

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

ISSN 2477-9083

DOSSIER

LO NACIONAL-POPULAR Y EL MARXISMO LATINOAMERICANO

RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
Vol. 3 • Nº 12 • Diciembre 2018
ISSN 2477-9083

Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades es una revista académica de periodicidad trimestral, editada por el Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina.

Se encarga de difundir trabajos científicos de investigación producidos por los diferentes grupos de trabajo así como trabajos de investigadores nacionales e internacionales externos.

Es una revista arbitrada con sede en Quito, Ecuador y que maneja áreas que tienen relación con la Ciencia Política, Educación, Religión, Filosofía, Antropología, Sociología, Historia y otras afines, con un enfoque latinoamericano. Está orientada a profesionales, investigadores, profesores y estudiantes de las diversas ramas de las Ciencias Sociales y Humanidades.

El contenido de los artículos que se publican en RELIGACIÓN, es responsabilidad exclusiva de sus autores y el alcance de sus afirmaciones solo a ellos compromete.

Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades.- Quito, Ecuador. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina, 2018
Octubre - Diciembre 2018
Trimestral - marzo, junio, septiembre, diciembre
ISSN: 2477-9083
1. Ciencias Sociales, 2 Humanidades, 3 América Latina

© Religación. Centro de Investigaciones en Ciencias Sociales y Humanidades desde América Latina. 2018

Correspondencia

Molles N49-59 y Olivos
Código Postal: 170515
Quito, Ecuador

(+593) 984030751
(00593) 25124275

info@religacion.com
<http://revista.religacion.com>
www.religacion.com

Óleo: Oswaldo Guayasamín
Fotografía: Tito Aillón Tovar



RELIGACIÓN

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades

Director Editorial

Roberto Simbaña Q.
robertosimbana@religacion.com

Dirección Revisión Científica

Nicole Vásquez

Coordinación de Redacción

Daniela Proaño

Asistentes Editoriales:

Alejandra Burneo

Claudia Pérez

María F. Villegas

Mishell Tierra

Consejo Editorial

- Dr. Armando Ulises Cerón / Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
- M.A. Daniel Jara / Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn, Alemania
- Lcda. Daniela González / Centro de Investigaciones en Ciencias

Sociales y Humanidades desde América Latina-Perú

- Mtr. Eva María Galán Mireles / Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo
- Lcdo. Felipe Passolas / Fotoperiodista independiente-España
- Dr. Gustavo Luis Gomes Araujo / Universidade de Heidelberg-Alemania
- M.Sc. Hernán Eduardo Díaz. / Universidad de La Salle (ULSA)-Colombia
- M.Sc. Jaime Araujo Frias / Universidad Nacional Mayor de San Marcos-Perú
- Dra. Keila Henriques Vieira / Université Lyon 3-Francia
- M.Sc. Miguel Ángel Aedo Ávila / Universidad Complutense de Madrid-España
- Dra. María Virginia Grosso Cepparo / UNCuyo y IADIZA-CONICET-Argentina
- Dr. Mateus Gamba Torres / Universidade de Brasília-Brasil
- M.Sc. Paulo Alves Pereira Júnior / Universidade Estadual Paulista-Brasil
- M.Sc. Silvina Sosa / Universidade Federal da Integração Latino-Americana-Brasil
- Dra. Suyai Malen García Gualda / Fadecs-UNCo-Argentina

Comité Científico Internacional

- Ana María Stuvén (Pontificia Universidad Católica de Chile)
Caio Vasconcellos (Universidade Estadual de Campinas - Brasil)
Susana Dominzain (Universidad de la República Uruguay)
Ethel García Buchard (Universidad de Costa Rica)
Francisco Carballo (Goldsmiths, University of London)
Gaya Makaran (Universidad Nacional Autónoma de México)
Jaime Ortega (Universidad Nacional Autónoma de México)
Jesús María Serna Moreno (Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe - México)
Luiz Felipe Viel Moreira (Universidade Estadual de Maringá - Brasil)
Marcela Cristina Quinteros (Pontificia Universidade Católica de São Paulo - Brasil)
Marcelo Starcenbaum (Universidad Nacional de La Plata-Argentina)
María Cecilia Colombani (Universidad de Morón)
Michel Goulart da Silva (Instituto Federal Catarinense)
Natalia Fischetti (CONICET-Argentina)
Óscar Loureda Lamas (Universidad de Heidelberg - Alemania)
Pabel Camilo López Flores (CIDES/UMSA - Bolivia)
Rafaela N. Pannain (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento - Brasil)
Teresa Cañedo-Argüelles F (Universidad de Alcalá - España)
Ramiro Fuenmayor (CIEPES - Venezuela)
Yuri Rodríguez González (Fundación Alejo Carpentier - Cuba)

Indexación

European Reference Index for the Humanities (ERIH PLUS) | Emerging Sources Citation Index -Web Of Science
LATINDEX|CLASE. Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades |Red de bibliotecas virtuales de
CLACSO | REDIB. Red Iberoamericana de Innovación y Conocimiento Científico. | Directorio de Revistas Desco-
loniales y de Pensamiento Crítico de nuestro Sur (Deycrit-Sur) |LatAmPlus Full-Text Studies Online |Directory of
Research Journal Indexing |Asociación de Revistas Académicas de Humanidades y Ciencias Sociales |Scientific
Indexing Services |Academic Resource Index ResearchBib |International Institute of Organized Research |Biblio-
teca Nacional de Colombia |Research Journals & Authors |Science library index |International Scientific Indexing

Una temporada en el exilio. Oscar Terán, el pensamiento desquiciado y los marxismos latinoamericanos*

A season in exile. Oscar Terán, the deranged thinking and latin american marxisms

DIEGO MARTÍN GILLER**
IDH-UNGS, Argentina
diegogiller@gmail.com

RESUMEN

El presente artículo busca reponer un momento crucial en la trayectoria intelectual de Oscar Terán: el de los años de su exilio en México. Se defenderá la hipótesis que afirma que entre mediados de las décadas del setenta y de la del ochenta Terán produce un conjunto de desplazamientos políticos e intelectuales a través de una operación discursiva que aquí llamaremos “pensamiento desquiciado”. El exilio en México será leído como condición de posibilidad para el *desquiciamiento* de sus “pasiones ideológicas” previas. ¿Qué es lo que se *desquicia en y para* Terán? El cuerpo que sale al exilio y las ideas que acompañan a ese cuerpo. En la escenografía mexicana Terán vislumbrará una serie de cuestiones teóricas y políticas antes vedadas, las cuales le permitirán comenzar a constituir un discurso de larga duración para su camino intelectual posterior.

Palabras clave: Terán, exilio, pensamiento desquiciado, marxismos latinoamericanos

ABSTRACT

The present article aims to recover a turning point in Oscar Terán’s intellectual career: that of his time during his exile in Mexico. It will be argued as an hypothesis that among the 70s and 80s, Terán produces a set of political and intellectual displacements through a discursive operation here called “deranged thinking”. The exile in Mexico will be understood as a condition to the *derangement* of his previous “ideological passions”. Which is that *gets deranged in and for* Terán? The body that goes into exile and the ideas accompanying that body. In the Mexican scenography Terán will envisage a set of theoretical and political matters banned before, which will allow him to start the construction of a long-term discourse for his posterior intellectual path.

Keywords: Terán, exile, deranged thinking, latin american marxisms

*Las hipótesis del presente artículo fueron presentadas en el III Congreso de Historia Intelectual de América Latina, realizado en noviembre de 2016 en El Colegio de México. Quiero agradecer a Diego García por las observaciones realizadas a ese trabajo, las cuales, en la medida de lo posible, ayudaron a mejorarlo.

** Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Becario postdoctoral del Conicet en el Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento (IDH-UNGS).

Recibido: 29/09/2018 Aceptado: 10/12/2018

1.

“Éramos hombres de transición, vivíamos al margen de la realidad”. Con esas palabras Ricardo Piglia (2017: 84) quiso aludir a una parte de esa generación intelectual –que era la suya– que habitó ese período infernal de la historia argentina que había comenzado con el golpe de Estado de 1976 y que “pareció” culminar con el retorno democrático de 1983. Una especie de no-tiempo-trágico, un período “entre”: *entre* un régimen democrático institucional y otro. Días eternos en los que fuerzas oscuras tuvieron vía libre para desarticular y hacer desaparecer al campo popular –¿hace falta aclarar la intencionalidad de la palabra “desaparecer”?

Aunque no haya sido la opción de Piglia, una porción de la intelectualidad de izquierdas argentina encontró en el exilio un modo de eludir, no ya esa “subjektividad en transición”, sino la tortura y la muerte. Es que a donde fuesen, sus destinos parecían ya sellados: serían, como escribió León Rozitchner (1980) desde su exilio en Caracas, “seres de excepción”, seres despojados de su plenitud personal y de su actividad política. Según Rozitchner, la “excepción” llevaba la firma de una doble *falta*: de un lado, la imposibilidad de desarrollar una “(...) acción política plena en el país del cual ahora participamos y que nos acogió” (Rozitchner, 1980: 8); del otro, la *falta* del “(...) cuerpo común de la población sometida y viviente de la propia nación” (Rozitchner, 1980: 8). Por eso, si la diáspora les había dado un “crédito inesperado” de vida, en tanto eliminaba la presencia mortal de la represión, lo hacía a condición de despojarlos del “(...) campo de la realidad donde podría verificarse como muerte cierta el terror que llevó a él” (Rozitchner, 1980: 8). Se nos recibe, advertía Rozitchner, con la precaución de que “no vayamos más allá”. Vivir al margen de la realidad. Realizarse al margen de la vida.

El “vivir-entre” no sólo implicó una transición entre dos épocas, fue también una transición en las propias biografías. Giros, desplazamientos, torsiones, estallidos, rupturas. Esas parecieron ser las señas que marcaron a los hombres y mujeres del exilio, esos “seres de excepción” que comenzaron a cuestionar las creencias, las ideas y las pasiones que habían animado sus vidas hasta entonces. ¿Acaso se podía llegar al exilio y salir de él de la misma manera en que se había ingresado?

Oscar Terán fue uno de esos “hombres en transición” de esa generación intelectual de izquierdas que se exilió en México en tiempos de dictaduras militares, “crisis del marxismo” y cuestionamientos de los “socialismo reales” –una generación, apunta Diego Tatián, no se define por una contemporaneidad, sino por ser “(...) capaz de *generar*: acontecimientos políticos, ideas, libros, resistencias, una inspiración y una memoria que será compartida por los que lleguen después” (Tatián, 2016: 10, énfasis original). Terán se exilió huyendo del terror de la dictadura argentina. Pronto descubrirá que también estaba huyendo de sí mismo. O mejor, que huía de

ese hombre que hasta entonces había sido. O para decirlo con una paráfrasis de una idea suya, ya célebre: Terán huía de ese conjunto de ideas que se habían apoderado de su cuerpo, y que al hacerle creer lo que creyó, lo hicieron ser lo que fue (Terán, 2013: 45). Pero como esas ideas no habían salido de la nada, Terán también buscó huir de la época en la que se habían fraguado esas ideas: los años sesentas. A partir de entonces, y según la acertada expresión de Matías Farías (2008), Terán forjó un “pensamiento en huida”. Huida paradójica, porque “es imposible (no es posible huir de sí mismo) y al mismo tiempo es lo único que puede pensar el exiliado” (Farías, 2008: 348-349).

En la versión mexicana de su introducción a *José Ingenieros. Antimperialismo y nación*, Terán escribió: “Es preciso ir más allá o, mejor, más acá del autor: hacia un conjunto de reglas de construcción de esos objetos teóricos y de las condiciones materiales preteóricas que los tornaron posibles” (Terán, 1979a: 13). ¿Cómo no leer allí una invitación a hacer con Terán lo que Terán hizo con los otros? De esa pregunta se deriva la primera hipótesis de este trabajo: su temporada en el exilio en México fue la condición de posibilidad para pensar una serie de cuestiones que antes le estaban vedadas, evidenciando un conjunto de desplazamientos teóricos y discursivos. Terán recurrió a la “figura romántica” del destierro para pensar al destierro como un “mirador privilegiado”. Pero al mismo tiempo, lo juzgó de manera diametralmente opuesta, esto es, como “trágica realización de un castigo”. Segunda hipótesis, entonces: esa trágica realización de un castigo que fue la diáspora significó un momento de ruptura en su propia biografía, en tanto la tragedia que la había hecho posible volvió irrepresentable a la farragosa cultura argentina. Y al mismo tiempo, fue el momento de constitución de un discurso de larga duración en su camino intelectual posterior. Problemáticas como nación, positivismo y “crisis del marxismo” aparecen allí para no abandonarlo nunca más. Tercera hipótesis: el exilio en México también operó como condición de posibilidad para el *desquiciamiento* de sus “pasiones ideológicas” previas. Pero que se entienda bien: condición de posibilidad y no necesidad, porque no resulta verosímil atribuirle *sólo* al exilio las cosas que Terán dijo y pensó en esa larga temporada. Hubo muchos exiliados y exiliadas, pero no todos, o mejor, ninguno, produjo un discurso como el teraniano, cuya singularidad puede ser destacada como la de un *pensamiento en desquicio*. Cuarta y última conjetura: en el exilio Terán produjo un *pensamiento en desquicio*. Terán pensó *desde* el *desquicio*. Esa palabra, utilizada no pocas veces en su discurso exiliar, terminó apoderándose de su propio cuerpo. El desquicio es desorden, trastorno, dislocación, desarticulación. Es estar “fuera de lugar”, “fuera de tiempo” –como el celeberrimo “The time is out of joint” hamletiano, y que Eduardo Rinesi (2016) nos persuade con la posibilidad de traducirlo como “el tiempo está fuera de *quicio*”. ¿Qué es entonces lo que está *desquiciado* en Terán? El cuerpo que sale al exilio, pero también las ideas que acompañan a ese cuerpo.

¿Qué clase de transición efectuó ese hombre en transición que fue el Terán del exilio? ¿Cuáles fueron esas ideas y cuál la época de las que quiso huir? ¿Cuáles resultaron ser las premisas “preteóricas” que le permitieron afirmarse en el escape? ¿Qué jirones discursivos tuvo que desenmarañar para desquiciar su pensamiento? ¿Cómo operó el destierro en su cambio de piel intelectual? Preguntas que pueden leerse como una interrogación sobre cómo se piensa desde la adversidad de la derrota.

2.

Terán llega a México en 1977 después de haber pasado un difícil año en España, su primer destino exiliar. A comienzos de los *años sesentas* había estudiado filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), donde también ejerció la docencia. Leídos muchos años después, los nombres de las materias dictadas por Terán ya dejaban adivinar el curso de sus preocupaciones posteriores: “Introducción a la Filosofía”, “Historia de la Filosofía Moderna”. Es que, en efecto, su temporada en el exilio puede leerse como la de un lento tránsito –para nada lineal ni exento de complejidades– desde la filosofía a la historia.

Como muchos de los jóvenes de su generación, en *sus años sesentas* Terán encuentra en el marxismo una teoría capaz de explicar la explotación del hombre por el hombre. Pero sobre todas las cosas lo que descubre es una teoría dispuesta a transformar el mundo, tal como reza la célebre tesis XXI de Marx sobre Feuerbach. Activado por esa creencia, Terán se acerca a la Federación Juvenil del Partido Comunista Argentino (PCA), la cual abandona rápidamente por considerarla “reformista”. La novedad de la Revolución Cubana y la “nueva izquierda” le proveen algunas herramientas para condensar su crítica contra el reformismo en el nombre de Roger Garaudy, el entonces influyente filósofo del Partido Comunista Francés (PCF) (Terán, 1965). Y es que, como señaló Omar Acha, “Discutir a Garaudy involucraba también debatir con el reformismo del PCA y con el determinismo que constituía el soporte argumental del mismo” (Acha, 2017: 22). Pero también, esa crítica suponía un cuestionamiento del dogmatismo soviético tanto como de los modos en que se había llevado a cabo el proceso de desestalinización emprendido por el PCUS a partir de su XX Congreso de 1956, proceso que se vería inmediatamente desmentido por la invasión soviética a Hungría en ese mismo año. El estalinismo no sólo no desaparecía con la denuncia del culto a la personalidad y la publicitación de sus crímenes, sino que persistía en esos “hombres dobles” como Garaudy.

En esos años predomina en Terán una lectura filosófica del marxismo, tamizada por algunos textos del joven Marx, por *Historia y conciencia de clase* de Lukács y por el existencialismo sartreano –para comprobar la presencia de Sartre en Terán basta ver su “J. J. Sebreli y la cuestión bastarda”, publicado en *La Rosa Blindada*

y escrito a cuatro manos con Carlos Olmedo (Terán y Olmedo, 1966). Incluso Althusser también pareció tener lugar en su biblioteca, tal como lo demostró Acha (2017) al advertir en sus trabajos la presencia de categorías como “problemática” y “objeto teórico”, y de las que Terán ya no se desprenderá más¹. Ese marxismo era en Terán ligeramente humanista e historicista. Partía del punto de vista del proletariado, abrazaba la dialéctica y la totalidad y era crítico del positivismo y del determinismo.

Como parte de esa nueva izquierda que surge entre 1956 y 1959, esto es, entre el comienzo de la crisis del mundo comunista y el triunfo de la Revolución Cubana, Terán milita en la organización guevarista Comandos Populares de Liberación (CPL). Lo hace desde finales de los sesentas hasta su disolución, a mediados de la siguiente. En ese entonces, persuadido por la posible alianza entre el socialismo marxista y la izquierda peronista, se incorpora a una Unidad Básica perteneciente a Montoneros. Sin embargo, la tentativa de “peronización” se ve prontamente frustrada por la derrota del campo popular argentino en manos del golpe de Estado “cívico-militar” de 1976.

La llegada de Terán a México significa el comienzo de un verdadero vuelco en su trazado intelectual. En primer lugar, porque se inserta definitivamente en la vida académica: consigue trabajo como traductor y corrector en la editorial Siglo XXI, cursa una maestría en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), ejerce la docencia en esa casa de estudios y en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), y se incorpora como investigador en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la UNAM (CELA-UNAM) y en el Centro de Investigaciones Filosóficas del Instituto de Ciencias de la Universidad Autónoma de Puebla (UAP). A diferencia de la exigua producción intelectual que había tenido durante los años setentas y setentas, en México sus niveles de productividad se incrementan de manera notable: publica una treintena de artículos, compila cuatro libros, para los cuales escribe sus respectivos estudios introductorios, y produce los materiales que compondrán su primer libro, *Discutir Mariátegui*, editado en 1985 por la UAP cuando Terán ya había retornado a la Argentina. En segundo lugar, porque en México *desquicia* sus viejas pasiones intelectuales y políticas. La “crisis del marxismo”, la crítica del “socialismo real”, la derrota de los movimientos populares argentinos, la feroz represión de Estado, los debates sobre el problema de la democracia –que las izquierdas mexicanas venían manteniendo desde los meses previos a la Masacre de Tlatelolco de octubre de

1 A modo de ejemplo, y pese a que su nombre no es citado, la introducción a la versión mexicana de su antología sobre José Ingenieros también parece marcada por esa lectura. Ya al comienzo Terán juega con esa famosa frase del Althusser de *Para leer El Capital*, que dice que “Como no hay lectura inocente, digamos de cuál lectura somos culpables” (Althusser, 1976: 19). Y lo hace así: “(...) no sólo toda antología es culpable, sino que tampoco existen lecturas inocentes. De ese modo –y como se ha dicho–, debemos confesar de qué lectura somos culpables y qué antología de Ingenieros hemos ‘cometido’” (Terán, 1979: 13).

1968–, su participación en el “Grupo de Discusión Socialista” de la Comisión Argentina de Solidaridad (CAS) y su colaboración como miembro del consejo de redacción de la revista *Controversia. Para el examen de la realidad argentina*² constituyen el marco teórico-político en el que Terán lleva adelante esa desgarrada operación que ambiciona “pensarlo todo de nuevo”. En esos años, Terán *desquicia* la noción de totalidad en el marxismo para comenzar a asumirlo como parte de una “caja de herramientas”. Pero también, se sientan las bases de sus preocupaciones posteriores: una mirada rápida sobre sus escritos exiliares, protagonizados por los nombres de José Ingenieros, Aníbal Ponce, José Carlos Mariátegui y Michel Foucault, dejan ver el comienzo de un cada vez más creciente interés por problemáticas como el positivismo, la nación, el socialismo y el marxismo en crisis, que se convertirán en discursos de larga duración en su derrotero intelectual. En tercer lugar, porque su destierro en las tierras de Villa y Zapata le ofrece diversos elementos para “desprovincializar” su pensamiento. El encuentro con una cultura tan “latinoamericanizada” como la mexicana no sólo permite que un argentino formado en filosofía acceda a ciertos saberes latinoamericanos, sino que también pueda advertirlos como algo más sustantivo que un “modesto *bricolage*” de conocimientos importados (Terán, 1985).

Menos que un simple decorado exiliar, las formas de configuración política, social, histórica e intelectual de la escenografía mexicana se instalaron en sus textos y en su cuerpo. Por supuesto que no era imprescindible ni necesario tener que vivir el destierro para consumir aquellas desgarradas operaciones, tal como él mismo señaló en su *Discutir Mariátegui*, pero para alguien que se había formado de espaldas a los saberes latinoamericanos, sí lo fue. Pero además, para Terán la diáspora resultó una “experiencia ambigua” que se movía entre la “figura romántica” y la imposibilidad de la “fiesta”. Si se transformaba en “(...) un mirador privilegiado para el que quisiera ver” (Terán, 1985: 64), lo era menos por “(...) consecuencia de un gesto libertario” que por la “(...) trágica realización de un castigo” (Terán, 1986a: 10). La ambigüedad también suponía la inviabilidad de pensar al exilio abstractamente, esto es, de manera generalizante y unívoca. Porque su modo de ser es constitutivamente esquivo. Elusivo de cualquier tentativa taxonómica, aquel que osara construirla pronto “(...) descubrirá que éste no posee una forma cristalizada y única, sino que se organiza según figuras arborescentes sujetas a determinaciones novedosas” (Terán, 1979b: 28).

3.

El primer modo en que Terán abordó la hipótesis del exilio como “figura

² Como señaló Acha (2017), en los años inmediatamente previos a su exilio Terán confiaba en una posible confluencia entre el socialismo marxista y la izquierda peronista. La revista *Controversia* prosiguió, a su modo, con esa esperanza.

romántica”³, como “mirador privilegiado”, o lo que aquí podríamos llamar como “ventaja epistemológica”, fue a través del rodeo de su ya célebre confrontación entre los marxismos de Mariátegui y Ponce. Sus respectivos exilios le permitieron reflexionar sobre las razones por las cuales en ciertos momentos los marxismos latinoamericanos lograban “decir la nación”. Mariátegui había descubierto al “país sudamericano”, hasta entonces “extraño y ausente”, durante los años de su “exilio-beca” en Europa. Comenzaba así una breve pero intensa operación de *desquicio* de las premisas “preteóricas” que la realidad peruana le ofrecía: el problema del indio y el discurso liberal y conservador hegemónico. Europa y el socialismo lo habían llevado al “entendimiento y valoración justa del indio”, y de ahí, al problema de la nación. Con esas coordenadas, que tenían al mito soreliano de la revolución socialista como faro, el Mariátegui de Terán intentaba develar el carácter problemático de la nación latinoamericana.

En el caso de su lectura de Ponce, los fundamentos para el descubrimiento de la nación también encontraron en el exilio a su respuesta privilegiada. Pese a que no le habían faltado “(...) estímulos ni un contexto problemático adecuado para el análisis sobre el problema de la nación en el decenio y en el país en que Ponce llevaba a cabo la constitución de su discurso marxista” (Terán, 1983: 10), serán las características específicas de la realidad mexicana de la década del treinta, donde a Ponce le tocó afrontar el destierro, las que le permitieron descubrir “(...) los rostros hasta ese momento ciegos de la nacionalidad y aún del indigenismo —desde una América tan diversa de aquel Buenos Aires que identificara con la civilización y la revolución” (Terán, 1979b: 29). Es que según Terán, antes del exilio Ponce había quedado demasiado atrapado en las redes discursivas de la tradición intelectual liberal-positivista de la llamada generación del ‘80 argentino, que consideraba que los interrogantes de la nación ya habían sido resueltos, tanto como en las del comunismo internacional, en ese entonces dispuesto a reprimir cualquier tematización del problema de la nación desde una perspectiva marxista. Obra de la “ironía brutal del exilio”, Ponce ingresaba en el esquivo terreno del problema nacional fuera de su tierra de origen y en el inesperado crepúsculo de su vida.

Difícil no leer en espejo las maneras en que Terán pensó los destierros de Ponce y Mariátegui con el suyo propio. Es que el Terán que comienza a emerger en el suelo trágico del exilio es el historiador que busca la distancia de sí pero que no puede dejar de ser, en ese mismo movimiento, profundamente autobiográfico⁴ —¿acaso la vida en esa delgada línea no es otra variación del *desquicio*? De modo que ahora, cuando analicemos las razones por las cuales ciertos problemas teóricos

³ Para un desarrollo sobre las variaciones de la “figura romántica del exilio” en Terán, ver Farías (2008).

⁴ Este dilema del quehacer intelectual teraniano fue trabajado en Farías (2008), Starcenbaum (2012) y Acha (2017).

y políticos se hicieron visibles en su propia práctica intelectual durante los años del destierro, no será necesario hacer demasiadas torsiones para descubrir que al indagar los exilios de Mariátegui y de Ponce, Terán estaba hablando de su propio exilio. O mejor: de las implicaciones que tuvo su temporada exiliar en las rupturas de su camino intelectual –¿acaso no hacemos todos lo mismo cuando escribimos sobre la obra de un autor? Rupturas que, por otro lado, serán, sino permanentes, al menos sí, de larga duración. Si aceptamos la hipótesis de que allí se instituye un pensamiento del *desquicio*, entonces sí, como dice Farías de un modo aproximado (2008), Terán ya nunca dejará de pensar y escribir como un exiliado.

4.

Una vez terminada su temporada exiliar –insistimos: una vez terminada como experiencia vivida, pero no como esquema de pensamiento– Terán continuó elaborando variaciones de la figura romántica del exilio. Pero ahora ya no será a través del *rodeo*, sino de una evocación decididamente autobiográfica, la cual que encontrará en el formato entrevista, antes que en el del texto escrito y meditado, el modo para su tratamiento.

En esa rememoración, Terán nos deja ver que los motivos que operaron en el *desquicio* de sus “pasiones ideológicas” previas tuvieron más que ver con la latinoamericanización intelectual que brotaba por todos los rincones del México de finales de los años setenta que con esa visibilización del indigenismo que habría intervenido en los casos de Mariátegui y Ponce –y todo ello pese que en el México de esos años a Terán tampoco le faltó el dato de la profunda significación del sujeto indígena y campesino en la historia de un país que había hecho la primera revolución campesina de América Latina. Sin ir demasiado lejos, José Aricó (2014) dijo alguna vez que recién comprendió lo que significaba el campesinado indígena en los años de ese exilio que compartió con Terán.

Herederio del circuito cultural constituido en el Chile de la Unidad Popular, México se había transformado en el principal país receptor de exiliados de la región. Allí se acicaló una extravagante circulación de intelectuales, de discursos, de experiencias políticas y de disímiles matrices culturales que habilitó a los desterrados, como señaló Aricó, a “(...) medir efectiva y no ritualmente nuestras ideas con las de los otros” (Aricó, 2014: 242). El desarrollo institucional también hizo lo suyo: la UNAM y la UAP, la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), El Colegio de México (COLMEX) y la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) se ofrecieron como un ámbito propicio para que los desterrados pudieran estudiar, ejercer la docencia, dirigir unidades académicas o practicar labores investigativas. Pero además, el fértil mercado editorial de izquierdas, en el que destacaban ERA, Joaquín Mortiz, Siglo XXI, Nuestro Tiempo, Grijalbo o la gigantesca Fondo

de Cultura Económica, le abría las puertas a importantes proyectos como los Cuadernos de Pasado y Presente y la Biblioteca del Pensamiento Socialista, ambos dirigidos por Aricó, o a la fundamental y menos conocida Colección Filosófica del Instituto de Ciencias de la UAP, dirigida por Oscar del Barco, y en la que Terán publicó la primera edición de su *Discutir Mariátegui*.

Fue la descripción de esa escenografía mexicana la que primó en el recuerdo exiliar de Terán tanto como en el de muchos de sus compañeros de *generación*. Descripción que, además, buscaba mostrarse profundamente agradecida con esas condiciones materiales ofrecidas para la práctica intelectual. Y acaso esa gratificación fue la que produjo en ellos un borramiento de la “guerra sucia” que en esos años había iniciado el gobierno de Luís Echeverría y continuado el de José López Portillo contra las organizaciones campesinas y armadas mexicanas. Significativo lapsus que no podría justificarse siquiera con la mención del artículo 33 de la Constitución Política de los Estados Unidos de México, el cuál prohibía (y lo sigue haciendo) la participación de los extranjeros y exiliados en los asuntos políticos del país. Y si no se justifica es porque, como ya dijimos, la significación del exilio no fue tematizada durante su temporada exiliar sino posteriormente, esto es, cuando esa generación había vuelto a la Argentina y esa prohibición ya no pesaba sobre sus cuerpos y cabezas.

Retornemos: esa gratificada evocación fue casi siempre autobiográfica. Así, en un texto titulado justamente “Mi camino hacia Marx”, Atilio Boron señalaba que “En esos momentos ese país era el más formidable refugio del pensamiento crítico que jamás haya existido en América Latina y dudo que en cualquier parte del mundo” (Boron, 2010: 83). El propio Terán, en una entrevista publicada en un libro suyo cuyo subtítulo fue “Un camino intelectual”, contaba que “En México encontré un conjunto de situaciones realmente afortunadas para mi tarea intelectual: una condición laboral privilegiada en las instituciones (especialmente medida con parámetros argentinos), una visibilidad aquí inexistente [en Argentina] hacia lo ‘latinoamericano’” (Terán, 2006: 64). Esas condiciones materiales desconocidas que proveía México, cuyos fondos económicos derivaban del boom petrolero, tenían el plus, decía Terán, de haber sido administrados por intelectuales de izquierda de diversas universidades, quienes los utilizaron para invitar a que “(...) que pasen por allí en un breve tiempo todos los marxistas del mundo” (Terán, 2006: 22). En otra entrevista de aparición póstuma, y cuyo subtítulo fue “Un itinerario político-intelectual”, Juan Carlos Portantiero también relataba sorprendido los modos en que llegaba a México “(...) a cada momento toda la intelectualidad italiana, marxista crítica. E iban, también, Habermas, Touraine. Y nosotros estábamos en todo eso. Me acuerdo que venía Julio Labastida, que era coordinador de Humanidades de la UNAM y nos decía: ‘Armemos una lista. ¿A quién quieren que invitemos?’, y nosotros elegíamos” (Portantiero en Mocca, 2012: 90).

Pero para lo que quisiéramos argumentar interesan menos las evocaciones de esas formidables condiciones materiales que observar cómo esas condiciones irrumpieron e interfirieron en sus ideas y en sus cuerpos, produciendo giros, desplazamientos y estallidos. Así, al comienzo de su libro sobre Mariátegui, Terán advertía:

El texto que va a leerse ha sido escrito en circunstancias personales que desbordan seguramente el plano individual. Forma parte, más concretamente, de esa extraña experiencia del exilio que durante un tiempo insospechadamente prolongado arrojó fuera de su tierra a miles de argentinos, como consecuencia del autoritarismo más despiadado que haya conocido mi país. Pero sin dicha experiencia (beneficios secundarios de las expatriaciones) este libro no habría sido escrito (Terán, 1985: 9).

En esa misma clave, Terán llegó a escribir que era “(...) lícito suponer que fue aquella cultura tan latinoamericanizada la que me ofreció la posibilidad de adoptar una mirada más atenta sobre fenómenos hasta entonces obturados por mi argentinocentrismo” (Terán, 1986a: 10). De igual modo, pero esta vez extendiendo el razonamiento a ese grupo de exiliados con el que compartió la CAS, el “Grupo de Discusión Socialista” y la experiencia de la revista *Controversia*, al comienzo de su clásico libro sobre Mariátegui anotaba que debía reconfortarse “(...) con la posibilidad que una cultura tan ‘latinoamericanizada’ como la mexicana nos ha brindado para desprovincializar nuestro horizonte de intereses” (Terán, 1985: 9). No resulta ocioso volver a revisar el modo en que Jorge Bernetti y Mempo Giardinelli describieron el “argentinocentrismo” que dominó las trayectorias intelectuales argentinas pre-exiliares:

La llegada a México constituía, para la gran mayoría de los argentinos, una aventura más angustiosa que excitante (...) la gran mayoría no podía siquiera mencionar una calle de México o señalar un punto de la ciudad que le fuera familiar. Quizá, en algunos casos, se conocía el gran mural de Juan O’Gorman que cubre los muros exteriores de la Biblioteca Central de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) y que ha recorrido el mundo entero en imágenes de postal, o se podía tener cierta familiaridad con Cantinflas, Agustín Lara, María Félix o con los enormes y emblemáticos sombreros charros. En esa tosca arquitectura del país, se tenía una visión seguramente idealizada de la Revolución Mexicana de 1910 y un conocimiento más cercano de la matanza de Tlatelolco, en ocasión del movimiento estudiantil de 1968. Pero no mucho más que eso (Bernetti y Giardinelli, 2003: 26-27).

En Terán, la mirada latinoamericana aparecía como antídoto de su “argentinocentrismo” —que, si se lo indaga bien, en su caso no pasaba de ser

un “porteñocentrismo”, incluso, un “porteñocentrismo” reducido a los ámbitos que contornearon a la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA (Acha, 2017). Despejado ese obstáculo epistemológico, los problemas de la cultura argentina era susceptibles de ser contrastados y medidos con una perspectiva latinoamericana (Terán, 2006: 20). No por azar su libro de escritos exiliares se tituló *En busca de una ideología argentina* —y cuyos temas, bien mirados, llevan la marca de la centralidad del problema de la nación. Casi como si esa búsqueda no hubiese podido ser emprendida sólo desde Argentina. Anotado esto, ahora sí podemos arriesgar una conjetura: para Terán, desde Argentina sólo se podía ver Argentina, pero desde el México latinoamericanizado se podía ver Argentina y América Latina. La operación *desquicio* estaba en marcha.

En un registro similar, Aricó también evocó todo lo que le debía a México en los giros y desplazamientos de sus inquietudes intelectuales. Pero en lugar del *desquicio*, Aricó eligió la figura del “cambio en el punto de observación” para pensar en ese “hilo invisible que nos une al suelo” cuando intentamos pensar —la cual no deja de ser siempre una pregunta sobre qué significa pensar. Sin convocar la idea abstracta que defiende al exilio como experiencia *necesaria* de una forma de conocimiento, Aricó reconoció en ella la inauguración de

(...) una manera de ver los hechos *que acaso no hubiera podido alcanzar en mi país* (...) ¿Qué es lo que se produjo en México? En esencia, un cambio del punto de observación, desde el sitio desde el cual pensaba. Y esto tiene relevancia porque nunca cuando se piensa se incorporan en ese pensar las coordenadas del lugar en el que, y desde el cual, se piensa. Pero lo que no es habitualmente un hecho de conciencia, se convierte, podríamos decir, en un hecho de existencia cuando el desplazamiento se produce (Aricó, 2014: 242, énfasis nuestro).

5.

En Terán la “figura romántica” del exilio como “mirador privilegiado” encuentra su contracara en la aceptación del exilio como derrota y como huida. El destierro podía ser la apertura de un “crédito inesperado” a la manera de Rozitchner, pero no como una situación meramente individual cuyo objetivo era “ser mejores personas”, como creía Carlos Ulanovsky (1980), o sacar provecho “para ganar prestigio”, como argumentaba Rodolfo Terragno (1980). Porque en el *desquicio* de las ideas estaba implicado el *desquicio* de los cuerpos. Y no sólo de los cuerpos exiliados, también de aquellos que no habían podido salir, de los detenidos-desaparecidos, de los torturados en los campos de exterminio, de los asesinados por el terrorismo de Estado. El exilio era angustia y era crisis; era desgarramiento del cuerpo y era orfandad de alternativas políticas. El exilio era *desquicio*. Una

experiencia *radicalmente desquiciante*. Y radicalmente colectiva.

Terán tramitó esos tópicos al interior del Grupo de Discusión Socialista que funcionaba una vez al mes en la CAS, pero también en la revista *Controversia*. Allí, decía Terán con una mirada retrospectiva, se había constituido “(...) un agrupamiento de argentinos que padece el estupor y el *desquiciamiento* de lo que se llamaba ‘la derrota’, y afortunadamente podemos empezar a pensar qué es lo que había sucedido” (Terán, 2006: 20, énfasis nuestro). El ya célebre editorial inaugural de la revista mostraba las inflexiones de ese grupo de argentinos exiliados, y muy particularmente, las de Terán:

(...) es posible pensar que la recomposición de esas fuerzas por ahora derrotadas será tarea imposible si pretendemos seguir transitando el camino de siempre, si no alcanzamos a comprender que es necesario discutir incluso aquellos supuestos que creímos adquiridos de una vez para siempre para una teoría y práctica radicalmente transformadora de nuestra sociedad (Controversia, 1979: 2).

Y si para algunos de los protagonistas de *Controversia*, como Rubén Sergio Caletti o Nicolás Casullo, esos “supuestos adquiridos” llevaban el nombre del peronismo, en Terán asumían el nombre del marxismo y del socialismo. Pero si todavía Terán no se decidía a reclamar el derecho al posmarxismo –tal como hará en 1984, propiciando un duro intercambio con José Szabón en las páginas de *Punto de Vista*– es porque aún estaba convencido de que el marxismo –o mejor: los marxismos– seguían desnudando “(...) esa forma básica pero no exclusiva de la opresión –la explotación– y permitido la crítica más radical producida contra la cultura capitalista” (Terán, 1980a: 20). Por eso afirmaba no estar adjudicando

(...) una sumatoria de responsabilidades teóricas, sino la posibilidad que se nos ocurre más productiva de seguir apoyados sobre aquel suelo teórico que, pese a todo, sigue conformando nuestro insustituible horizonte de reflexión. Esta tarea requiere entonces no apoyarse exclusivamente en el sistema sino –y quizás privilegiadamente– también en sus *puntos de fuga*, sin alucinar el momento de la totalización (Terán, 1980a: 20, énfasis original).

Lo que entonces Terán reclamó para sí mismo –y por extensión, para toda su generación– era la crítica de *ese* marxismo que había sido abrazado en *sus* años sesentas: *ese* que, absorbido por las ideas de totalidad y centralidad hegelianas y de una visión evolucionista del progreso, terminó siendo concebido como un sistema cerrado. Terán creía que en *ese* marxismo se escondía la posibilidad del totalitarismo. Pero sobre todo, sospechaba que *ese* marxismo ya no podía explicar ni al capitalismo ni a las barbaries que se habían hecho en nombre del propio

marxismo, como las concernientes al “socialismo real” (Terán, 1980a). Si en su crítica a Garaudy Terán podía afirmar que era el marxismo quien tenía que hacerse cargo de sus crisis interiores “(...) a través del desarrollo de sus propios proyectos teóricos” (Terán, 1965: 3), ahora *ese* marxismo parecía haber perdido todo carácter autocrítico. *Ese* marxismo estaba en crisis.

Una de las obsesiones intelectuales de Terán fue la de disolver el carácter unitario de las ideologías. Acaso por eso en esos años también se resistió a concebir al marxismo de un modo único: “(...) aquello que llamamos *el* marxismo nos pone ante un objeto que al tratar de ser nítidamente acotado se disuelve bajo la misma mirada que trata de definirlo” (Terán, 1980b: 22). Y si no se podía concebir unívocamente al marxismo es *porque no podía haber un único marxismo*. Parafraseando al Sartre existencialista que el Terán sesentista había asumido como propio, para el Terán del exilio lo esencial no era lo se había hecho de los marxismos, sino lo que los marxismos hacían con lo que se había hecho de ellos. Terán encontró en la lectura de Foucault –sobre todo el Foucault de *Vigilar y castigar* y *La microfísica del poder*– una de las vías posibles para tramitar la crisis del marxismo. Lo que equivalía a tramitar *su* propia crisis:

Las investigaciones foucaultianas se estructuraban entonces en torno del análisis de la conexión entre poder y verdad, lo que conducía a la necesidad de elaborar una historia política del saber. En mi caso, ambos términos del binomio se habían tornado problemáticos. Mi saber –esto es, el marxismo– estaba en crisis y la política mostraba el trágico fracaso del proyecto revolucionario de los años sesenta (Terán, 2006: 56)⁵.

Con Foucault se podían pensar las relaciones de explotación junto a las relaciones de poder, lo que significaba problematizar tanto las variantes economicistas del marxismo como las de la determinación en última instancia, *a la* Althusser. Es que según Terán, al concebir dicotómicamente las relaciones entre estructura y superestructura ambas posiciones no habían hecho más que restaurar los dualismos sin poder pensar esos vínculos como relaciones puramente inmanentes. En cambio, con Foucault no sólo se podían derribar los aspectos totalizadores del marxismo, sino también dejar de concebirla como la única teoría autorizada para pensar la explotación. Con Foucault empezaba una indagación del marxismo como una wittgensteiniana “caja de herramientas”:

⁵ La identificación de Terán con Foucault también tuvo mucho que ver con su tránsito de la filosofía a la historia y el impacto que le había generado ese pasaje de *La microfísica del poder* en el que el Foucault decía que “Es imposible hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados directa o indirectamente con el pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En caso límite se podría uno preguntar qué diferencia cabría entre ser historiador y ser marxista” (Foucault, 1975: 225-226).

(...) el marxismo como caja de herramientas implica asimismo una *actitud* hacia la propia teoría, que recomienda abandonar el gesto reverencial que se profesa ante los lenguajes religiosos, para operar con las ideas con la misma infinita seriedad con que juegan los niños (Terán, 1981: 17).

¿Qué se puede extraer de esa poderosa figuración que consiste en “operar con las ideas con la misma infinita seriedad con que juegan los niños”? Alguna vez Albert Einstein dijo haber descubierto la teoría de la relatividad porque se animó a *preguntar* como preguntan los niños. Marc Bloch escribió su *Apología para la historia o el oficio del historiador* como respuesta a la pregunta de un niño: “Papá, explícame para qué sirve la historia” (Bloch, 2015: 41). Los zapatistas nos enseñaron que sólo preguntando se puede caminar. Y los niños de Terán, con esa seria e infinita ingenuidad que caracteriza a esa etapa de la vida, parecían preguntarles a los desterrados: ¿qué ha sido del marxismo? ¿Qué ha hecho con ustedes? ¿Qué han hecho ustedes con él?⁶ Despojados de cualquier gesto reverencial, la pregunta del niño se mete en la crisis para transitarla sin concesiones, para inaugurar nuevos pasos. Y para ayudar a reconocer que “(...) el enemigo *también* éramos nosotros, es decir, nuestros propios sueños y la ignorancia de las fuerzas reales que motorizan los cambios sociales” (Terán, 1981: 18, énfasis original)⁷. ¿Pero quién habitaba en ese *nosotros*? Los derrotados por el terrorismo de Estado. Pero sobre todo, los desaparecidos. Era en ellos donde se cifraba la tragedia del autodenominado “Proceso de Reorganización Nacional”. Era a partir de ellos que el pensamiento había quedado inmóvil, carente de representaciones. Ellos también eran ese *nosotros* –para seguir con la poética zapatista: “detrás de nosotros, estamos ustedes”. Era en ellos donde se alojaba el enigma de la época. Su sombra, terrible e irrepresentable, desquiciada y desquiciante, era la actualización contemporánea del *Facundo* sarmientino. Acaso por eso Terán quedó cautivo de aquel pasaje de *Respiración artificial* en el que Piglia le hace preguntar a uno de esos personajes “perdidos en la diáspora”: “¿Quién de nosotros escribirá el *Facundo*?” (Piglia, 2005: 78)⁸.

6 La preocupación teraniana por los momentos juveniles de los autores a los que le dedicó especial atención podría leerse como una variación del desparpajo del niño. Así el caso de sus lecturas de los escritos juveniles de Mariátegui y de los de Ingenieros, por ejemplo, a los que no quiso reducir “(...) al desdén de las producciones inmaduras ni al de meros antecedentes de la obra posterior” (Terán, 1979: 14).

7 En esos mismos años, Rozitchner se preguntaba: “(...) ¿hasta qué punto el campo de la política es aquel donde la ilusión de las propias fuerzas, y la disminución de las del enemigo, ocultan, en su omnipotencia impotente, la existencia de las fuerzas reales que la ilusión, creyendo expandirlas, en realidad inhibió?” (Rozitchner, 1980: 5). Justamente, Rozitchner creía que en los tiempos previos a la derrota las fuerzas de izquierdas habían tenido una apreciación fantaseada de lo real, edificada sobre el ocultamiento del terror al que se enfrentaban. O para decirlo en jerga psicoanalítica: sobre su *denegación*. Así, cuanto más se construía una “sobre-estimación narcisista” de las fuerzas propias, más se imaginaba un enemigo impotente. Para Rozitchner, ese delirio apoteósico era la base subjetiva de la derrota: “La derrota siempre, en algún nivel, será el triunfo anterior de la ilusión y el delirio, de la fantasía que se distanció de lo real y no pudo preverlo en su verdad” (Rozitchner, 1980: 6).

8 Terán le esbozó esa preocupación a Piglia durante una conversación en el Club de Cultura Socialista, en 1999. Ver Piglia, Ricardo (2015). *Por un relato futuro. Conversaciones con Juan José Saer*. Barcelona, Anagrama.

Pero ese *nosotros* también estaba habitado por fascismos propios, a los que era preciso interrogar y reconocer:

(...) lo que en el fondo está en cuestión no es si estos hombres de la crisis que somos *nosotros* pueden formular un llamado a la esperanza que nadie les reclama, sino, al menos pueden articular una mínima comprensión de la realidad sin reiterar los viejos esquemas que produjimos –y nos produjeron– en la década sublime y mentirosa de los sesentas (Terán, 1981: 17, énfasis nuestro).

Con la historia de las ideas, Terán comenzaba a intentar suturar las heridas de esa “década sublime y mentirosa” de los sesentas, que con su exceso de utopías terminaría decantando en la trágica década de los setentas –“(...) hemos experimentado demasiado en carne propia hasta qué punto los barbarismos del discurso son seguidos por la barbarie sobre los cuerpos” (Terán, 1985: 10). Con la revisión de las ideas del pasado, la década que se abría, la de los ochentas, albergaba esperanzas. Pero si la crisis del marxismo todavía no había empujado a Terán abandonar al marxismo sino a invitarlo a su reformulación, el autoritarismo argentino de la dictadura tanto como la crisis del llamado “socialismo real” tampoco lograron despojarlo de sus ideales socialistas. Por el contrario, en tiempos en los que el “deseo de revolución” le daba paso al deseo de la democracia, esos acontecimientos parecían devolverlo a una reflexión sobre qué socialismo era posible sin una ruptura violenta del orden. Por supuesto que esas consideraciones eran viables porque el gigante soviético estaba todavía vivo y porque su caída era un hecho lejano y, en cierto sentido, inimaginable. Como señaló Rozitchner (2015), el socialismo real, pese a las críticas que se le formulaban, seguía operando como imaginario y como materialidad, como sostén y como condición de producción. Distinta será la escenografía noventista, cuando en una nueva interrogación a Mariátegui Terán ya pueda admitir y afirmar que “(...) luego de los extraordinarios sucesos que arrasaron con la experiencia de los países del llamado socialismo real y de la expansión de un clima de ideas genéricamente llamado posmoderno, el suelo mismo de esas cuestiones ha sido severamente erosionado” (Terán, 1995: 25).⁹

La profunda quiebra cultural que se iniciaba con la crisis del marxismo parece haber tenido todo que ver con el arribo de Terán al problema de la nación. Y fue Mariátegui, esa figura excepcional de los marxismos latinoamericanos, la que se le apareció como portadora de una zona posible de vinculación entre el marxismo y el problema de la nación. Mariátegui parecía enseñar que la nación podía ser indagada no sólo bajo el signo unívoco de una “Estructura autoritaria por definición –dada la intensa represión de las particularidades y la centralización unificante que ella

⁹ Para una revisión de las distintas lecturas de Mariátegui a lo largo de la trayectoria de Terán, ver Bergel (2017).

supone” (Terán, 1980c: 8), sino también como parte de una tradición dispuesta a asumirla desde una perspectiva socialista y plural que privilegie el punto de vista de la economía, a la vez que recupere los núcleos de buen sentido de la tradición nacional. Pero esa tradición, decía Terán, había sido más bien exigua en la historia de los marxismos en general –con la excepción del austromarxismo de Otto Bauer– y de los marxismos latinoamericanos en particular: “(...) no existió dentro del campo de la izquierda del subcontinente una reflexión acerca de la nación que pudiera ni de lejos acercarse a la asiduidad con que la abordó la intelectualidad orgánica de las clases dominantes. De este modo se autorrealizaba la profecía: la nación era un tema burgués” (Terán, 1980a: 21).

En un mismo movimiento, la obra de Mariátegui le disputaba a la burguesía el tema de la nación para restituirlo al interior de una tradición marxista que había tenido una profunda dificultad para definirlo teóricamente. Terán rastreó esa dificultad en el modo en el que la II Internacional y la Internacional Comunista habían conceptualizado el problema: “cuestión nacional”, en el sentido de una “(...) reflexión sobre la autonomía de las naciones o el derecho de los países coloniales a la independencia nacional” (Terán, 1985: 84), pero no “problema de la nación”, esto es, “(...) la incorporación democrática de las masas populares marginadas a un proceso constitutivo de la nacionalidad que debe necesariamente fusionarse con un proyecto socialista” (Terán, 1985: 97). En ese atolladero terminológico se expresaba un problema de traducción: hasta Mariátegui, e incluso después de él, los marxismos latinoamericanos no habían evaluado “(...) la posibilidad de nacionalizar su discurso y de operar no un ‘calco’ o ‘copia’ del marxismo como una teoría exterior, sino una traducción productiva para el propio análisis social y político de la realidad” (Terán, 1985: 86-87).

Por eso, escribía Terán que

(...) una de las notas distintivas del pensamiento de Mariátegui no fincaría en la búsqueda formal de una respuesta a la pregunta lukácsiana (“¿Qué es el marxismo ortodoxo?”), sino en la capacidad que una propuesta socialista revolucionaria tuvo en la América Latina de los años 20 para fusionarse con aquellos objetos histórico-sociales particulares que correctamente designados apuntarían a la tematización del “problema de la nación” (...) La pregunta no sería entonces: ¿qué discursos responden mejor (se alejan o se acercan a) un arquetipo marxista? (porque algo así sería una *contradictio in objecto*), sino más bien ¿qué propuesta política y teórica adscripta al “marxismo” ha sido capaz de plantear una intelección más apropiada de la realidad nacional? (Terán, 1980b: 23).

Fue así que, en ese gesto irreverente contra su anterior marxismo, la nación apareció como el gran problema teórico para interrogar, una vez más, pero con

otros miradores, al marxismo y al socialismo. Porque lo que Mariátegui venía a hacer a través del problema de la nación era poner en cuestión al marxismo latinoamericano en su pretensión de totalidad. Así, antes que una esencia previa o un origen, la nación podía ser pensada como un destino –expresión que Terán tomaba de Bauer–, como la búsqueda de una identidad nunca del todo acabada. Así, las tareas de construcción de la nación podían empezar a confundirse con la realización del socialismo. Lo cual también habilitaba la pregunta por qué *otro* socialismo era posible construir:

(...) el socialismo sólo podría concebirse como una perspectiva válida en la medida de su capacidad para fusionarse con los sujetos histórico-sociales aptos para ser portadores de un proyecto nacional. Esta es la zona, además, donde se confundiría la pluridimensionalidad de los sujetos revolucionarios con el rescate de los temas antiautoritarios, que a veces se designan con un término que de tan cristalino ha solido tornarse enigmático: la democracia (Terán, 1980: 21).

La nación y el socialismo lo conectaban con uno de los dispositivos discursivos más discutidos y debatidos de los años ochenta: la democracia. En su temporada exiliar, al menos en los años que contornearon a ese 1980 en el que colaboraría con un artículo para el suplemento “La democracia como problema”, preparado por *Controversia*, la esperanza democrática teraniana se afincaba en la construcción de una fuerza social plural que pudiera asumir para sí la lucha por la conquista de la participación popular y por “(...) la máxima expansión de los poderes de decisión autónomos” (Terán, 1980c: 8). En suma, una lucha que, bajo el asedio del legado mariateguiano, sea democrática, socialista y capaz de cimentar un proyecto de nación antiautoritaria.

6.

Contra toda idea de continuidad, el exilio como ruptura. En la presentación de *En busca de la ideología argentina*, Terán escribió:

(...) quienes busquen en la escritura que sigue un itinerario donde se entone la alabanza de la continuidad harían bien en prescindir –con piedad o ironía, según lo prefieran– de estas lecturas. Para decirlo de una vez: más acá de su juzgamiento dentro del plano de la historia de las ideas, estos textos están habitados en sus entrelíneas por la defensa sin frivolidad del irrenunciable derecho de los hombres a modificar su sistema de ideas y valores, sobre todo cuando estos últimos han resistido mal el impacto obscuro de lo que elusivamente llamamos “lo real” (Terán, 1986: 9).

A través de lo que llamamos un *pensamiento del desquicio*, intentamos demostrar de qué modos Terán practicó en el exilio ese irrenunciable derecho a modificar su sistema de ideas y valores. Como *su* Ingenieros, quien rumbo a Europa “(...) no sólo abandonaba su país. También iniciaba el difícil alejamiento de un mundo conceptual” (Terán, 1979a: 69), Terán también, en ese locus preciso llamado México, y en esos años de transición política e ideológica en los que todo pareció estar en crisis, quiso alejarse de su propio mundo conceptual, *desquiciando* su saber (el marxismo), sus pasiones (la revolución), sus formas de mirar el mundo (el “argentinocentrismo”) y su disciplina (la filosofía). Aquello que se le había presentado como “verdad”, empezaba a dejar de serlo.

El exilio significó un antes y un después en su camino intelectual. Un antes y un después marcado por el lento y conflictivo pasaje del “argentinocentrismo” a la “búsqueda de una ideología argentina” –y cuya mediación fue el latinoamericanismo–, de la filosofía a la historia de las ideas, de aquel sartreanismo que tenía “(...) la convicción de que el sujeto humano es el amo de sus significaciones y de sus prácticas” (Terán, 2006: 89) a una concepción en la que los hombres y las mujeres son *tomados* por las ideas. En los pliegues de esos deslizamientos, el centro de sus preocupaciones tuvo un nombre inequívoco: el problema de la nación.

No sin cierto desencanto, en esa misma presentación, escrita apenas dos años después de retornar a la Argentina, Terán se animó a confesar que sus *esperanzas* ya no se entregaban al deseo de cambiar el mundo sino al de “(...) cambiar a los que querían cambiar el mundo” (Terán, 1986: 12). Difícil no leer ese adagio sin el trasfondo de la *catastrófica* derrota del campo popular argentino en los años setenta o del conocimiento de las *tragedias* propiciadas por el socialismo real. Quizá más difícil todavía sea no leerlo como parte de ese pensamiento *desquiciado* que se comenzó a fraguar en los días y en las noches de su exilio mexicano.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AA. VV. (2008). “Homenaje a Oscar Terán. Reunión especial del Seminario de Historia de las Ideas, los Intelectuales y la Cultura, Instituto Ravignani”. *Prismas*, Vol. 12, núm. 2, diciembre, 191-212.

Althusser, Louis ([1967] 1976). “Prefacio: de *El Capital* a la filosofía de Marx”, en Louis Althusser y Étienne Balibar, *Para leer El capital*, México, Siglo XXI, pp. 18-77.

Acha, Omar (2015). “Oscar Terán y la cuestión de la filosofía en América Latina”. *Intersticios de la política y la cultura*, Vol. 4, núm. 8, 5-23.

Acha, Omar (2017). *Cambiar de ideas. Cuatro tentativas sobre Oscar Terán*. Buenos Aires, Prometeo.

Aricó, José ([1986] 2014). “Debemos reinventar América Latina, pero... ¿desde qué conceptos ‘pensar’ América”, en Horacio Crespo (comp.) *José Aricó. Entrevistas 1974-1991*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 215-269.

Bergel, Martín (2017). “Las lecturas de Mariátegui de Oscar Terán”, en Oscar Terán, *Discutir Mariátegui*. Buenos Aires, Hilo Rojo, pp. 7-26.

Bernetti, Jorge Luís y Giardinelli, Mempo ([2003] 2014). *México: el exilio que hemos vivido. Memoria del exilio argentino en México durante la dictadura 1976-1983*. Buenos Aires, Octubre.

Bloch, Marc ([1993] 2015). *Apología para la historia o el oficio del historiador*. México, FCE.

Boron, Atilio (2010). “Mi camino hacia Marx: breve ensayo de autobiografía político- intelectual”. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, vol. 15, núm. 49, abril-junio, 69-96.

Controversia. Para el examen de la realidad argentina (1979). “Editorial”, Año I, Núm. 1, octubre, 2.

Farías, Matías (2008). “Oscar Terán: un pensamiento en huida”, en *El Río Sin Orillas*, núm. 2, noviembre, pp. 345-358.

López, María Pía (2016). *Yo ya no. Horacio González: el don de la amistad*. Buenos Aires, Cuarenta Ríos.

Mocca, Edgardo (2012). *Juan Carlos Portantiero: un itinerario político-intelectual*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional.

Piglia, Ricardo ([1980] 2005). *Respiración artificial*. Buenos Aires, Anagrama.

Piglia, Ricardo (2017). *Los diarios de Emilio Renzi. Un día en la vida*. Buenos Aires, Anagrama.

Rinesi, Eduardo (2016). *Actores y soldados. Cinco ensayos hamletianos*. Los Polvorines, UNGS.

Rozitchner, León (1980). “Psicoanálisis y política: la lección del exilio”, en *Controversia*, año II, núm. 4, febrero, pp. 5-8.

Rozitchner, León ([1990] 2015). “La crisis de los intelectuales y el marxismo”, en *Escritos políticos*. Buenos Aires, Biblioteca Nacional, pp. 127-160.

Starcenbaum, Marcelo (2012). “Historia, política y responsabilidad. Oscar Terán y la autocrítica entre los intelectuales de izquierda”, en *Temas de Nuestra América*, núm. 51-52, pp. 143-160.

Tatián, Diego (2016). “Prólogo. Modos del don”, en María Pía López, *Yo ya no. Horacio González: el don de la amistad*. Buenos Aires, Cuarenta Ríos.

Terán, Oscar (1965). “Garaudy: en el tiempo de los hombres dobles”, en *La Rosa Blindada*, Año 1, Núm. 7, pp. 3-16.

Terán, Oscar y Olmedo Carlos (1966). “J. J. Sebrelí y la cuestión bastarda”, en *La Rosa Blindada*, Año II, Núm. 9, pp. 55-59. (Firmado bajo los seudónimos de Abel Ramírez y Enrique Eusebio)

Terán, Oscar (1979a). “José Ingenieros o la voluntad de saber”. Oscar Terán (comp.). José Ingenieros. *Antiimperialismo y nación*. México, Siglo XXI.

Terán, Oscar (1979b). “El exilio mexicano de Aníbal Ponce”. *Controversia*, Año I, Núm.1, octubre, 28-29.

Terán, Oscar (1980a). “De socialismo, marxismos y naciones”. *Controversia*, Año II, núm. 7, julio, 20-21.

Terán, Oscar (1980b). “Mariátegui: decir la nación”. *Nuestra América*, Año I, Número 2, mayo-agosto, 21-46.

Terán, Oscar (1980c). “La nación autoritaria”. *Controversia*, Año II, núm. 9-10, diciembre, 9-10.

Terán, Oscar (1981). “Algún marxismo, ciertas morales, otras muertes”. *Controversia*, Año II, núm. 14, agosto, 17-18.

Terán, Oscar (1983). “Aníbal Ponce o el marxismo sin nación”. Oscar Terán (comp.) *Aníbal Ponce: ¿el marxismo sin nación?* México, Cuadernos de Pasado y Presente.

Terán, Oscar (1985). *Discutir Mariátegui*. Puebla, Editorial Universidad Autónoma de Puebla.

Terán, Oscar (1986). *En busca de la ideología argentina*. Buenos Aires, Catálogos.

Terán, Oscar (1995). “Mariátegui: el destino sudamericano de un moderno extremista”, en *Punto de Vista*, Núm. 51, abril, pp. 25-28.

Terán, Oscar (2006). *De utopías, catástrofes y esperanzas. Un camino intelectual*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Terán, Oscar ([1991] 2013). *Nuestros años sesentas. La formación de la nueva izquierda intelectual argentina*. Buenos Aires, Siglo XXI.

Terragno, Rodolfo (1980). “El privilegio del exilio”, en *Controversia*, año 2, núm. 4, febrero, p. 9.

Ulanovsky, Carlos (1980). “Muchas actividades, nuevas inquietudes, mejores personas”, en *Controversia*, año II, núm. 4, febrero, p. 9

Viñas, David ([1987] (2000). “El Perú de Mariátegui”. *Menemato y otros suburbios*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.

