] son en última instancia políticos», produce en la argumentación de Aricó la fuerte exigencia, que aparece como aspecto medular de su libro *Marx y América Latina*, de no fracturar «la relación entre estado y sociedad»: si por alguna vía esta fractura ocurre se estará retornando, de una manera que Aricó juzga inconveniente, «a toda la temática antiestatalista de [los] escritos políticos antihegelianos» elaborada por Marx en su juventud (Aricó, 1988: 120). La nota 38 del *Cuaderno 4*, titulada *Relaciones entre estructura y superestructuras* y escrita entre septiembre y octubre de 1930, es el lugar de los *Cuadernos de la cárcel* de Gramsci en el que nos convendría pararnos para hallar el criterio al interior del cual Aricó se mueve para que la fractura entre Estado y sociedad no se produzca. El problema que Gramsci llama «'economicismo'» se manifiesta, en el «movimiento teórico del libre cambio», en el hecho de que «se especula inconscientemente (por un error teórico cuyo sofisma no es difícil identificar) sobre la distinción entre sociedad política y sociedad civil, y se afirma que la actividad económica es propia de la sociedad civil y la sociedad política no debe intervenir en su reglamentación. Pero en realidad esta distinción es puramente metodológica, no orgánica, y en la vida histórica concreta sociedad política y sociedad civil son una misma cosa». Para ilustrar el vínculo articulado entre «sociedad política y sociedad civil», el ejemplo que pone Gramsci es

determinante: «el librecambio debe ser introducido por ley, esto es, por intervención del poder político: es un acto de voluntad, no la expresión espontánea, automática del hecho económico» (Gramsci, 1981-2000b: 172).

El «sentido societario» que desde la revista *Controversia* Aricó promueve como elemento clave del «ideal socialista» (para evitar que un «proceso de estatalización creciente» provoque el «sofocamiento [...] de los espacios democráticos» y para fomentar la gestación de una «tercera vía que [...] permita escapar del capitalismo», pasando a construir «una sociedad más igualitaria, pero a la vez más infinitamente democrática y libre»), se presenta al interior de una concepción que no solo no fractura la relación Estado/sociedad, sino que además se encarga de subrayar, con un énfasis que merece resaltarse muy especialmente, que «no se puede reorientar en un sentido anticapitalista el funcionamiento de la vida económica de una sociedad sin una decisiva presencia del estado» (Aricó, 1980: 15). En definitiva, en términos que con diferentes acentos y matices estarán presentes en Aricó hasta el final de su trayectoria, sería fundamental que el «ideal socialista» encuentre la manera de desplegarse en un escenario de fluida y consciente interrelación Estado/sociedad, pero dejando en claro que en dicha interrelación es el peso de la sociedad sobre el Estado, mucho más que el del Estado sobre la sociedad, el que deberá predominar en la marcha general del proceso. Esta estrategia que Aricó elabora tiene que ver con el objetivo ambicioso de ir más allá de aquellas situaciones numerosas y persistentes en las que el debate socialista «se muerde la cola» e intentar «avanzar» en la formulación de «propuestas inéditas» (Aricó: 1980: 16). Que el carácter de estas «propuestas» pretenda ser inédito para nada significa cortar amarras con el pasado, ya que Aricó rescata procesos y circunstancias del siglo XX europeo que no está dispuesto a abandonar, sobre todo cuando lo que se impone es afrontar la «discusión actual sobre democracia y socialismo»: sin fracturar «la relación entre estado y sociedad», el «proyecto de reconstrucción programada y en un sentido societario de la sociedad», presente en los argumentos de "Ni cinismo ni utopía", es la primera respuesta a esa especie de línea de investigación que Aricó había abierto pocos meses antes, en su *Marx y América Latina*, dirigida a «privilegiar» el alma «libertaria» de Marx con el objetivo de «restituirle al marxismo su condición de teoría crítica y revolucionaria», en el marco de una «crisis de las concepciones autoritarias y burocráticas» que convoca a grandes renovaciones intelectuales y políticas (Aricó, 1982 [1980]: 142). Ante una noción de «dictadura del proletariado» que en los inicios de la década de 1980 ha quedado definitivamente «archivada junto con el modelo soviético que contribuyó a delinear», es la «discusión que comprometió a socialistas y comunistas» en Europa oriental, en los años 1945-1947, la que Aricó recupera para la fundamentación del «método democrático», en pos de la proyección de una «democracia avanzada ('nueva democracia')» en la última etapa del siglo XX: la lógica del «método democrático» se presentaba, entonces, como «connatural al proceso de transición a una forma de sociedad» que Aricó significativamente llama «autorregulada» (Aricó, 1980: 15). De cualquier modo, la noción de «sociedad autorregulada» esgrimida en "Ni cinismo ni utopía", punto fundamental de lo que consideramos aquí una primera respuesta a la línea de investigación abierta por Aricó sobre el alma

«libertaria» de Marx, estaba ya abordada en las conferencias que Aricó había brindado, en 1977, en El Colegio de México:

Para Gramsci el significado de la política va mucho más allá que el significado de la ciencia y del arte de la política en sentido estricto. Una concepción semejante de la política conlleva una serie de consecuencias en torno al planteo del Estado y de la posibilidad de su superación y, con ésta, de la superación de la división entre gobernantes y gobernados, es decir, tienen una serie de consecuencias, de razonamientos que hace Gramsci y que están referidos no sólo a su experiencia particular y a las necesidades de constitución de un movimiento socialista en Italia, sino que de manera indirecta, metafórica, tienen que ver también con lo que estaba ocurriendo en la Unión Soviética. (...) La política, entonces, no es [en Gramsci] simplemente un instrumento, no es simplemente un medio para llegar a determinado fin, sino que es el proceso mismo de constitución de los hombres como seres libres, como seres autónomos, como seres capaces de conformar una sociedad autorregulada, como seres capaces de conformar una sociedad sin gobernantes ni gobernados. Es decir, como seres soportes de la nueva sociedad (Aricó, 2012 [1977]: 287 y 289).

La noción de «sociedad autorregulada», que Aricó expone en la conferencias de 1977 y en el artículo "Ni cinismo ni utopía", está en estrecha conexión con la de «sociedad regulada» que Gramsci maneja en los *Cuadernos de la cárcel*, es decir, con aquella instancia a la cual se pretende llegar luego de recorrer un camino largo, de características dilemáticas, en el cual la actividad simultánea del Estado y la sociedad civil se presentaría intensa, conformada por una trama compleja de entrecruzamientos institucionales y sociales y atravesada por «un sistema de principios» que, desde un primer momento, «afirma como objetivo del Estado su propio fin, su propia desaparición, o sea, la reabsorción de la sociedad política en la sociedad civil» (nota 127 del Cuaderno 5, escrita en noviembre-diciembre de 1930) (Gramsci, 1981-2000c: 346). De este modo, las experiencias frustradas del «noviazgo entre democracia y socialismo» en la Europa oriental de los años 1945-1947 y la noción de «sociedad autorregulada» son ensambladas por Aricó, poco después de haber señalado, en las páginas de su *Marx y América Latina*, las diferencias constitutivas de las sociedades modernas en Europa y en América Latina. Es precisamente el subrayado de estas diferencias constitutivas lo que evidencia el fundamento histórico desde el cual proyectar, en el contexto latinoamericano, una imbricación inédita Estado/sociedad:

La ruptura del orden colonial español y portugués abrió el camino a una rápida fragmentación de la unidad territorial colonial y a la configuración de un agregado de estados formalmente soberanos que ya a mediados del siglo XIX había definido en gran parte sus fronteras nacionales. Sin embargo, resultaría imposible encontrar en este proceso de construcciones estatales algo idéntico o semejante a lo ocurrido en Europa, por ejemplo. La transformación de las nacionalidades en estados-naciones soberanos, característica dominante del siglo XIX en Europa, suponía como sujeto de la transformación a grupos

humanos definidos previamente como "nación", esto es, definidos por una historia con la que se sentían identificados por una cultura común, por una idéntica composición étnica y, cada vez más, por una lengua que reconocían como propia [...] El caso de América Latina ofrecía la singularidad de que, existiendo en parte, ninguna de las características distintivas del proceso europeo parecieron caracterizar al nuestro [...] Excepto el caso de Cuba – no por casualidad tan tardío –, donde por diversas razones la lucha independentista adquirió las características de un movimiento fuertemente enraizado en las masas populares, en el resto de los países latinoamericanos la construcción "nacional" tendió a ser durante un largo período un hecho puramente estatal, protagonizado por minorías defensoras de intereses sectoriales y sin voluntad nacional, y caracterizado por la ilustrativa continuidad de las delimitaciones territoriales coloniales en los nuevos estados independientes [...] En América Latina, por tanto, el proceso aparecía invertido, de manera tal que la "nación" no resultaba ser el devenir estado de una nacionalidad irredenta sino la construcción de una realidad inédita (Aricó, 1980b: 102-105).

Si, a diferencia de Europa, en gran parte de América Latina «la construcción 'nacional' tendió a ser durante un largo tiempo un hecho estatal», la imbricación Estado/sociedad debía *de algún modo* invertirse, adquiriendo un «sentido societario», a la hora de emprender las transiciones a la democracia en las últimas décadas del siglo XX latinoamericano. En este momento histórico, para la cultura socialista, introducirse en un debate sobre la democracia implica para Aricó, mucho más que en ocasiones anteriores, la exigencia de desarrollar una inteligencia amplia, aguda, con un peso singularísimo de la autocrítica, dispuesta a afrontar un conjunto de problemas que el estudioso cordobés define directamente como una «crisis radical de todo el mundo civilizado» (Aricó, 1980: 16).

La definición de esta «crisis» toma en Aricó otros nombres en el "Epílogo a la segunda edición" de *Marx y América Latina* (fechado en México, el 12 de octubre de 1982): en la dinámica de la «crisis del estado 'social'», a través de la cual se accede a «la complejidad inédita de la modernidad», se hace posible constatar «la agonía de la sociedad 'moderna'». En último término, la noción de «crisis radical de todo el mundo civilizado», brillando con luz propia en la trama argumental del artículo "Ni cinismo ni utopía", toma en el "Epílogo" la forma de una «crisis más general de racionalidad», al interior de la cual se desenvuelve en la sociedad moderna la «crisis del estado y de la política» (Aricó, 1982 [1980]: 217). La referencia al contenido de la «crisis radical de todo el mundo civilizado», es decir, de la «crisis más general de racionalidad», logra luego en Aricó un nivel mayor de desarrollo y especificación:

Es preciso comprender que en las condiciones actuales la modificación radical de las formas de reproducción implica cambios en el propio estatuto político de las clases y que, con éstos, toda una prolongada etapa de la política moderna entra en agonía. Lo que era patrimonio o monopolio de las grandes clases, en condiciones de aguda exasperación de los conflictos internacionales y sociales pugna de confusa manera por diseminarse, por extenderse a una multiplicidad

de sujetos sociales que se muestran irreductibles a las tradicionales formas de tutela ejercidos por los ordenamientos institucionales vigentes. Es esta extrema complejidad de la lucha social actual – que más sufrimos que comprendemos – la que reclama la perentoriedad de nuevas formas teóricas y prácticas de penetrar las estructuras del antagonismo. (Aricó, 1982 [1980]: 217-218)

Con el reconocimiento de la «extrema complejidad de la lucha social actual», Aricó ya está aquí plenamente inmerso en la búsqueda de las «nuevas formas teóricas y prácticas de penetrar las estructuras del antagonismo». Del vínculo entre la «aguda exasperación de los conflictos internacionales y sociales» y la presencia de «sujetos sociales que se muestran irreductibles a las tradicionales formas de tutela ejercidos por los ordenamientos institucionales vigentes», se desprende en Aricó la noción de «dilatación irreductible de la subjetividad», extraída de aportes del intelectual italiano Mario Tronti (Aricó, 1982 [1980]: 219): esta noción, nuclear en el proceso de reflexión de Aricó sobre la transición a la democracia y sobre la necesidad de renovaciones en los niveles estructurales de la cultura socialista, es un punto fuerte de conexión entre su "Epílogo a la segunda edición" a *Marx y América Latina* y el "Prólogo", también de su autoría, a la edición en castellano del libro de Carl Schmitt *El concepto de lo político*. Hay una «crisis de la forma estado» que se muestra claramente «convergente» con una «crisis general del partido político»; de este modo, se vuelve imprescindible asimilar todo el contenido que, en 1968, precisamente como expresión «agudísima» del fenómeno de la «dilatación de la subjetividad», asumieron por ejemplo las movilizaciones populares del "Mayo francés" y de la "Primavera de Praga", a uno y otro lado de la Cortina de Hierro, acontecimientos que por su propia morfología han significado para Aricó una invitación a proyectar en América Latina verdaderas mutaciones en la relación Estado/sociedad:

El punto crítico que atraviesa hoy el hecho histórico de la organización de las masas, señala Tronti, deriva del hecho de que tanto el estado como el partido "han perdido el monopolio de la política". La notable dilatación de la subjetividad que tanto el capitalismo como el socialismo crearon en las últimas décadas – y que tuvieron en 1968 un agudísimo momento de manifestación – no pareciera ser integrable a través de los mecanismos de una sociedad altamente conflictuante en Occidente, o de un sistema fuertemente ideologizado como en los países de socialismo "real". El hecho de que esta tendencia a la crisis del estado en los actuales sistemas políticos se manifieste de las más variadas maneras, no alcanza a velar la nitidez de un proceso para el que hoy se ha acuñado el término "ingobernabilidad" (Aricó, 1982: 219-220)

El *crecimiento* de la «dilatación de la subjetividad», que se había presentado como el componente más sobresaliente en la alteración de la modernidad, debía incorporarse a un tipo de vínculo Estado/sociedad que lograra convertir dicho crecimiento en *desarrollo*: una transformación de esta índole puede señalarse como el corazón del «mito de la democracia» (un «mito laico») que, a causa de las trascendentes diferencias con todas las experiencias democráticas

anteriores, es considerado por Aricó como un proceso de auténtica «invención de la democracia», portador de un agregado de características capaz de generar en su avance la «desaparición de las fronteras fijas entre democracia radical y socialismo» (Aricó, 1999: 29). El «sentido societario» de la relación Estado/sociedad, «ideal socialista» que Aricó pretende impulsar con perfiles novedosos en la marcha de la historia argentina/latinoamericana, continúa su ininterrumpido camino de ampliaciones y ajustes:

Cuestionado el modelo estatal de socialismo, [...] una sociedad es más libre (y en tal sentido socialista) cuando más controla las alternativas de su desarrollo y más social es el manejo de su vida asociada, porque pensamos todas estas cosas [...] digo, que para que la democracia pueda ser un hecho en América Latina, aquella recomposición a la que defino no sé por qué como capitalista, reclama de una intensa participación de la sociedad civil en el aparato del Estado. Repito: exige una fuerte y responsable participación de la sociedad civil, y en mi opinión, la democratización del Estado y la inserción en éste de la sociedad son rasgos que no definen el modo de funcionamiento del capitalismo entre nosotros, y constituyen formas socializantes, o directamente socialistas (Aricó, 1999: 29)

Instalado nuevamente en Buenos Aires después de su exilio y con el gobierno de Raúl Alfonsín dando sus primeros pasos, Aricó sube un escalón más en la definición de la crisis. La acuñante cuestión de la «crisis radical del mundo civilizado», convertida muy poco después en una «crisis más general de racionalidad», agrega a fines de 1984 contenidos nuevos y nuevas líneas de investigación:

El estallido de la temporalidad uniforme hace que no podamos dejar de ser modernos cuando más dificultades o imposibilidades se nos plantean para serlo. No podemos negarnos a reconocer que en ciertos puntos críticos de máxima expansión del conflicto o de lo nuevo, se iluminan caminos que podemos recorrer, sin tratar de engañarnos a nosotros mismos. El mundo avanzado del presente nos muestra que las consecuencias lógicas de su avanzado proceso de secularización son finalmente la desintegración de sus formas históricas de constitución. Hoy somos aun incapaces de pensar el mundo del mañana sin la presencia de ese Estado-nación en crisis. La crisis del Estado-nación requiere de un sustituto, de una nueva forma de recomposición de la sociedad que le permita eludir el horizonte de la desintegración. La imposibilidad de pensar lo nuevo, cuando ya no se cree en lo viejo, se traduce en cultura de la negatividad. Para que un mundo se recomponga, para que el desorden no sea meramente desorden y el orden sólo pueda instituirse bajo las formas del pasado, es preciso que los hombres descubran o construyan un sentimiento que los mancomune en un esfuerzo común. Y hoy por hoy no veo que pueda ser otro que el de Humanidad (Aricó, 1999: 40-41).

Si «la agonía de la sociedad moderna» encerraba la «crisis del estado y de la política», ahora «la desintegración de [las] formas históricas de constitución» que padece «el mundo avanzado del presente» porta nada más y nada menos que la «crisis del Estado-nación». Para Aricó, en este marco de análisis, la «crisis del Estado-nación» se articula con el reconocimiento de la precaria viabilidad de los Estados latinoamericanos formados en el transcurso del siglo XIX, invitando esto, una vez más, a revivir la siempre deficientemente tratada cuestión de la «unificación política de América Latina». Se abre así, en la argumentación del estudioso cordobés, un doble/simultáneo proceso de imaginación histórico-política. Por un lado, una tarea de «invención de la democracia», con la «fuerza admirable» de la «voluntad de autoorganización de los hombres» convertida en su plataforma, que tendrá que resistir la «desconfianza» con la que seguramente será mirada por «las instituciones de poder», que chocará «de inmediato con la extrema rigidez» que el sistema político argentino ha mostrado a lo largo de décadas, que tendrá que protegerse de los embates de «organismos políticos» que por distintos medios intentarán manipularla y de «cubículos corporativos» que se sentirán amenazados por «algo que escapa de su trama»: para el desarrollo de «grandes ideas de autoliberación, de autoorganización», propias del «tipo de acción que tiende a potenciar la capacidad de organización de los ciudadanos» alrededor tanto de «pequeños» como de «grandes problemas», el proceso de «invención de la democracia» encontrará profundas trabas para su aceptación, viéndose obligado a progresar «a contrapelo» en medio de los periódicos «*impasses*» que la dinámica de la sociedad genera (Aricó, 1999: 175-76). Por otro lado, la construcción de un contexto de dimensiones sub-continetales que apunte a traspasar la lógica necesaria pero ya insuficiente de la «solidaridad» entre naciones hermanas, la conformación de vínculos orgánicos forjadores de una realidad política nueva que, asumiendo los contornos identitarios de una «civilización latinoamericana», ofrezca las condiciones para «volver a inventar América»: para Aricó «la conquista del Estado de derecho», al calor de la cual deberá realizarse la «invención de la democracia», nos obliga a pensar su consolidación en términos de realización continental», siendo ésta la primera respuesta virtuosa que quizás tengamos que dar a la «presunción» de Hegel respecto a que el «tiempo histórico» de América «es el futuro» (Aricó, 1999: 181). La visita a la Argentina del flamante presidente peruano Alan García Pérez, concretada en marzo de 1986, es una ocasión que evidentemente invita a Aricó a expresar ciertas conclusiones, tendientes a plantear la cuestión de la integración latinoamericana abandonando la dimensión de lo retórico para pasar, de la manera más expeditiva posible, a la dimensión de lo concreto:

La crisis en que está metido nuestro país, pero en general la de nuestros países americanos, no pareciera ofrecer salidas. Y esto no lo digo desde ningún 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 les podíamos ser imprescindibles, hoy puede sostenerse. ¿Será capaz América Latina de construirse un destino propio que nos incluya?

¿Seremos nosotros [los argentinos] lo suficientemente generosos para pensar en esta dirección de búsqueda? Hace pocos días, el presidente del Perú, Alan García, habló ante el parlamento argentino poniendo este interrogante. La suerte de Perú también se juega aquí, el destino de Nicaragua está en América, pero del mismo modo nuestra suerte se juega en Nicaragua. ¿Lograremos encontrar otras formas de articulación que rebasen el marco de la solidaridad, valiosísima por sí misma, como lo está mostrando el ejemplo de Contadora? ¿Podremos encontrar formas de escapar aun parcialmente a los efectos de la crisis mediante una combinación de medidas extranacionales? ¿Podremos, como lo están haciendo hoy los demócratas europeos respecto de su continente, volver a inventar América? (Aricó, 1999: 176)

Unos años después, en junio de 1990, en el marco del coloquio "Alternativas políticas para la crisis argentina" organizado en Buenos Aires por el Institut Socialiste d'Etudes et de Recherches, de Paris, y el Club de Cultura Socialista, Aricó considera que el ingreso de América Latina, en el transcurso de los años ochenta, a la «corriente de universalización de la democracia» no puede desembocar ni en un acoplamiento «al modelo de desarrollo que le propone Occidente, con los penosos costos sociales que este supone», ni en una incorporación a «las visiones populistas, nacionales-populares o socialistas estatistas», dado que significaría quedar «anclado en el pasado». Ambos rechazos implican «pensar de otro modo a la sociedad, al Estado y a la política», llevando consigo la necesidad para América Latina de «tomar conciencia» de sus «potencialidades» proponiendo «la posibilidad de una 'tercera vía'». Escoger el «camino autónomo» de una «'tercera vía'» significa colocar al pensamiento que sigue en el centro de cualquier programa de acción:

(...) la América Latina que debe quedar atrás, la que hoy debe ser superada, es ese inmenso *hinterland* dividido, compartimentado en Estados nacionales incapaces de encarar profundos caminos de reformas; Estados cada vez más obsoletos y agotados frente a las dificultades que plantea cualquier alternativa de cambio en un sentido integrador. Si algo nos enseña el proceso de unificación europea es la imposibilidad de imaginar proyectos de reformas en un estrecho marco nacional. El tipo de estructuración de las economías mundiales, y de integración de las economías nacionales a las economías mundiales, plantea los límites insuperables que tiene todo proyecto de reformas sustanciales encarado dentro de esos marcos nacionales. Las posibilidades de las grandes reformas sociales en Europa dependen del proceso mismo de unificación y de las fuerzas políticas y sociales que lo dirigen. (Aricó, 1990: 10)

La capacidad de «volver a inventar América» debería para Aricó abrirse paso girando en torno a «un hábito laico y democrático de pensar», producto de un ejercicio sistemático de «recomposición de las tradiciones intelectuales que nos constituyeron», de un «gigantesco proceso de síntesis» apoyado incluso en el «principio rector [...] del eclecticismo como método», en cuyo desenvolvimiento se vaya dejando enérgicamente atrás esa «importación [...] 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». En contraposición a esta inveterada «importación [...] que nos vino con el colonizador español», el trabajo sin dudas ciclópeo de «reinventar América Latina» tendrá que asentarse en el «larvado ideal democrático» que se ha desprendido del «humus cultural de nuestros pueblos», luego de haber sido brutalmente excluido en la formación de un racimo de Estados nacionales que a fines del siglo XX se encuentra en plena crisis histórica: de ese «humus cultural» ha derivado, «tal vez, la razón de ser del reclamo democrático como apelación insuprimible», siendo también sustento de esa «porfiada confianza en nociones como la de pueblo, como la de soberanía popular» y fuerza mítica de esa «ideología popular» finalmente «anclada en la noche de los tiempos». Parado entonces sobre la tierra movediza de la Argentina de mediados de la década de 1980 y acicateado por la «sospecha» de que la vida del mundo experimenta «un cambio de época radical», Aricó no intenta ya «pensar América Latina desde el marxismo»:

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. [...] 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 (Aricó, 1999: 182)

El deseado escenario en el que resulte posible vislumbrar la transformación del *crecimiento* en *desarrollo* de la «dilatación de la subjetividad» no podría encontrar ambientes favorables de realización en los marcos político-institucionales provenientes del siglo XIX. Las fuerzas constructoras del Estado de derecho en la Argentina deben apuntar al montaje de una atmósfera cultural y política que permita entender que los «cambios» institucionales «son necesarios» y que deben comenzar a producirse en el momento mismo en que la reconstrucción democrática se inaugura. En este sentido,

(...) cuando se afirma que los cambios son necesarios pero que es preciso esperar momentos de mayor tranquilidad para hacerlos, se supone que se puede alcanzar la 'tranquilidad' sin el cambio. En mi opinión ésta es una de las formas de soñar con los ojos abiertos porque se afirma en una creencia que rechaza las lecciones de los hechos y desplaza a un futuro imprevisible una necesidad del presente. Es difícil imaginar la consolidación de un Estado de derecho en la Argentina sin introducir cambios en la estructura del Estado y de la sociedad que den respuestas a las demandas de intervención colectiva que desbordan las limitaciones y flaquezas de las instituciones del constitucionalismo liberal clásico (Aricó, 1986: 10).

La «invención de la democracia» que el acceso a dicho escenario implica, que para Aricó significa cambiar «de raíz» el Estado «democratizándolo», conduce a la construcción de instituciones capaces de canalizar un ejercicio de «recomposición» intelectual y moral que desde un primer momento reclamará una «intensa participación de la sociedad civil en el aparato del Estado», es decir, una definida práctica de transformación que, en un mismo proceso, logre alterar y superar las dimensiones constitutivas de un ordenamiento nacional en crisis histórica:

Democratizar el Estado argentino significa cambiarlo de raíz. Y, por esto, una propuesta que puede aparecer ante muchos como reformismo, en las condiciones del país se convierte en una consigna revolucionaria. 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 (Aricó, 1999: 193)

Las elecciones del 30 de octubre de 1983 aparecen ante los ojos de Aricó como el síntoma más evidente del cierre de «toda una época en la Argentina», época que se había iniciado con «la dirección» tomada por el país «desde la segunda posguerra». Desplegando un desprejuiciado cuestionamiento a la «deformación estatalista» que con notable rapidez y profundidad descompaginó hasta casi borrar del mapa «la carga libertaria y autogestionaria» de la tradición socialista, para aspirar a la proyección de «la idea sarmientina de una república verdadera» o de las expectativas generadas por la visión de una «República federal», se hace preciso «encarar una reforma del Estado [...] que devuelva a la sociedad la gestión de aquellas áreas donde más eficazmente la iniciativa de los ciudadanos puede ponerse a prueba», que se dirija a «controlar el equilibrio de los poderes y para ello potenciar todas las formas de poderes locales y regionales que reabsorban las funciones de un Ejecutivo hipertrofiado», que apunte a «desarmar una máquina que funciona centralizando y de manera aplastante todos los aspectos de la vida asociada de los hombres» (Aricó, 1999: 192). Es en estos momentos de su investigación donde Aricó deja clara constancia del gran esfuerzo de revalorización que desde los días de exilio viene realizando de la realidad argentina anterior al surgimiento del peronismo, deteniéndose en las «grandes

cuestiones» que los primeros gobiernos radicales no resolvieron y que constituían «la razón de ser» tanto del Partido Socialista como del Partido Demócrata Progresista, o de «la intransigencia radical sabattinista en los años treinta en Córdoba»: viendo los pormenores que en estos momentos sobresalen en la reflexión de Aricó, entre las «grandes cuestiones» que en Argentina se desprendían de «la quiebra de la sociedad tradicional» entre finales del siglo XIX y principios del siglo XX, no podía faltar «el privilegiamiento de los poderes locales y del municipio» (Aricó, 1999: 191). El desarrollo de este «privilegiamiento» tendrá que afrontar, en las últimas décadas del siglo XX, el ya intolerable carácter pasivizante de «una cultura» que, generación tras generación, «ha educado» masivamente a las personas «en el apartamiento de los problemas nacionales y de su intervención en los problemas nacionales» (Aricó, 1999: 346). Los poderes locales, el municipio, en cualquier caso «la ciudad», es el ámbito necesario para impulsar una cultura que aborde en términos *concretamente* democráticos los «problemas nacionales», auspiciando la «intervención» y la educación sistemática de las personas comunes en la resolución directa de esa naturaleza de problemas. Es el municipio, es la ciudad, por tanto,

(...) el lugar físico más inmediato donde se decide el comando, la hegemonía, el dominio. Desde la ciudad [...] se construyen los nuevos comportamientos, se transmiten los estilos de vida que se corresponden con tal dominio. La ciudad, por consiguiente, es el espejo y la concentración máxima de las contradicciones de la sociedad compleja. La ciudad es el lugar físico del desarrollo, pero también de la degradación ambiental y humana. Asumir los dramáticos problemas de la complejidad urbana significa [...] encarar desde un lugar privilegiado los dramáticos problemas del país: la crisis del estado, las formas de la representación política y de la participación social, las relaciones entre estado y mercado (Aricó, 1990: 8-9)

Al fin y al cabo, hacer pie en la ciudad, en el municipio, puede llevarnos a encontrar el «paso humano de las cosas» evocado en la "declaración de principios" fundacional del Club de Cultura Socialista (Aricó, 1984: 40). El municipio, la ciudad, puede significar el punto de arranque para la dura tarea de hacer frente a «la crisis de la política y de sus formas históricas de expresión», crisis que fuertemente ha caracterizado al fenómeno más amplio de «la hipertrofia de la modernización» que Aricó destaca en su obra *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina* (Aricó, 1988: 130). La instancia municipal, atravesada por núcleos decisivos en los que el «discrecionalismo» y el «favoritismo» frecuentemente se destacan en el manejo de los recursos, atesora para Aricó al menos dos posibilidades de medular importancia, en parte olvidadas, en parte despreciadas, en parte deliberadamente eludidas: por un lado, la posibilidad de encontrar criterios de reparación de los dramáticos efectos dispersivos, de fragmentación, de desarticulación, que la «hipertrofia de la modernización» ha provocado en los más diversos aspectos del tejido social, para intentar construir una praxis política con capacidad de plantear el «diseño de una nueva ciudad»; por otro lado, el desafío del «diseño de una nueva ciudad» es acompañado por la exigencia de dar contenido a «un nuevo modo de gobernar», partiendo de la siguiente premisa: cada vez más, el gobierno de las ciudades tendrá que construirse como el gobierno que

sobre la ciudad debe ejercer la sociedad. Respecto a algunos de los componentes del «nuevo modo de gobernar», Aricó sostiene que

(...) no significa solamente la honestidad en los comportamientos, la utilización correcta y transparente de los recursos y el respeto de los procedimientos instituidos o a instituir. [...] cuando digo un nuevo modo de gobernar quiero hacer referencia a la capacidad de movilizar energías y recursos políticos, económicos, administrativos y culturales al servicio de una efectiva acción de renovación y de reforma de la ciudad. Un nuevo modo de gobernar (y estaría dispuesto a sostener que es esto lo que particulariza una acción o una "forma socialista" de encarar la crisis urbana) tiene en cuenta fundamentalmente todas aquellas fuerzas, movimientos, asociaciones, grupos, que en la ciudad constituyen un tejido democrático civil conectivo de tipo nuevo. [...] Un nuevo modo de gobernar significa, en fin, permitir que los electores decidan sobre programas y personas; significa quitar poder a los partidos para dárselo a los ciudadanos, renovar las instituciones de representación y de delegación, fundar la legitimación de las políticas en el consenso vinculante de los electores (Aricó, 1990: 9)

Para Aricó, el logro de una combinación virtuosa entre el «diseño de una nueva ciudad» y un «nuevo modo de gobernar» provocaría un sacudimiento radical del «bajo perfil» de las políticas municipales, llevándolas a desbordar los límites impuestos por la "pequeña política" en la que habitualmente se desarrollan las prácticas de corte "municipalista" (circunscriptas a cuestiones burocráticas y de gestión que a cada paso confirman su profunda subalternidad histórica) y convirtiéndolas en expresiones capaces de contribuir, cada una desde su realidad específica, al montaje de un diversificado «modelo social de desarrollo de la nación» (Aricó, 1990: 9).

«Recuperar la memoria de las experiencias comunales» es una de las consignas que en los últimos momentos de la trayectoria intelectual y política de Aricó ocupa un lugar en extremo especial. Para este ejercicio de memoria se vale de ciertos aportes realizados por el estudioso alemán Christoph Müller, aportes que, al poner en valor las «elaboraciones teóricas y las experiencias del 'socialismo municipal' alemán», crean inmejorables condiciones para exhumar «ciertas tradiciones del reformismo socialista argentino» de las primeras décadas del siglo XX, presentándose incluso como un estímulo para el análisis de «los avatares de dicha experiencia» llevado adelante «con cuidado y apego a la verdad histórica»: Aricó cultiva la esperanza de que «la dilatación de los temas y de las líneas de investigación» que en 1983 ha traído la reapertura del proceso democrático «permita cubrir [el] vacío» que sobre la temática ha dominado con fuerza (Aricó, 1991: 19).

El ensayo de Müller traza un camino de reconstrucción del socialismo "de abajo hacia arriba" donde se privilegian los poderes locales y comunales y las empresas de capital social factibles de ser organizadas y dirigidas eficazmente por tales poderes. Muestra que este campo excepcional para dicha tarea reconstructiva es el de la democracia municipal, donde desde fines del siglo

pasado hasta ahora se ha acumulado en países europeos como Alemania, Italia, los países nórdicos, una experiencia muy rica que deberíamos conocer. Evitando los riesgos del socialismo dirigista, pero negándose a aceptar la lógica incontrolada del mercado, esta suerte de camino intermedio tiene de todos modos la virtud de contribuir a corregir la elephantiasis del burocratismo estatal que despoja en los hechos a la sociedad de toda capacidad de acción autónoma (Aricó, 1991: 19)

Al plantear la «tarea reconstructiva» en los términos de la «democracia municipal» de Müller, Aricó está marcando el escenario (podríamos decir el "territorio") donde poder hacer pie ante la «declinación fortísima» que las «sociedades modernas» experimentan «de la idea y de la práctica del proyecto político»: es la noción de «pragmatismo no reductivo», esgrimida por el filósofo italiano Franco Crespi, la que para Aricó «debería ser un atributo de la izquierda socialista», tomando el camino de la «capacidad de autorreflexión» constante, de «la experimentación», del despliegue de un «sistema de acción basado en la prueba y el error», de la convicción de que «afirmar la productividad de la política supone necesariamente fundar en la experiencia la adquisición de un estilo de hacer política», de la idea que da pautas para no «desvalorizar como 'intrascendentes' los proyectos de 'cambio parcial'», de una política cuya sensibilidad nos permita «retener el pulso de las cosas» (Aricó, 1987: 57-59). Al plantear la «tarea reconstructiva» en los términos de la «democracia municipal» de Müller, Aricó evoca la necesidad de iniciar un proceso de «clarificación» de las «alternativas» ante la siguiente «falsa disyuntiva», de peso asfixiante en la dinámica histórica latinoamericana:

Frente a la quiebra ideológica de una concepción estatizante de la vida nacional, que nutrió no sólo a la cultura política del populismo, sino también a la izquierda, no creo que se pueda enfrentar con éxito a la presión ideológica y política de una derecha en expansión sin un campo de experimentación teórica y política de la izquierda socialista. Es decir, de una corriente que renovada en sus principios privilegie el elemento de lo público respecto a la falsa disyuntiva del interés estatal o del interés privado (Aricó, 1987: 59).

Apoyado en los aportes de Müller, en el ejercicio de recuperación histórica de Aricó las diferentes experiencias comunales protagonizadas por el Partido Socialista argentino se articulan estratégicamente con las experiencias cooperativistas que al interior de esta expresión político-partidaria también se desarrollaron, entre las que sobresale la trayectoria casi centenaria de El Hogar Obrero. Gran sorpresa causa en Aricó que la profunda crisis por la que en 1991 atraviesa El Hogar Obrero (emprendimiento que decididamente ha cumplido «una función excepcional en la vida económica, política, social y cultural del país»), no estimule la realización de «análisis y estudios» de relevancia sobre el significado que puede asumir «una experiencia de gestión empresarial cooperativa» en la lógica de las sociedades contemporáneas y no permita ver el severo problema que puede causar en la «corriente política socialista democrática» no advertir que «en la suerte futura de El Hogar Obrero se está jugando también la [...] validez de políticas de

reformas que se construyan desde abajo, a niveles regionales o comunales, y que implementen formas organizativas de tipo cooperativo, autogestionario u otras modalidades». Precisamente experiencias superlativas como las de El Hogar Obrero, invitando a apreciar que aspectos de la economía nacional pueden hallar importantes caminos de resolución a partir de los «poderes locales y comunales» en un marco de «democracia municipal» y «concretarse en micro y medianas empresas con participación y control popular», son las que traen eficazmente a la memoria que, al fin y al cabo, el núcleo de la cultura socialista se ha definido históricamente como «el proceso de autoorganización de las clases trabajadoras para desempeñar funciones de dirección en todas las dimensiones de la sociedad», incluso en la muy exigente dimensión de la «gestión de empresas»: en definitiva, en las instancias originarias de la cultura socialista con las que Aricó expresamente entra en conexión y pretende recuperar del olvido, «era una nueva clase la que se postulaba como dirigente», siendo absolutamente clave en el programa de desarrollo de esta postulación la perspectiva de volver compatible criterios de «justicia distributiva» con «la eficiencia y con la vitalidad expansiva de la sociedad civil».

Es «una cultura más pragmática», vale decir, una cultura que se interese «por la vida concreta de los ciudadanos» y rechace la omnipresencia de la «retórica inconducente», la que para Aricó enfáticamente debe abrirse paso en la cultura democrática y socialista argentina. En este sentido, «debe ser saludado y estimulado como un signo promisorio» el hecho de que destacadas instituciones de cultura hayan tomado la iniciativa de montar simposios y encuentros destinados al tratamiento de, por ejemplo, «problemas de planificación municipal y remodelación urbana» y que desde las filas de la Unidad Socialista se haya organizado, en la ciudad de Rosario, un seminario sobre «Municipio y Socialismo: análisis y propuestas», actividades de las que el *Club de Cultura Socialista* se hizo inmediatamente eco convocando a un coloquio sobre «Alternativas socialistas para Buenos Aires». De cualquier modo, es realmente mucho lo que para Aricó falta avanzar en este terreno, donde las espinas abundan. Por esto, se encarga especialmente de resaltar que

(...) el trabajo de Christoph Müller reclama de las ciencias sociales en su conjunto una mayor atención a los problemas del sector comunal puesto que es el lugar donde las situaciones de bloqueo encuentran márgenes para soluciones prácticas de enorme valor en las relaciones personales de los ciudadanos, de gran importancia en la resolución total o parcial de problemas agudos de subsistencia y preservación de la vida de los hombres comunes, de los hombres de carne y hueso. La labor de centros, clubes y fundaciones muestra una preocupación cada vez mayor de los investigadores. ¿Podrá esto alcanzar una desembocadura política más clara y definida, menos pervertida por la pequeña política clientelística? No lo sabemos, y la clase política no demuestra tener un interés mayor por estos y otros problemas que el estrictamente imprescindible para conquistar algún triunfo electoral (Aricó, 1991: 19)

La vinculación orgánica entre «poderes locales y comunales» y «formas organizativas de tipo cooperativo», compone en Aricó, a principios de la década de 1990, el eslabón inicial de una

larga cadena de articulaciones sociales, capaz de producir con su espesor el pasaje del *crecimiento al desarrollo* de la dilatación de la subjetividad que el propio Aricó planteara casi diez años atrás: la imbricación municipio/cooperativismo constituye una fórmula apropiada para «movilizar y despertar en la sociedad potencialidades inexploradas que dilaten su aptitud para defenderse de las agresiones de un ordenamiento económico con fuertes características oligopólicas» (Aricó, 1991: 19). La deliberada intersección municipio/cooperativismo, auspiciando en el ámbito del socialismo y de las corrientes democráticas el desarrollo de una sistemática «cultura de las reformas» que esterilice los efectos deletéreos de los «discursos ideologizantes» y lo inserte en «el terreno verificable y para nada abstracto de las políticas públicas», podrá erigirse en el detonante de un cambio estructural (es decir, en «sentido societario») promovido por Aricó al interior de la relación Estado/sociedad que históricamente ha resultado dominante no sólo en Argentina sino en el contexto latinoamericano. El desarrollo sistemático de una «cultura de las reformas», tal como Aricó lo piensa, podrá convertirse en el centro de una fuerza popular innovadora, transgresora, con elementos suficientes como para «restituir el sentido cabal de la política» a una sociedad que, a lo largo de la década de 1980, no ha podido construir canales de salida de esa «crisis del Estado y de la política» que progresivamente se fue imponiendo en el transcurso de la segunda mitad del siglo XX, crisis que en el despuntar de la década de 1990 puede corroborarse en una dinámica general de la sociedad que «sufrir las consecuencias de la separación cada vez mayor entre sistema político y vida cotidiana de los hombres y mujeres»: en definitiva, el desarrollo de la imbricación entre «experiencias comunales» y «formas organizativas de tipo cooperativo» puede conformar la síntesis del «valor excepcional» que «una práctica y una teoría reformadora» es capaz de asumir «como formadora de una conciencia democrática», presentándose además como la primera respuesta firme, básica, a la «búsqueda constante e inagotable de formas de intervención que devuelvan el sentido de comunidad» a un funcionamiento general de la sociedad que trágicamente lo ha perdido (Aricó, 1991: 19).

El «sentido societario» en el vínculo Estado/sociedad, imponiéndose *activamente* sobre derumbe de una «concepción estatizante de la vida nacional» (Aricó, 1987: 59) y presentándose como el corazón de una «democracia social avanzada» generadora de escenarios de «socialización del poder y de la economía» (Aricó, 1999: 265-66), significa para Aricó el horizonte de una auténtica conquista histórica, una novedad de gran calado en la elaboración de «una idea de destino nacional» que la cultura democrática argentina podría desplegar en el último tramo del siglo XX. Pero, en este momento histórico, considerando la situación de Latinoamérica y el mundo, «una idea de destino nacional» podrá adquirir para Aricó una viabilidad real y completa al interior de un bolivariano proceso de «formación de una nacionalidad geográficamente extendida» (Aricó, 1982: 136), concebido a su vez en los términos que Otto Bauer concibió la «comunidad de destino», es decir, como «un complejo de elementos histórico-culturales en transformación que no puede por lo tanto establecer una línea de continuidad con el Estado, del mismo modo en que la voluntad colectiva no puede ser identificada con la voluntad abstracta del Estado» (Aricó, 1981: 19), confluyendo todo ello en un conjunto de criterios que vayan haciendo de la «unificación política de América Latina» el «gran objetivo a medida que nos acerquemos al año

dos mil», al que con toda convicción «tienen que lanzarse las fuerzas socialistas» y que, por cierto, «no puede estar supeditado a la posibilidad sólo de integraciones económicas» (Aricó, 1999: 224): es precisamente en este sentido que el desarrollo de la «unificación europea» significa para Aricó, en 1991, «una lección» que los latinoamericanos «tienen que aprender», lección que al asimilarse, al llevarse enérgicamente a la práctica, logre interrumpir «el sueño de cada uno de los países latinoamericanos de encontrar un estatuto particular, que le de beneficios suplementarios a costa de los otros» (Aricó, 1999: 224-25). En 1991, el contenido de las conferencias que brinda en Buenos Aires el estudioso italiano Giuseppe Vacca (que tres años antes había asumido la dirección del Instituto Gramsci de Roma), le permiten a Aricó retomar y reafirmar, con un nivel verdaderamente notable de intensidad, la problemática de «la desintegración de [las] formas históricas de constitución», de la «crisis del Estado-nación», que a fines de 1984 detectaba en la realidad del «mundo avanzado». Si las corrientes socialistas y democráticas argentinas se apropiasen de la «propuesta de lectura» del legado de Gramsci expuesta por Vacca en sus conferencias, al «no [estar] contemplada en nuestros abordajes históricos» produciría, según Aricó, «un viraje de 180 grados en la consideración de la crisis» por la que América Latina atraviesa (Aricó-Franzé, 1991d: 125). La «propuesta de lectura» de Vacca nos obliga a «pensar» creativamente en medio de una «situación paradójica», que «alude a un problema no resuelto» en nuestra región: «me refiero a la idea de que [América Latina] es una civilización de naciones irrealizadas, que ahora enfrentan el problema de su constitución en Estados-nación en el contexto de un mundo donde opera una crisis irreversible del Estado-nación como forma histórica» (Aricó-Franzé, 1991d: 125). En este sentido, la articulación de la recuperación de «experiencias comunales» con el estímulo de una «reinención de América Latina» tendiente a su «unificación política», debe dejarse orientar por un horizonte de análisis que coloque las cosas en un lugar de la reflexión política donde todo pueda ser repensado, donde resulte posible afirmar que «los instrumentos que [...] provee la cultura política latinoamericana contemporánea» muestran signos evidentes de caducidad operativa. La «nueva propuesta de lectura de Gramsci» que Vacca esgrime, encierra para Aricó la potencialidad de transformarse en un «elemento de cambio» a la hora de encarar los aspectos decisivos de la «crisis latinoamericana»: con palabras de Vacca de las que Aricó perfectamente podría apropiarse, para enarbolar «una idea nueva de la política» es preciso partir del reconocimiento de que con la «teoría de la hegemonía» Gramsci busca «escindir el nexo entre política y Estado, constitutivo de la categoría moderna de política», debiéndose esto a que «en el centro del problema» aparece en Gramsci, según Vacca, una «*crisis de época*, que es la crisis histórico-política del Estado-nación» (Aricó-Franzé, 1991d: 116). En la «nueva propuesta de lectura de Gramsci» que Vacca esgrime (que no podría entenderse sin las nuevas «bases filológicas» que en el gramscismo italiano por esos días se están construyendo), la nota 10 del *Cuaderno 6*, escrita en diciembre de 1930, es el fragmento de los *Cuadernos de la cárcel* que aporta un punto estratégico de apoyo, al hacer referencia al «[proceso de] desintegración del Estado moderno, [...] mucho más catastrófico que el [proceso histórico] medieval que era desintegrativo e integrativo al mismo tiempo»:

Podría decirse ya, así a grandes rasgos, que hoy se verifica en el mundo moderno un fenómeno similar al del alejamiento entre lo 'espiritual' y lo 'temporal' en la Edad Media: fenómeno mucho más complejo que el de entonces, en cuanto que la vida moderna se ha vuelto más compleja. Los agrupamientos sociales regresivos y conservadores se reducen cada vez más a su fase inicial económica-corporativa, mientras que los agrupamientos progresistas e innovadores se encuentran todavía en la fase inicial igualmente económica-corporativa; los intelectuales tradicionales, apartándose del agrupamiento social al que hasta ahora habían dado la forma más alta y amplia y, por lo tanto, la conciencia más vasta y perfecta del Estado moderno, en realidad ejecutan un acto de incalculable alcance histórico: señalan y sancionan la crisis estatal en su forma decisiva (Gramsci, 1981-2000b: 18).

Desde esta perspectiva, la mítica jornada en la que el Muro de Berlín se volvió escombros le brinda a Aricó, figura altamente representativa de la "Nueva Izquierda" surgida en Argentina en la segunda mitad de la década de 1950, motivos de envergadura para proyectar la formación de una *nueva* "Nueva Izquierda", en Argentina, en Latinoamérica, portadora de pensamientos que hace ya bastante tiempo advierten que «la idea del Estado-nación» es «una idea insuficiente para pensar en el reordenamiento del mundo», más aún, que remarcan la obsolescencia de «los marcos nacionales» incluso «para pensar» (Aricó, 1999: 230):

La crisis del Este ha abierto una oportunidad histórica. Ahora, el muro que contenía el debate de izquierda – la existencia del campo socialista – ha desaparecido. Los grandes temas, finalmente, están saliendo a la superficie: el gobierno del mundo, un nuevo diseño del mundo, nuevos tipos de organizaciones internacionales, la superación de la opresión Norte-Sur, los límites del capitalismo nacional, un nuevo tipo de Estado. Los grandes temas están frente a nosotros y en el intento de contestarlos podemos construir una nueva izquierda (Aricó, 1991c: 15).

Reflexiones finales

Silvio Frondizi y José Aricó, en torno a la noción de «análisis social clásico» de Charles Wright Mills

Consideramos que este *punto de convergencia* en las propuestas de Frondizi y Aricó atesora lo que podríamos considerar, tomando un concepto del sociólogo estadounidense Charles Wright Mills, una «promesa» en el terreno de la teoría social en la Argentina contemporánea, aún escasamente registrada tanto en el campo de la cultura como en el campo de la política. En los términos de Wright Mills, vemos que esta «promesa» que creemos detectar en el legado de Frondizi y Aricó es tal porque acepta los «valores hereditarios» de «la razón y la libertad», núcleo del

«análisis social clásico»; valores cuya evaluación es realizada en un careo constante con los niveles de las «estructuras sociales históricas»; valores compuestos por interrogantes que deben su formulación al vínculo directo con los «problemas públicos» más urgentes y con las «inquietudes humanas» más movilizadoras; valores configurados por una labor que jamás podría desentenderse del compromiso con ese «sentido político» tan propio de «los estudios sobre el hombre y la sociedad» (Wright Mills, 1961: 23-43). Frondizi, en 1946, sostiene que el acercamiento de los gobiernos de las potencias capitalistas ante la presencia de una potencia como Rusia, de signo político contrario, «refuerza [...] la tentativa de integración mundial» de los comportamientos capitalistas, provocando el profundo fenómeno de una «tendencia mundial a restringir el principio de soberanía»: esta nueva realidad, en la que «en el orden nacional» se ve «casi borrada [...] la diferencia entre capital imperialista y capital nacional», deja en claro tanto «la estrategia [...] del capitalismo», que adquiere un «sentido» definidamente «mundial», como la necesidad de «*integración de un frente*», también «*mundial*», para aquellas fuerzas que abrazan la expectativa de que la realidad capitalista pueda ser efectivamente superada (Frondizi, 1946: 8). Para Aricó, en 1990, «el problema» consiste en encontrar senderos de «profundización de la democracia» inmersos en una realidad que combina «crisis económicas» y «crisis de los Estados nacionales»: el altísimo grado de complejidad de este «problema» obliga a la construcción de un «discurso complementario» que logre articular las temáticas del «sistema político» y de las «formas de gobierno» con aquellas concernientes a las «formas económicas» y a las «formas de inserción en el mercado mundial», desembocando todo ello en la búsqueda de una «comprensión más cabal de lo que [el] discurso [democrático] significa» ante la exigencia de «definir una economía viable», más aún, «una sociedad viable, en un marco internacional desfavorable o en proceso de cambio» (Aricó, 1990: 305). Creemos que es sólo al interior de estos planteamientos, de gran alcance histórico, que el *punto de convergencia* de Frondizi y Aricó sobre la cuestión municipal puede asumir todo su significado, creyendo además que sería provechoso aplicar sobre ellos la noción de «imaginación sociológica» que Wright Mills acuña en su libro clásico: las preguntas que moldean el itinerario intelectual-político de Frondizi y Aricó se corresponden con los típicos «problemas del analista social clásico» que configuraron esa «imaginación sociológica» que a fines de la década de 1950 Wright Mills rescata de las producciones heredadas de Auguste Comte y Karl Marx, de Herbert Spencer y Thorstein Veblen, de Émile Durkheim y Max Weber, de Karl Mannheim y Joseph Schumpeter. Esas fundamentales producciones del «análisis social clásico» se amasaron con la siguiente batería de preguntas: en primer lugar, «¿cuál es la estructura de esta sociedad particular en su conjunto?, [...] ¿cuál es, dentro de ella, el significado de todo rasgo particular para su continuidad o para su cambio?»; luego, «¿qué variedad de hombres y de mujeres prevalecen ahora en esta sociedad y en este período?, [...] ¿de qué manera son seleccionados y formados, liberados y reprimidos, sensibilizados y embotados?»; finalmente, «¿qué lugar ocupa esta sociedad en la historia humana?, [...] ¿cuál es su lugar en el desenvolvimiento de conjunto de la humanidad y qué significa en él?» (Wright Mills, 1994: 26). Partiendo de la base de que para Mills (y para Frondizi y Aricó) «la historia que ahora afecta a todos los hombres es la historia del mundo» (Wright Mills, 1994: 24), lo que desde un

primer momento nos importa resaltar es que la «imaginación sociológica» es esa «cualidad mental», presente en todas las personas, que permite

(...) pasar de una perspectiva a otra: de la perspectiva política a la psicológica, del examen de una sola familia a la estimación comparativa de los presupuestos nacionales del mundo, de la escuela teológica al establecimiento militar, del estudio de la industria del petróleo al de la poesía contemporánea. Es la capacidad de pasar de las transformaciones más impersonales y remotas a las características más íntimas del yo humano, y de ver las relaciones entre ambas cosas. Detrás [del] uso [de la imaginación sociológica] está siempre la necesidad de saber el significado social e histórico del individuo en la sociedad y el período en que tiene su cualidad y su ser.

En suma, a esto se debe que los hombres esperen ahora captar, por medio de la imaginación sociológica, lo que está ocurriendo en el mundo y comprender lo que está pasando en ellos mismos como puntos diminutos de las intersecciones de la biografía y de la historia dentro de la sociedad (Wright Mills, 1994 [1959]: 27).

Nos interesa sobremanera esta idea que Frondizi expresa pocos días después del golpe militar de septiembre de 1955: «la crisis que conmueve al país desde hace algunos años es una crisis de desenvolvimiento, producida por el estancamiento de la burguesía y la irrupción tumultuosa de la masa proletaria a la vida política. Este fenómeno es mundial y es la lógica culminación del proceso revolucionario ascendente de la humanidad» (Frondizi, 1958: 63). Pero particularmente interesante nos resulta la observación que Aricó expresa en Perú, en 1990, en un congreso internacional de investigadores sociales, sobre un aspecto que el estudioso cordobés considera central en el pensamiento que nos ha legado el célebre peruano José Carlos Mariátegui:

Me parece [...] que el límite de ese gigantesco, fascinante, atrayente laboratorio que es el Perú, no es que los peruanos [...] no tengan una visión del Perú. Yo creo que tienen una visión del Perú hasta la minucia; creo que [del Perú] conocen cosas sorprendentes. Basta escuchar esta discusión para ver cómo se conocen aspectos de la realidad que sería inimaginable en un debate de científicos sociales argentinos. Yo creo que lo que el Perú no ve es el mundo. Lo que todavía rechaza ver es el mundo, a pesar de que esta izquierda peruana y la cultura peruana tienen como antecedente a un hombre [como José Carlos Mariátegui] que pudo pensar el Perú, porque pudo entender el mundo. Ese hombre que en su viaje a Europa, conociendo Europa, descubrió el Perú (Aricó, 1990: 301).

Esta importantísima observación sobre determinado aspecto del legado mariateguiano, realizada por Aricó en los momentos finales de su trayectoria, nos remite a la mirada geopolíticamente ampliada que el propio Aricó había manifestado en 1985, instalado ya en Buenos Aires, al analizar retrospectivamente el sentido del eminentemente gramsciano Seminario de Morelia

(Michoacán, México) realizado cinco años antes, en febrero de 1980, bajo el título "Hegemonía y alternativas políticas en América Latina". Aricó pone especial empeño en señalar que la dinámica del seminario se había propuesto analizar «cómo y a través de qué procesos y recomposiciones teóricas y prácticas puede construirse una hegemonía proletaria, o popular [...] capaz de provocar una transformación radical acorde con las aspiraciones democráticas de las clases trabajadoras del continente» (Aricó, 1985: 11): en esta instancia de reflexión, que la cuestión de la «hegemonía proletaria [...] o popular» pueda desplegarse más allá de cada uno de los territorios nacionales conocidos, llenándose de sentido en la proyección de un proceso que logre amalgamar «transformación radical», «aspiraciones democráticas» y «clases trabajadoras del continente», significa para Aricó un desafío inmejorable, de características en cierta forma inéditas, digno de ser perseguido en pos de superar la inviabilidad histórica del dividido/compartimentado *hinterland* latinoamericano y de postularse, en un accionar integrado, como alternativa civilizatoria ante el «gobierno del mundo», por «un nuevo diseño del mundo» (Aricó, 1991: 18). Varios años después, en 1991, cuando era muy poco el tiempo que había transcurrido desde el fallecimiento de Aricó, el estudioso español Ludolfo Paramio sostenía lo siguiente en las páginas de la revista *Leviatán*: «Puede parecer excesivo decir que a finales de los años 70 se creó a partir de México, y con la aportación sustancial de Aricó y de los exiliados argentinos, la primera intelectualidad de izquierda latinoamericana con una *conciencia continental*, capaz de ver el bosque más allá de los árboles de los problemas nacionales. Puede parecer excesivo, pero muchos de quienes se encontraron allá en aquellos años parecen compartir hoy esa idea» (Paramio, 1991: 84).

La realización hoy de un abordaje de la trayectoria intelectual/política de Silvio Frondizi y José Aricó se ve inmejorablemente favorecida por dos libros de máxima solidez investigativa: el del historiador Horacio Tarcus, titulado *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña* (Tarcus, 1996) y el del filósofo Raúl Burgos, titulado *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente* (Burgos, 2004). Estos libros han sido el núcleo del material bibliográfico utilizado en el trabajo que aquí hemos presentado.

Sección de apoyo didáctico

Bibliografía recomendada

- Aricó, José (1980). "Ni cinismo ni utopía", en *Controversia para el examen de la realidad argentina*, n° 9/10. En José Aricó. *Dilemas del marxismo en América Latina*, Antología esencial: edición, selección y prólogo de Martín Cortés, Buenos Aires, CLACSO, 2020. En: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20171117024109/Antologia_Jose_Arico.pdf
- Aricó, José (1990b). "¿Hay formas socialistas de resolver la crisis urbana?", en *Punto de vista*, n° 48, Buenos Aires, abril 1994.
- Aricó, José (1991b). "Recuperar la memoria de las experiencias comunales. Sobre el socialismo municipal", en *La Ciudad futura*, N° 28, Buenos Aires.
- Aricó, José (1999). "La teoría es como el Búho de Minerva" [1991], en José Aricó. *Entrevistas, 1974-1991*. Córdoba (Argentina): Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.
- Aricó, José (2020). *José Aricó. Dilemas del marxismo en América Latina*, Antología esencial: edición, selección y prólogo de Martín Cortés. Buenos Aires: CLACSO. En: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20171117024109/Antologia_Jose_Arico.pdf
- Fronidzi, Silvio (1948). "La crisis de la democracia", en *Cursos y Conferencias*, Buenos Aires, Colegio Libre de Estudios Superiores, Año XVII, N° 193-194. En Silvio Frondizi. *La integración mundial, última etapa del capitalismo (y otros escritos)*, selección de textos y estudio introductorio de Juan Jorge Barbero. Buenos Aires, Peña Lillo/Continente
- Fronidzi, Silvio (1961b). "Bases y punto de partida para una solución popular". Buenos Aires, en folleto: Ciencias políticas. En Silvio Frondizi. *La integración mundial, última etapa del capitalismo (y otros escritos)*, selección de textos y estudio introductorio de Juan Jorge Barbero, Buenos Aires, Peña Lillo/Continente, 2014.
- Fronidzi, Silvio (1964). "Manifiesto de la reconstrucción nacional". Buenos Aires, en folleto: s/e. En Silvio Frondizi. *La integración mundial, última etapa del capitalismo (y otros escritos)*, selección de textos y estudio introductorio de Juan Jorge Barbero. Buenos Aires: Peña Lillo/Continente, 2014.
- Fronidzi, Silvio (1970). "Caducidad de la burguesía: encuesta sobre 'revolución y cambio en la Argentina'", en *Testigo*, n° 5, Buenos Aires.
- Fronidzi, Silvio (2014), *Silvio Frondizi. La integración mundial, última etapa del capitalismo (y otros escritos)*, selección de textos y estudio introductorio de Juan Jorge Barbero. Buenos Aires: Peña Lillo/Continente.

Bibliografía complementaria

- Barbero, Juan Jorge (2013), "José Aricó: un 'uomo di cultura' en la Argentina contemporánea y su lucha por una democracia y un socialismo inéditos (1976-1991): desafíos a la imaginación sociológica para ir más allá del liberalismo, del marxismo-leninismo, del populismo y de la socialdemocracia". *Tesis de grado* presentada en la Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, para optar al grado de Licenciado en Sociología.
- Burgos, Raúl (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de "Pasado y Presente"*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Cortés, Martín (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno editores.
- Ricca, Guillermo (2016). *Nada por perdido. Política en José María Aricó. Un ensayo de lectura*. Río Cuarto, prov. de Córdoba, Argentina: UniRío Editora, Universidad Nacional de Río Cuarto.
- Tarcus, Horacio (1996). *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Frondizi y Milcíades Peña*. Buenos Aires: El cielo por asalto.

Investigaciones aplicadas

- Barbero, Juan Jorge (2015). "José Aricó y la 'crisis de civilización': la búsqueda de una imbricación democrático-socialista para un desarrollo de la 'dilatación de la subjetividad' (1979-1986)". En: *Cuestiones de Sociología*, n° 13. En: <https://www.cuestionessociologia.fahce.unlp.edu.ar/article/view/CSn13a07/7094>
- Díaz, Javier (2017). "El movimiento Izquierda Revolucionaria (Praxis) y la construcción del Partido Obrero (1955-1960)". *Izquierdas*, n° 36, Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, Chile. En: https://scielo.conicyt.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-50492017000500253
- Giller, Diego Martín (2017). "Crítica de la razón marxista: 'crisis del marxismo' en *Controversia* (1979-1981)". *Revista Mexicana de Sociología*, 79 (3). En: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/54332>
- Gomez, Leandro Javier (2019). "Tras las pistas de Silvio Frondizi: su aporte desde el marxismo latinoamericano a la teoría de la dependencia". XIII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. En: <https://cdsa.aacademica.org/000-023/75>
- Martínez Mazzola, Ricardo (2016). "Una ruptura en la tradición. La Ciudad Futura y la construcción de una izquierda democrática, 1986-1991". *Izquierdas*, n° 28, Universidad de Santiago de Chile, Santiago de Chile, Chile. En: <https://www.redalyc.org/pdf/3601/360146329010.pdf>
- Ruiz Moreno, Sylvia (2004). "Silvio Frondizi ante la condición humana". En: <https://ensayistas.org/critica/generales/C-H/argentina/silvio.htm>

Material complementario

Programa de Canal Encuentro que, valiéndose de aportes de estudiosos de su vida y de sus escritos, aborda aspectos biográficos e intelectuales de Silvio Frondizi:

<https://www.youtube.com/watch?v=KZN2JW52a8E>

Video del programa cultural mexicano "Tiempos equívocos: la teoría crítica desde los márgenes", en el que el investigador argentino Martín Cortés es entrevistado a propósito de su libro *Un nuevo marxismo para América Latina. José Aricó: traductor, editor, intelectual* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2015).

<https://www.youtube.com/watch?v=N15KH5q-Q70> (M. Cortés)

Video del programa "Nexos", ciclo de entrevistas de "UniRío TV", señal televisiva de la Universidad Nacional de Río Cuarto. Guillermo Ricca, estudioso cordobés de la obra de José Aricó, es entrevistado a propósito de la edición de su libro *Nada por perdido: política en José María Aricó. Un ensayo de lectura* (Río Cuarto, UniRío, 2016).

<https://www.youtube.com/watch?v=FJMTO8YbMQg> (G. Ricca)

En la siguiente dirección se puede ver la descripción del archivo "Silvio Frondizi" que se encuentra en la Biblioteca Nacional. El fondo está compuesto por 28 cajas, con documentos que abarcan toda la trayectoria de Silvio Frondizi desde fines de los años cuarenta hasta los últimos días de su vida, dando cuenta de su producción intelectual, de su actividad política y de su labor docente y profesional.

<http://catalogo.bn.gov.ar>

Referencias bibliográficas

Alberdi, Juan Bautista (2009), *Bases*, estudio preliminar de Gustavo Varela. Buenos Aires: Terramar.

Alberdi, Juan Bautista (2013), *Proceso a Mitre*, prólogo de León Pomer. Buenos Aires: Punto de Encuentro.

Aricó, José (1980). "Ni cinismo ni utopía", en *Controversia para el examen de la realidad argentina*, n° 9/10.

Aricó, José (1981). "Otto Bauer y la cuestión nacional", en *Icaria. Revista de Crítica y Cultura* (Buenos Aires) Tomo 1, N° 2: 15-20, octubre.

Aricó, José (1982 [1980]). *Marx y América latina*. Argentina: Catálogos.

Aricó, José (1985). "Prólogo", en Labastida Martín del Campo, Julio (coord.), *Hegemonía y alternativas políticas en América latina*. México: Siglo XXI.

Aricó, José (1986). "Una oportunidad de ponernos al día", en *La Ciudad futura*, n° 2.

Aricó, José (1987). "Asedio al socialismo argentino. Un intento de recreación", en *Nueva Sociedad*, n° 92.

- Aricó, José (1988). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Buenos Aires: Puntosur.
- Aricó, José (1992). "El difícil camino de la reforma democrática", en A. Adrianzén y E. Ballón (comp.), *Lo popular en América Latina: ¿una visión en crisis?*, Lima, CEDEP.
- Aricó, José (1990). "La búsqueda de una tercera vía", en *La Ciudad futura*, N° 25-26, Buenos Aires, octubre 1990 – enero 1991.
- Aricó, José (1990b). "¿Hay formas socialistas de resolver la crisis urbana?", en *Punto de vista*, n° 48, Buenos Aires, abril 1994.
- Aricó, José (1991). "Para abrir un debate amplio y desprejuiciado", en *La Vanguardia*, n° 1024.
- Aricó, José (1991b). "Recuperar la memoria de las experiencias comunales. Sobre el socialismo municipal", en *La Ciudad futura*, N° 28, Buenos Aires.
- Aricó, José (1991c). "Repensándolo todo (tal vez siempre haya sido así)", en *La Ciudad futura*, N° 25-26, Buenos Aires, octubre 1990 – enero 1991.
- Aricó, José y Franzé, Javier (1991d). "Una nueva época de la política. Entrevista a Giuseppe Vacca", en *Nueva Sociedad*, n° 115, septiembre-octubre.
- Aricó, José (1999 [1974-1991]). *José Aricó. Entrevistas, 1974-1991*, presentación y edición de Horacio Crespo. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba.
- Aricó, José M. (2012 [1977]). *Nueve lecciones sobre economía y política en el marxismo. Curso de El Colegio de México*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Burgos, Raúl (2004). *Los gramscianos argentinos. Cultura y política en la experiencia de Pasado y Presente*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Echeverría, Esteban (2007). *El dogma socialista y otros escritos*, estudio preliminar de Alberto Palcos. Buenos Aires: Terramar.
- Fronidzi, Silvio (1946). "La crisis política argentina. Ensayo de interpretación ideológica". Buenos Aires, en folleto: ADI.
- Fronidzi, Silvio (1948). "La crisis de la democracia", en *Cursos y Conferencias*, Buenos Aires, Colegio Libre de Estudios Superiores, Año XVII, N° 193-194.
- Fronidzi, Silvio (1956). "Fundamento, crisis y porvenir de la democracia", en *Revista del Centro de Estudiantes de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales*, Buenos Aires, Año II, N° 2.
- Fronidzi, Silvio (1956b), "Prólogo", en Marcos Kaplan [1957], *Economía y política del petróleo argentino (1939-1956)*. Buenos Aires: Praxis.
- Fronidzi, Silvio (1957 [1955]). *La realidad argentina. Ensayo de interpretación sociológica*, tomo 1: el sistema capitalista, 2° edición. Buenos Aires: Praxis.
- Fronidzi, Silvio (1958). *Doce años de política argentina*. Buenos Aires: Praxis.
- Fronidzi, Silvio (1960 [1945]). *El Estado Moderno. Ensayo de crítica constructiva*, 3° edición. Buenos Aires: Depalma.
- Fronidzi, Silvio (1961 [1960]). *La revolución cubana. Su significación histórica*, 3° edición. Montevideo: Ciencias políticas.
- Fronidzi, Silvio (1961b). "Bases y punto de partida para una solución popular". Buenos Aires, en folleto: Ciencias políticas.

- Fronzizi, Silvio (1963). "El pensamiento político de J. J. Rousseau y su proyección histórica". Buenos Aires, en folleto: Centro de Estudiantes de Ciencias Económicas.
- Fronzizi, Silvio (1964). "Manifiesto de la reconstrucción nacional (un pueblo de pie, un país en marcha)". Buenos Aires, en folleto: s/ed.
- Fronzizi, Silvio (1970). "Caducidad de la burguesía: encuesta sobre 'revolución y cambio en la Argentina'", en *Testigo*, n° 5, Buenos Aires.
- Fronzizi, Silvio (1971). "La crisis de la Argentina contemporánea. Antecedentes históricos de la crisis actual: desde 1830 hasta 1880", en folleto. Buenos Aires: Instituto Latinoamericano de Ciencias Políticas.
- Fronzizi, Silvio (2014). *La integración mundial, última etapa del capitalismo (y otros escritos)*, selección de textos y estudio preliminar de Juan Jorge Barbero. Buenos Aires: Peña Lillo/Continente.
- Gramsci, Antonio (1981-2000). *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, tomo 2. México, 1981: Era.
- Gramsci, Antonio (1981-2000b). *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, tomo 3. México, 1984: Era.
- Gramsci, Antonio (1981-2000c). *Cuadernos de la cárcel*. Edición crítica del Instituto Gramsci, a cargo de Valentino Gerratana, tomo 5. México, 1999: Era.
- Paramio, Ludolfo (1991). "José Aricó", en *Leviatán: revista de hechos e ideas*, n° 46.
- Tarcus, Horacio (1996). *El marxismo olvidado en la Argentina: Silvio Fronzizi y Milcíades Peña*. Buenos Aires: El cielo por asalto.
- Vargas, Hugo (ed.) (1979). "Editorial", en *Controversia para el examen de la realidad argentina*, n° 1, octubre de 1979, México.
- Wacquant, Loïc (coord.) (2005), *El misterio del ministerio. Pierre Bourdieu y la política democrática*. Barcelona: Gedisa.
- Wright Mills, Charles (1994 [1959]). *La imaginación sociológica*. Prólogo de Gino Germani. México: Fondo de Cultura Económica.

Guía de actividades en base a las referencias bibliográficas

- 1) A partir de la lectura del artículo de Silvio Fronzizi, de 1970, titulado "Caducidad de la burguesía: encuesta sobre 'revolución y cambio en la Argentina'", responda:
 - a) ¿Qué «verdad» ha mostrado «por primera vez» y «en forma descarnada» en la Argentina el golpe militar de Onganía, según Fronzizi?
 - b) ¿Qué acontecimientos sociales conformaron lo que Fronzizi llama «las jornadas de mayo último», qué representó históricamente la «irrupción» de esas «jornadas» en la historia social del país y cuál sería la «incongruencia» histórica que de ellas se desprende?

- 2) A partir de la lectura del texto de Silvio Frondizi, de 1948, titulado "La crisis de la democracia", responda:
- ¿Cuáles son las dos «formas» institucionales que Frondizi identifica en el despliegue de lo que llama la «etapa demagógica» de la sociedad capitalista? ¿Qué diferencia existe entre una «forma» y otra?
 - Si para Frondizi la sociedad contemporánea «marcha, en sus líneas generales, hacia la universalización de la libertad política», ¿qué tipo de democracia debería ser superado?, ¿qué tipo de democracia debería ser desarrollado?
- 3) A partir de la lectura del artículo de José Aricó, de 1980, titulado "Ni cinismo ni utopía", responda:
- Intentando reconstruir la dialéctica rota entre democracia y socialismo, ¿a qué experiencias políticas del siglo XX recurre Aricó para dar contenido a su propuesta de «sentido societario de sociedad»?,
 - ¿cómo vincula Aricó la propuesta de «sentido societario de sociedad» con la otra idea que aparece en el texto, que dice que «no se puede reorientar en un sentido anticapitalista el funcionamiento de la vida económica de una sociedad sin una decisiva presencia del estado»?
- 4) A partir de la lectura de los artículos de José Aricó, de 1990 y 1991 respectivamente, titulados "¿Hay formas socialistas de resolver la crisis urbana?" y "Recuperar la memoria de las experiencias comunales. Sobre el socialismo municipal", responda:
- Ante la «incapacidad» que observa Aricó en los gobiernos locales/municipales «para dar respuestas a los problemas más urgentes» y ante la existencia de «poderes decisivos que están fuera de las instituciones», ¿qué características tendría para Aricó el «nuevo modo de gobernar» que propone?
 - Según Aricó, en sus comentarios al texto del catedrático alemán Christoph Müller, ¿qué «reclama de las ciencias sociales» el trabajo de Müller respecto a «los problemas del sector comunal»? ¿cuáles serían las razones de este reclamo?