



## ARTÍCULOS

UTOPIA Y PRAXIS LATINOAMERICANA. AÑO: 30, n.º 110, 2025, e15786786  
REVISTA INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA Y TEORÍA SOCIAL  
CESA-FCES-UNIVERSIDAD DEL ZULIA. MARACAIBO-VENEZUELA  
ISSN 1316-5216 / ISSN-e: 2477-9555  
Para citar utilice este ARK: <https://n2l.net/ark:/31467/utopraxis/15786786>  
Depositado en Zenodo: <https://doi.org/10.5281/zenodo.15786786>



### **Marx y América Latina de José Aricó como texto fundador<sup>1</sup>**

*Marx and Latin America by José Aricó as a Foundational Text*

**Juan Pablo PATRIGLIA**

<https://orcid.org/0000-0001-8778-9232>

[juanppatriglia@gmail.com](mailto:juanppatriglia@gmail.com)

Universidad Nacional de Córdoba, Argentina

#### **RESUMEN**

El objetivo de esta investigación es analizar las operaciones de lectura desarrolladas por José Aricó en su libro *Marx y América Latina*, así como las primeras recepciones críticas de esta obra y la respuesta de Aricó a dichas interpretaciones. Defino estas operaciones de lectura como la traducción gramsciana y la lectura sintomal althusseriana. La hipótesis que planteo es que, a través de estas estrategias de lectura aplicadas a la obra de Marx, Aricó funda un nuevo campo problemático en el que las razones de la incomprensión de Marx respecto de América Latina no encuentra respuestas preconcebidas, como la atribución de un eurocentrismo inherente a la teoría marxiana. En este sentido, su ensayo puede considerarse un texto fundador del marxismo latinoamericano.

**Palabras clave:** Aricó; Marx; marxismo.

#### **ABSTRACT**

The aim of this research is to analyze the reading strategies developed by José Aricó in his book *Marx and Latin America*, as well as the initial critical receptions of this work and Aricó's responses to these interpretations. These reading strategies are defined as Gramscian translation and Althusserian symptomatic reading. The hypothesis I propose is that, through these strategies applied to Marx's work, Aricó founds a new problematic field in which the reasons for Marx's misunderstanding of Latin America are not explained by preconceived answers, such as the attribution of an inherent Eurocentrism in Marxian theory. In this sense, his essay can be considered a foundational text of Latin America Marxism.

**Keywords:** Aricó; Marx; Marxism.

Recibido: 12-12-2024 • Aceptado: 28-02-2025

<sup>1</sup> Este artículo es el resultado de un proceso de investigación que fue plasmado en mi tesis doctoral *Aricó y García Linera: un estudio contrastado de la traducción del marxismo desde América Latina* (2023) y que continúa desarrollándose a través de una beca posdoctoral financiada por el CONICET, en el marco de mi proyecto *Traducir a Marx desde América Latina: indagaciones histórico-filosóficas en torno a un nuevo campo problemático* (2023-2026).

## INTRODUCCIÓN

A fines de los años sesenta, en una reseña de las primeras obras de Louis Althusser, José Aricó señalaba que, ante la crisis del marxismo, este se ve obligado “a tratar de identificar el núcleo irreducible que lo define como teoría y como ciencia”, lo que implica “producir el concepto de una *diferencia* que solo es auténtica a condición de ser *impura* (...) La pregunta por el marxismo nos retrotrae una vez más a la eterna cuestión de la relación Hegel-Marx” (Aricó: 1969, p. 118). En lo que parecía otra coincidencia con Althusser, Aricó también planteaba que “todo Marx está en *El capital*”, que lo específico y original de Marx debía buscarse en esta obra. Sin embargo, el marxista cordobés advertía la necesidad de volver sobre su proceso de elaboración y publicación tanto en vida como *post mortem* del autor, y de recuperar la historia de sus lecturas, así como el conjunto de los borradores aún vedados: todo ello constituye “la espina dorsal de una verdadera historia del ‘marxismo’” (p.119). Finalmente, aunque reconocía los avances de Althusser en el abordaje de la problemática epistemológica marxista, le planteaba una “objección radical” a la perspectiva teoricista del filósofo francés, la cual excluía al ser humano del proceso de producción del conocimiento. Decía Aricó que “si la realidad es siempre y en todo momento la expresión de una cierta conciencia ideológica, el proyecto althusseriano, que se esfuerza por expulsar a la ideología del campo de la ciencia, ¿no lo hace a costa de introducir subrepticamente una ideología implícita?” (p.122).

Casi dos décadas después de la publicación de esta reseña, la valoración de Aricó sobre la apuesta althusseriana cambia radicalmente. En *La cola del diablo* (2014[1988]), señala que “la revolución teórica” de Marx elaborada por Althusser era “una reformulación bajo nuevos conceptos de las tesis fundamentales del marxismo-leninismo. El vanguardismo típico del discurso de izquierda encontraba en la aparente rigurosidad conceptual de Althusser una posibilidad de refundar su condición de portador de una verdad científica...” (p.131). Aricó hacía aquí referencia a la significativa influencia de Régis Debray en las organizaciones guerrilleras latinoamericanas de las décadas de 1960 y 1970, quien intentó delimitar una estrategia revolucionaria continental –el foquismo guevarista– a partir de la idea althusseriana de *problemática*.<sup>2</sup> Para Aricó (2014[1988]) la única virtud de la difusión del pensamiento de Althusser en la región residía simplemente en haber facilitado, gracias a su crítica al historicismo gramsciano, la introducción de las ideas de Gramsci, suscitando estudios marxistas sobre las realidades nacionales.

De este modo, a mediados de la década de 1980, en un contexto en el que Gramsci podía ser traducido al lenguaje político de la apertura democrática y no así Althusser, Aricó rechazaba de manera tajante el marxismo althusseriano en nombre del marxismo historicista gramsciano. Con ello, contribuía a consolidar la percepción de una supuesta incompatibilidad entre ambas tradiciones y a oscurecer la relevancia que el filósofo francés había tenido en el marxismo del grupo *Pasado y Presente* y en la propia producción intelectual de Aricó durante las décadas de 1960 y 1970. Sin embargo, como se señaló previamente, la relación de Aricó con el proyecto epistemológico de Althusser en los años sesenta era significativamente más compleja, e incluso su valoración tendía a ser positiva. De hecho, como demuestra Starckenbaum (2014), pueden identificarse diversos puntos de conexión entre las tradiciones gramsciana y althusseriana tanto en la revista *Pasado y Presente*, gracias al espíritu de apertura modernizante hacia los saberes contemporáneos que el grupo promovía, como en varios de los *Cuadernos de Pasado y Presente*.

Pero esta supuesta incompatibilidad entre el gramscismo y el althusserianismo también obnubiló los puntos de conexión existentes entre ambas tradiciones en la obra teórica principal de Aricó, escrita durante su exilio en México, *Marx y América Latina* (2010 [1980]). Esto no implica que no se hayan identificado elementos de contacto entre el gramscismo y el althusserianismo en esta obra. En su estudio introductorio a la cuarta edición en castellano de *Marx y América Latina*, Horacio Crespo (2010) reconoce la influencia de Althusser en el esfuerzo de Aricó por subrayar la discontinuidad entre Marx y Hegel, una influencia que, aclara Crespo, está mediada por la dimensión gramsciana. Sin embargo, al interpretar la operación de lectura de

---

<sup>2</sup> En un texto de gran resonancia en América Latina, Debray (1967) planteaba que la revolución cubana representó una ruptura –análoga a la ruptura epistemológica que Althusser identificaba en la obra de Marx– con la “problemática política dominada por la burguesía” dentro de la cual operaban las izquierdas reformistas, al cambiar el sentido de las preguntas (pp. 107-108). La nueva pregunta es “cómo derribar el poder del Estado capitalista”, “cómo romper su esqueleto, el ejército” (p. 24).

Aricó –siguiendo su propia definición en el Epílogo a la segunda edición de la obra (1982)– exclusivamente como una forma de lectura contextual, se oscurece otro aspecto fundamental de su lectura: el hecho de que también realiza una lectura sintomática de Marx, en el sentido planteado por Althusser. Esta sugerente hipótesis ha sido planteada por Ricca (2020), quien sostiene que Aricó recurre a esta lectura para identificar la “diferencia impura” entre Marx y Hegel en relación con el papel del Estado en la constitución de la nación en América Latina. Sin embargo, Ricca no profundiza en el contenido de esta lectura sintomática, la cual se articula, en Aricó, con la traducción gramsciana. Sobre la traducción gramsciana ha trabajado Cortés (2015), quien utiliza esta categoría –en tanto ejercicio de descomposición y recomposición de tradiciones, teorías y conceptos que busca evitar toda universalización abstracta– como clave de lectura para interpretar las prácticas de escritura y edición de Aricó, entendidas como “modos de hacer marxismo” desde América Latina.

En este trabajo, me propongo articular las interpretaciones de Ricca y Cortés bajo la hipótesis de que Aricó despliega, en *Marx y América Latina*, dos operaciones de lectura interrelacionadas en torno a la obra de Marx: la traducción gramsciana y la lectura sintomática althusseriana. De este modo, Aricó establece un diálogo implícito entre dos tradiciones marxistas –la historicista gramsciana y la estructuralista althusseriana– que han tendido a ser concebidas como contradictorias y excluyentes. A través de estas operaciones de lectura, Aricó inaugura un nuevo campo problemático para el “marxismo latinoamericano”<sup>3</sup>, en el que la pregunta por las razones del soslayamiento o la incompreensión de Marx respecto a la realidad histórica de América Latina ya no encuentra respuestas prefijadas, como la habitual apelación al supuesto eurocentrismo inherente a la teoría de Marx.<sup>4</sup> En su lugar, la respuesta debe ser buscada en el resurgir de la sombra de Hegel en Marx, un resurgir que se debe a razones eminentemente políticas. Por esta razón, *Marx y América Latina* puede ser considerada como un “texto fundador”<sup>5</sup> del marxismo latinoamericano.

El presente artículo se estructura en cuatro secciones. En la primera, se examinan de manera sintética los aspectos más relevantes de la categoría de traducción gramsciana y de la lectura sintomática althusseriana, el tema de los textos de fundación y la forma en que Aricó plantea la problemática del soslayamiento de Marx respecto a la realidad latinoamericana. En la segunda sección, se analiza cómo Aricó despliega la traducción gramsciana –tanto en sus prácticas de edición como de escritura– con el objetivo de desestimar la idea de un eurocentrismo inherente al pensamiento de Marx. La tercera sección se centra en la operación de lectura sintomática que Aricó aplica a la obra de Marx, lo que le permite identificar las razones políticas que explican su incompreensión de América Latina. Finalmente, en la cuarta sección, se reconstruyen algunas de las principales críticas que esta obra suscitó entre la intelectualidad de izquierda latinoamericana tras su publicación, para luego analizar la respuesta ofrecida por Aricó a dichas intervenciones.

## **TRADUCCIÓN, LECTURA SINTOMAL, FUNDACIONES**

En los *Cuadernos de la Cárcel*, Gramsci considera la traducción como el ejercicio de trazar equivalencias entre lenguajes filosóficos, políticos y científicos, ejercicio que se ve posibilitado por un “fondo esencial” común entre los lenguajes nacionales (1986 [1932-1935], pp. 318-319). Según Gramsci, la traducción solo es “orgánica y profunda” en la filosofía de la praxis, es decir, en el marxismo. La razón de esto es que solo el marxismo tendría la capacidad de traducir los lenguajes en una nueva concepción del mundo que realice la

---

<sup>3</sup> Cuando se habla de marxismo latinoamericano, se hace referencia a una tradición plural y heterogénea, hilvanada por múltiples esfuerzos de apropiación teórica y política de la herencia de Marx y del marxismo. Estos esfuerzos buscan tanto la comprensión como la transformación de la realidad social de América Latina y pueden desarrollarse desde distintos lugares: una región del subcontinente, un Estado-nación específico o incluso una comunidad local (Acosta Pérez, 2024).

<sup>4</sup> Un primer acercamiento general a las argumentaciones de Aricó en este libro y a sus implicancias para la comprensión del legado de Marx lo hemos desarrollado en Patriglia (2023). Por otra parte, uno de los primeros estudios sobre la relación entre los argumentos de Aricó y los debates actuales acerca del carácter eurocéntrico de Marx es el de Ricca (2013). Una investigación más reciente sobre este tema puede encontrarse en Starckenbaum (2024), quien no solo analiza dicho vínculo, sino también el proceso de escritura, recepción y reelaboración de *Marx y América Latina*.

<sup>5</sup> Fue Carlos Franco (1982) el primero en sostener que *Marx y América Latina* constituye un “texto fundador”. En este artículo, me propongo explorar otras razones por las cuales *Marx y América Latina* puede considerarse un texto fundador del marxismo latinoamericano.

unidad entre teoría y práctica en la historia (Patriaglia, 2021). En efecto, Gramsci (1986 [1932-1935]) interpreta la *Tesis XI sobre Feuerbach* como una forma de entender la filosofía en continuidad con la ideología, concebida como un “instrumento de acción” (p. 163), y como una “concepción particular de los grupos internos de la clase que se proponen ayudar a la resolución de problemas inmediatos y circunscritos” (p. 132). La filosofía o la ciencia serían, en este sentido, concepciones del mundo sistemáticas, coherentes y críticas, cuya diferencia con las formas ideológicas, como la religión, sería solo de grado. La idea de unidad entre teoría y práctica se vincula con el concepto de hegemonía, entendido como “el aporte máximo de Ilich (Lenin) a la filosofía de la praxis”, un “principio teórico-práctico” que significa un progreso político y, por ello, filosófico: “La realización de un aparato hegemónico, en cuanto crea un nuevo terreno ideológico, determina una reforma de las conciencias y de los métodos de conocimiento, es un hecho de conocimiento, un hecho filosófico” (p. 146). Entre política y filosofía existiría, entonces, un hilo de continuidad que la traducción debería recorrer. Por otro lado, en los *Cuadernos Gramsci* se detiene en la expresión marxiana de que la “anatomía” de la sociedad está constituida por su “economía” como una “simple metáfora” e indica un camino central para la traducción del marxismo: “El estudio del origen lingüístico-cultural de una metáfora empleada para indicar un concepto o una relación nuevamente descubierta (...) es útil para precisar los límites de la metáfora misma, o sea, para impedir que ésta se materialice y se mecanice” (pp. 322-323). Como señala Cortés (2015), la traducción es un esfuerzo de contextualización-descontextualización-recontextualización de los conceptos, con el fin de evitar su universalización abstracta y tornarlos productivos para el análisis de nuevas realidades.

Distante de la perspectiva gramsciana se sitúa el Althusser de *La revolución teórica de Marx* (2011 [1965]), quien busca dotar a la filosofía de Marx de una forma teórica coherente, sistemática y rigurosamente definida. Althusser sostiene que, en un determinado momento de la obra de Marx –aunque para ser estrictos se trata de un proceso– se produce una “ruptura epistemológica” que lo lleva a dejar atrás las formas ideológicas del pasado y a realizar una “revolución teórica” mediante la cual funda una teoría científica de la historia, el materialismo histórico, y una nueva filosofía, el materialismo dialéctico. Una de esas formas ideológicas es precisamente la dialéctica hegeliana, cuya estructura de contradicción es simple, pues se entiende como una “interiorización acumulativa” de las esencias pasadas en la conciencia presente, orientada hacia el Saber absoluto. En cambio, para Marx, la contradicción es sobredeterminada, ya que se trata de una “acumulación de determinaciones eficaces (...) sobre la determinación última por la economía” (Althusser: 2011 [1965], pp. 93-94). Según el filósofo francés, es fundamental realizar sobre los conceptos marxianos “una investigación y una concepción rigurosa de lo que les pertenece propiamente, es decir, de lo que los distingue para siempre de los fantasmas. Más que nunca, es necesario ver hoy que uno de los primeros fantasmas es la sombra de Hegel” (p. 96). Y esta sombra se cierne también –como una suerte de “coqueteo hegeliano”– sobre *El capital*. De ahí que, en *Para leer El capital* (2015 [1967]), Althusser propone la lectura sintomática como una lectura filosófica que permite explicitar la problemática planteada por Marx en *El capital* y, de este modo, evidenciar su ruptura definitiva con Hegel y con la economía política clásica. Esta nueva lectura, que ya de alguna manera está implícita en *El capital*, “se hace culpable de un desacierto singular: no ve sino la existencia combinada de los aciertos y desaciertos de un autor, plantea un problema, el de su combinación” (pp. 24-25). Se trata de una lectura que indaga en los vacíos, los *lapsus*, las ausencias, los síntomas teóricos del texto, en busca de la “presencia” de una respuesta a una pregunta no formulada, ya que la problemática en la que se inserta excluye –como lo invisible en su horizonte de visibilidad– la posibilidad de un planteamiento explícito. Por lo tanto, desde la vieja problemática, solo se ofrecen respuestas prefabricadas, es decir, ideológicas, a esa nueva pregunta. Esto es precisamente lo que ocurre, argumenta Althusser, con la pregunta sobre el valor del trabajo en la economía política clásica, a la cual esta da una respuesta ideológica incapaz de explicar la ganancia capitalista, y que Marx reformula –fundando así su nueva problemática científica– en términos del valor de la fuerza de trabajo.

Antes de dirigirnos a *Marx y América Latina*, me interesa volver sobre un texto de Eliseo Verón (1993), quien define el proceso de producción de un discurso como “el nombre del conjunto de *huellas* que las *condiciones de producción* textuales y extratextuales (determinaciones económicas, políticas, sociales, culturales) han dejado en lo textual bajo la forma de operaciones discursivas” (p.18). Según Verón, el funcionamiento de todo discurso depende de dos tipos de condiciones, de “gramáticas”, que nunca son

idénticas y siempre están en desfase: las “gramáticas de producción” y las “gramáticas de reconocimiento”. Mientras las primeras siempre se mantienen, las segundas cambian constantemente. Se trata de una distinción que forma parte de un esbozo de una “teoría de las fundaciones” que se aleja de la perspectiva de la “ruptura epistemológica”. Para Verón, un “texto de fundación”, como lo es para Althusser *El capital* de Marx, sería una operación de lectura de un texto determinado, realizada a partir de condiciones de reconocimiento que difieren, en el suelo ideológico, de las condiciones de producción de dicho texto. La fundación de una nueva ciencia o una nueva problemática ocurre, así, siempre *después*. Para Verón (1993), si lo ideológico es una dimensión de todos los discursos en tanto están determinados socialmente, es en el nivel de los efectos de sentido, es decir, en el nivel de las condiciones de reconocimiento donde es posible introducir una distinción respecto al “efecto cientificidad” y al “efecto ideológico” (p.21).

Pues bien, como dijimos anteriormente, en *Marx y América Latina*, Aricó hace uso de la traducción gramsciana y la lectura sintomal althusseriana tanto para cuestionar la creencia de un supuesto “eurocentrismo” inherente a Marx como explicación de su incomprensión de las sociedades latinoamericanas, como para revelar las dificultades ocultas que subyacen a dicha incomprensión. La atención de Aricó no se centra en los textos de Marx sobre México –quien, aunque en los años cuarenta y cincuenta respalda la invasión de Estados Unidos al país azteca, en los años sesenta se opone de manera resuelta a la intervención norteamericana–, sino en el texto “Bolívar y Ponte” (1858), donde Marx demuele la figura del Libertador –a quien caracteriza como un dictador autoritario y bonapartista– y se niega a concederle determinación real y racional a los procesos de formación de las naciones latinoamericanas que se inician con las guerras de independencia. Lo llamativo, y curiosamente no registrado por los numerosos estudios sobre *Marx y América Latina*, es que, al plantear la “problemática” –término utilizado por Aricó, cuyos ecos althusserianos son innegables– de la incomprensión marxiana, este recupere pasajes de *La crítica de las armas* (1975) de Debray y afirme que, “desde cierto punto de vista” las preocupaciones que guían su trabajo coinciden con las expuestas por el intelectual francés en una parte de dicho libro (Aricó: 2010 [1980], p. 82). ¿Cuáles son las preocupaciones de Debray? ¿desde qué punto de vista Aricó coincide con él y desde cuál no?

Debray escribe su libro luego de la derrota, tanto de Allende en Chile como de casi todos los movimientos guerrilleros en América Latina, una derrota de la que considera es posible extraer lecciones para relanzar la lucha armada en articulación con la lucha de masas en toda la región, para lo cual emprende una autocrítica del foquismo guevarista. Su propósito es aportar a la política de vanguardia, la cual implica el trazado de una línea de demarcación, en un país determinado y en un momento dado, entre el campo revolucionario y el campo reaccionario. Dentro de este último incluye toda forma de nacionalismo que no abogue por la lucha armada. Ahora bien, dado que conocer las condiciones singulares de cada país latinoamericano exige comprender la posición de América Latina en la estructura de clases a nivel internacional, el esfuerzo de Debray en el primer capítulo –precisamente, el referido por Aricó– consiste en contribuir a clasificar, con rigor científico, a América Latina dentro del “vocabulario marxista”. Y es que la definición de una palabra es un “problema vital” para la lucha revolucionaria: los ecos althusserianos de su perspectiva son evidentes. En este marco, menciona la “soberana indiferencia” de Marx respecto de América Latina, pero no se detiene en ello, sino que recurre a la clasificación esquemática, aunque precisa, con la que Lenin ubicó a América Latina, junto con Europa del Este, en un espacio diferenciado de África y Asia, intentando alejarla de la esfera colonial, lugar al que la III Internacional tendió a devolverla, definiéndola como parte del “mundo colonial del imperialismo” (Debray: 1975 [1974], pp. 37-38).

Pues bien, *Marx y América Latina* también es un texto escrito luego de una derrota calificada sin ambages por Aricó como “una derrota atroz” (1979, p.3): la del movimiento popular argentino a raíz de la última dictadura cívico-militar. Pero antes que plantear la necesidad de relanzar la lucha armada, Aricó se interna en una radical autocrítica, en busca por comenzar a pensar, en el marco de la crisis del marxismo<sup>6</sup>, las

---

<sup>6</sup> Como indica Cortés (2014), tanto en la Europa Latina (Francia, Italia, España) como en América Latina, la discusión de mediados de los años setenta y principios de los ochenta sobre la crisis del marxismo se articuló en torno a la ausencia de una teoría política en el marxismo y a la necesidad de articular socialismo y democracia, pero en América Latina, esta discusión adquirió ribetes trágicos, vinculados a la derrota de los movimientos populares a raíz de las dictaduras cívico-militares.

posibilidades de articulación entre socialismo y democracia. Su propósito también es aportar, desde la teoría, a la lucha por el socialismo, pero no a partir del trazado de una línea de demarcación, sino de hacer dialogar a la tradición socialista y la tradición nacionalista-popular o populista, cuya bifurcación comienza con el debate entre Julio Antonio Mella y Haya de la Torre a fines de la década del veinte y atraviesa toda la historia de América Latina (Crespo, 2010). La pregunta de Aricó también va dirigida hacia las dificultades clasificatorias del “sujeto histórico” América Latina en la tradición marxista, pero antes que definir científicamente la categoría de América Latina, su atención está puesta en analizar críticamente –desde la traducción gramsciana y la lectura sintomal– las dificultades del propio Marx para comprender la especificidad histórica latinoamericana, y en los efectos que ello tiene sobre el “cuerpo teórico marxiano” (Aricó: 2010 [1980], pp. 81-82). Su ensayo es un fragmento de un proyecto vital inconcluso: el de reconstruir la historia de la difusión del marxismo en la formación del socialismo latinoamericano.

## RELEER EL CAPITAL

Aricó señala que la creencia en un supuesto eurocentrismo en Marx se fundamenta, en muchas ocasiones, más en la forma en que, tras su fallecimiento, su obra y pensamiento fueron sistematizados por la socialdemocracia alemana para dar nacimiento al “marxismo”, que en lo realmente escrito y pensado por él. En efecto, como resultado del proceso de reconstrucción emprendido por Engels y Kautsky, muchos de los borradores de Marx fueron descartados, sus escritos políticos fueron considerados de menor jerarquía que sus escritos “teóricos”, y *El capital*, leído desde una perspectiva fuertemente científista, llegó a servir

...como fundamentación teórica de una visión teleológica de la evolución de las sociedades, a partir de la cual cada una emergía de la anterior siguiendo un esquema unilineal que desembocaba en el triunfo inexorable del socialismo. Y por ello una obra que era concebida por Marx como el mayor golpe teórico contra la burguesía y del cual jamás podría recupe rarse se convirtió en los países atrasados en el libro de los burgueses, es decir, en el fundamento más sólido para la aceptación de la necesidad y progresividad del capitalismo tal como se configuró concretamente en Europa occidental. La contradictoria dialéctica de la vida real entraba así en la teoría bajo la forma castrada de una filosofía de la historia... (Aricó: 2010 [1980], p.115).

La canonización del marxismo como teoría científica completa y como filosofía de la historia por parte de la II Internacional fue continuada, en sus parámetros fundamentales, por el estalinismo (Crespo, 2010). De ahí la apuesta de Aricó por editar, a través de los *Cuadernos de Pasado y Presente* y de la Editorial Siglo XXI, aquellos textos de Marx que fueron ocultados o menospreciados por la tradición marxista. Se trata de una labor gramsciana de traducción, en el sentido de que descompone y recompone una obra compleja y multifacética, con el fin de posibilitar su reapropiación crítica en Argentina y América Latina. Es a partir de la lectura de estos textos que Aricó despliega su argumentación en *Marx y América Latina*, razón por la cual resulta necesario detenernos sintéticamente en ellos.

En primer lugar, es relevante destacar, la edición en castellano, a través de Siglo XXI entre 1971 y 1975, de los *Grundrisse* (1857-1858). La importancia “trascendental” de estos borradores, en los cuales Marx sintetiza por primera vez las investigaciones sobre economía política retomadas en los primeros años de su exilio en Londres, radica en que nos permiten adentrarnos en su “laboratorio económico” y, de este modo, “presenciar la propia gestación de las categorías analíticas con las que Marx develó la naturaleza mistificatoria de la economía política burguesa y creó las bases de una nueva ciencia crítica de la sociedad” (Aricó; Murmis; Scaron: [1971]: p. viii). En los *Grundrisse* Marx descubre el concepto de fuerza de trabajo y elabora su teoría de la plusvalía, fundamento de su teoría de la acumulación capitalista; construye su teoría del derrumbe, entendido como la contradicción entre la producción y realización de la plusvalía, y vislumbra, en este contexto, un aparato productivo capitalista –producto del desarrollo de la técnica y de la ciencia– completamente automatizado, que prescinde cada vez más del tiempo de trabajo socialmente necesario para producir mercancías.

En segundo lugar, se destaca la edición en castellano de *El capital* (1975-1981), en editorial Siglo XXI, bajo dirección de Aricó y con traducción de Pedro Scaron. En esta obra abierta e inconclusa<sup>7</sup>, la demostración que realiza Marx del carácter histórico del capitalismo se lleva a cabo, en sus propias palabras, “de una manera puramente económica, es decir desde el punto de vista burgués” (Marx: 1976 [1894], p.333). No obstante, como señala Aricó en las *Nueve Lecciones* (2012 [1976-1977]), la producción en el capitalismo es, al mismo tiempo, reproducción de relaciones sociales, lo que hace entrar en juego el tema de las clases sociales y del Estado, pero Marx no llegó a realizar la crítica del capitalismo desde el punto de vista externo, desde la lucha de clases, y que es precisamente el momento de la “ciencia de la revolución”, ni tampoco llegó a analizar el tema del Estado. Para Aricó, el hecho de que el marxismo de la II Internacional haya considerado a *El capital* como una obra cerrada, en la que se exponía una economía política positiva y en la que se encontraba toda la teoría marxista, llevó a la ruptura de la unidad entre ciencia e ideología, entre crítica de la economía política y teoría de la revolución, de ahí la necesidad de reconstruir esas mediaciones: “Esta es la tarea que Marx heredó a sus sucesores” (p. 50). Se trata de re-elaborar, desde el presente, la teoría de la reproducción marxiana, partiendo de la crítica de la economía política para llegar a la crítica de la política:

Todo el sistema categorial de análisis de *El capital* y los momentos de pasaje de una categoría a otra están expresando un proceso interrumpido y discontinuo en la realidad del sistema capitalista, y es a través de este proceso de transformación, caracterizado por pasajes discontinuos y rupturas internas, como se constituye el dominio de la forma valor o del pasaje de la forma valor desde el plano de la producción al plano del nivel social global de la sociedad capitalista. Por eso hay en Marx una relación muy estrecha e inseparable entre la crítica económica y la crítica política (...) y por eso no es simplemente en sus obras políticas o en sus obras históricas, sino fundamentalmente en el interior de la estructura lógica de *El capital* y de los demás textos de la crítica de la economía política de Marx, donde debe buscarse la fundación científica de lo político y la dimensión específica de la teoría de las clases sociales... (Aricó: 2012 [1976-1977], pp.330-331).

Respecto a los *Cuadernos de Pasado y Presente*, se destaca el número 30, *Materiales para la historia de América Latina* (1972) de Marx y Engels, la compilación más completa en lengua castellana de los escritos de ambos autores sobre la región. La selección, traducción e introducción estuvo a cargo de Scaron, quien establece cuatro etapas en el desarrollo del pensamiento de los fundadores del marxismo sobre el problema nacional y colonial<sup>8</sup>, una periodización que Aricó adoptará de manera implícita en su ensayo. Además, Aricó compartirá las consideraciones de Scaron respecto al texto de Marx “*Bolívar y Ponte*”. Se trata de un “documento ineludible para el estudio del pensamiento marxiano sobre América Latina” que evidenciaría el juicio pesimista de Hegel sobre la región y la influencia negativa del antibonapartismo de Marx, aunque no así la falta de información (Scaron: 1972, p. 99).

En segundo lugar, se destaca el Cuaderno n.º 37, *Sobre el colonialismo* (1973), que compila un conjunto de textos de Marx y Engels sobre el problema colonial en diferentes etapas de su trayectoria. Particularmente relevantes son los artículos escritos para el *New York Daily Tribune* sobre la colonización inglesa en la India (publicados entre 1853 y 1858) y en China (publicados entre 1857 y 1860). En sus análisis sobre la India, Marx denuncia la dominación británica por su carácter de explotación capitalista y por la miseria que genera, aunque sostiene que su efecto no es solo destructor, sino también regenerador, en la medida en que aniquila

---

<sup>7</sup> En efecto, Marx solo llegó a publicar en vida el primer tomo, “El proceso de producción de El capital”, aunque ya en 1863 tenía un esbozo de toda su obra. El segundo tomo, “El proceso de circulación del capital”, y el tercero, “*El proceso global de la producción capitalista*”, fueron publicados póstumamente, en 1885 y 1894, respectivamente, a través de la selección realizada por Engels de los borradores de Marx.

<sup>8</sup> Según Scaron, entre 1847 y 1856, Marx y Engels combinan el repudio moral a las atrocidades del colonialismo con la justificación teórica del mismo; entre 1856 y 1864, mantienen sus posiciones teóricas anteriores, pero denuncian los atropellos de las potencias coloniales y reivindican el derecho de los países colonizados a resistir; entre 1864 y 1883, hay un cambio radical de posición, evidenciado en la defensa de Marx de la necesidad de políticas proteccionistas por parte de Irlanda frente a Inglaterra (1867); y, entre 1883 y 1895 comienza una fase de involución (Scaron: 1971, pp. 6-11). Según Scaron, esta periodización se ajusta a los escritos de Marx y Engels sobre América Latina, especialmente en lo que respecta a las dos primeras etapas. Ambos pasan de respaldar la expansión norteamericana en México entre 1847 y 1856 a criticarla entre 1856 y 1864, y, en 1861 y los años siguientes, Marx se opone a la intervención anglo-franco-española en México.

la “vieja sociedad asiática” y coloca “los fundamentos materiales de la sociedad occidental en Asia” (Marx: 1973 [1853], p. 73). Sin embargo, el capitalismo no cumplió estos efectos positivos que Marx le atribuía. En cuanto a los textos sobre la colonización en China, es posible entrever en Marx una marcada defensa de la resistencia del pueblo chino: “En lugar de moralizar sobre las horribles atrocidades de los chinos, como lo hace la caballeresca prensa inglesa, es mejor reconocer que ésta (...) es una guerra popular por la conservación de la nación china” (Marx: 1973 [1857], p.115). Finalmente, se destacan los textos sobre Irlanda escritos a partir de 1870, donde Marx y Engels llevan a cabo un replanteo radical de la cuestión colonial.

En este sentido, cabe destacar el Cuaderno n.º 72, *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda* (1979), que recopila los textos de ambos autores sobre el fenómeno irlandés. El Cuaderno se abre con un artículo de Renato Levrero, quien plantea una hipótesis central que será retomada por Aricó en *Marx y América Latina*: que los textos “perdidos” de fines de la década de 1860 sobre Irlanda representan un “viraje decisivo, explicitado sin excesivos equívocos, en la concepción marxista de la revolución proletaria” (Levrero: 1972, en Marx y Engels [1979]: p.15). En efecto, en 1867 Marx propone a Engels un programa para Irlanda que posteriormente defenderá en la Primera Internacional, en el que sostiene la necesidad de un gobierno autónomo e independiente de Inglaterra, de una revolución agraria y de aranceles proteccionistas frente a la economía inglesa: “en Irlanda el asunto no es solo una simple cuestión económica, sino, al mismo tiempo, una cuestión *nacional*” (Marx: 1979, p.153). En la Advertencia a este Cuaderno (1979) Aricó destaca la profunda significación de este viraje para el pensamiento marxista:

Así como en una primera etapa de sus reflexiones sobre el problema irlandés, Marx y Engels pensaban que la independencia de Irlanda sería un resultado de la revolución en Inglaterra, a partir de 1867 comienzan a percibir que el movimiento obrero inglés era de un modo otro tributario del sistema de expropiación del pueblo irlandés constituido por Gran Bretaña. Desde entonces Marx y Engels conciben a la *emancipación nacional* de Irlanda como la condición primordial para la *emancipación social* de los obreros ingleses (...) El Marx europeísta y privilegiador de los efectos objetivamente progresivos del capitalismo, cede el lugar a un Marx inédito, matizado, profundamente dialéctico y hasta, podríamos decir, “tercermundista”, para el cual ya no es simplemente la revolución social la que resuelve el problema nacional, sino la liberación de la nación oprimida la que constituye una premisa para la emancipación social de la clase trabajadora (p.11).

Para concluir con la labor editorial de Aricó, resulta pertinente destacar los dos Cuadernos dedicados a la “cuestión rusa”. En primer lugar, el Cuaderno n.º 87, *Revelaciones sobre la historia diplomática secreta del siglo XVIII* (1980b), de Marx y Engels. Esta publicación incluye los artículos que Marx escribió en 1857 para la revista de David Urquhart sobre la historia diplomática rusa. Según señala Aricó (1980b) en la “Advertencia”, estos textos representan “el más encarnizado ataque de Marx contra el zarismo” y “los liberales ingleses”. Asimismo, el volumen incorpora el texto de Engels *La política exterior rusa*, publicado en *Die Neue Zeit* en 1890. Se trata de escritos olvidados por el marxismo de la II y de la III Internacional, que permiten comprender cómo las relaciones diplomáticas y las configuraciones del campo de fuerzas internacionales incidían en el retroceso o avance del desarrollo capitalista mundial y en la posibilidad de su crisis. En segundo lugar, el Cuaderno n.º 90, *Escritos sobre Rusia 2* (1980c) el cual contiene, entre otros, dos textos fundamentales de Marx. El primero es la carta dirigida a la redacción de la revista rusa *Anales de la Patria*, escrita a finales de 1877, donde Marx polemiza con la interpretación de los liberales rusos sobre el capítulo dedicado a la acumulación originaria en *El capital*, para quienes dicho capítulo propondría “una teoría filosófico-histórica sobre la trayectoria general a que se hallan sometidos fatalmente todos los pueblos, cualesquiera que sean las circunstancias históricas que en ellos concurren”, cuando en realidad, aclara Marx, se trata únicamente de un “esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental” (Marx, 1980c: pp. 64-65). Marx rechaza el uso del “*passé-partout* de una filosofía de la historia, cuya suprema virtud es la de ser suprahistórica”, abogando, en cambio, por estudiar los fenómenos sociales en sus particularidades, “comparándolos luego entre sí”. Para él, a través de las formas productivas asociativas que persistían en Rusia -la comunidad primitiva (*obschina*)- y de su potenciación a través de los avances

tecnológicos capitalistas, era posible reorganizar la sociedad en términos socialistas, siendo esta “la más hermosa ocasión que la historia ha ofrecido jamás a un pueblo para esquivar todas las fatales vicisitudes del régimen capitalista” (p. 64). El segundo texto es el borrador de la carta de Marx a Vera Zasúlich, de marzo de 1881, en el que responde a la preocupación de la populista rusa sobre si era necesario transitar un proceso de transformación industrial capitalista para llegar al socialismo, dado el predominio de las comunas rurales en la estructura agraria rusa. Según Marx, “esta comuna es el punto de apoyo de la regeneración social en Rusia, mas para que pueda funcionar como tal será preciso eliminar primeramente las influencias deletéreas que la acosan por todas partes y (...) asegurarle las condiciones normales para un desarrollo espontáneo” (1980c: pp. 60-61). En este sentido, Marx no concebía la descomposición de la comuna rural como el resultado de un proceso histórico-natural inevitable, sino como “el fruto de la acción de un entrecruzamiento contradictorio de fuerzas sociales, en el que el antagonismo entre el Estado y el campesinado constituía el elemento decisivo” (Aricó, 2012 [1976-1977]: p. 142). En otras palabras, la posibilidad del socialismo en Rusia dependía de evitar, mediante una revolución rusa, el desarrollo del curso capitalista.<sup>9</sup>

Ahora bien, volviendo a *Marx y América Latina*, ¿qué luces arrojan para Aricó este conjunto de textos, editados por él, sobre el pensamiento de Marx? Los escritos de la década de 1850 sobre la colonización inglesa de la India y de China –textos que, según Aricó, forman parte del esfuerzo de Marx por explicar, tras la derrota de la revolución de 1848, las razones del crecimiento económico de Europa a partir de la expansión del mercado mundial– muestran que para Marx este crecimiento es indisoluble del desarrollo del colonialismo y que existe la posibilidad de una revolución en el mundo colonial que condicione tanto el desarrollo del capitalismo industrial como las oportunidades de revolución en Europa: entre capitalismo desarrollado y capitalismo colonial habría así una unidad originaria (Aricó, 2010 [1980]: pp. 102-103). Por otra parte, si con los escritos sobre Irlanda de principios de la década del sesenta dan cuenta del despliegue en Marx de toda una “fenomenología del subdesarrollo” (p. 105), es a partir de 1867 que Marx extrae las conclusiones políticas más significativas de esta situación, al concebir que solo la emancipación nacional en el país dependiente puede detonar una revolución social en las metrópolis. Este “viraje estratégico”, llevará a Marx a estudiar los procesos de proletarianización en los países periféricos como soporte de la revolución socialista (p. 114). De ahí que, hacia el final de su vida, Marx se interesara profundamente por la sociedad rusa –un tema que, según Engels, dificultó la conclusión de *El capital*– y por las potencialidades de la comuna rural (*obschina*) para transformar la sociedad en clave socialista sin pasar por las vicisitudes del desarrollo capitalista occidental. Esta posibilidad de excepción –plantea Aricó– surge del reconocimiento por parte de Marx de la desigualdad inherente al desarrollo capitalista, que no se presenta como un proceso homogéneo de uniformación socioeconómica, sino como una superposición del modo de producción capitalista sobre los modos precedentes, a los que asigna nuevos significados y funciones. En definitiva, esta lectura crítica

...presupone necesariamente una relectura global de toda la obra marxiana que, al evitar los fáciles recursos de la justificación “epocal” y de la limitación “eurocéntrica”, nos permita establecer en los mismos textos los momentos de continuidad y de ruptura, la recíproca relación entre teoría e historia, entre análisis morfológico y nivel del movimiento de clase. Es posible pensar que el Marx que emergería de esta operación analítica estaría bastante lejos de la imagen estereotipada y “cientificista” a que nos ha habituado el marxismo oficial (Aricó: 2010 [1980], p. 116).

---

<sup>9</sup> Según se anuncia en la “Advertencia” del Cuaderno nº 87, en el Cuaderno 90º se iban a incluir los apuntes de Marx sobre el libro *Poseión comunal de la tierra* (1879), del historiador ruso Maxim Kovalevsky, donde este estudiaba la historia y las formas de propiedad de la tierra de las comunidades de América, India y Argelia, y los efectos destructivos que sobre ellas tuvo la colonización. No obstante, estos apuntes de Marx no fueron incluidos en el Cuaderno 90º. En el Archivo Aricó, en la caja 28, Folio 2, encontramos el Cuaderno Kovalevsky, publicado de forma parcial por Laurence Krader en su libro *The Asiatic mode of production* (1975), subrayado y anotado por Aricó. En la Nota IV. del Apéndice de *Marx y América Latina*, Aricó va a detenerse en la importancia de este Cuaderno, el cual tendió a ser soslayado por el marxismo de la II y la III Internacional, que privilegió los estudios de Morgan sobre las relaciones de parentesco. Cabe destacar que la primera edición –parcial– al castellano de estos apuntes fue emprendida, a través del sello editorial Ofensiva Roja, por Raquel Gutiérrez y García Linares en 1989. El texto completo del Cuaderno Kovalevsky se publicará en el libro Karl Marx, *Comunidad, nacionalismos y capital. Textos inéditos* (2021) por Bella Terra Ediciones. Sobre el significado de este Cuaderno como confirmación de la “definitiva ruptura de Karl Marx con el euro- etno-centrismo occidentalista”, véase Kohan (2020).

Si bien la referencia inmediata de Aricó parece dirigida al marxismo de la Segunda Internacional, en su planteo se percibe, de forma implícita y solapada, una crítica a la lectura científicista que Althusser hace de Marx. En efecto, el Marx que Aricó reconstruye mediante su operación de traducción gramsciana –un proceso de descomposición y recomposición de su obra– dista profundamente del Marx de Althusser. En primer lugar, porque, a diferencia de este último, Aricó otorga igual jerarquía a los escritos políticos e históricos de Marx que a sus textos teóricos. En segundo lugar, porque considera que el tránsito del *Manifiesto Comunista* hacia la crítica de la economía política a partir de la década de 1850 responde principalmente a motivos políticos – la derrota de la revolución de 1848– antes que epistemológicos. En tercer lugar, porque para Aricó la ruptura fundamental en el pensamiento de Marx no es solo de carácter teórico respecto a la economía política clásica, sino también una ruptura política que se manifiesta en sus escritos sobre Irlanda hacia fines de la década de 1860. Allí se produce un viraje estratégico que invierte la relación entre liberación nacional y revolución social, ese “verdadero *punctum dolens*” del marxismo. En cuarto lugar, porque es esta consideración política, antes que la elaboración de una dialéctica compleja de la contradicción “sobredeterminada”, lo que le permite a Marx vislumbrar las posibilidades de excepción en Rusia y reconocer las virtudes productivas del atraso. Así, si, como sostenía Aricó en su reseña sobre Althusser, “todo Marx está en *El capital*”, esto solo es cierto a condición de leer esta obra proyectada en conjunto con todos estos escritos menospreciados y ocultados, que dan cuenta de su obsesiva búsqueda de las condiciones de reproducción del capitalismo y de las señales de revolución en el mundo no capitalista típico.

### **MARX-HEGEL: UNA DIFERENCIA IMPURA**

Pues bien, mediante estas operaciones de traducción gramsciana, Aricó desestima la apelación a un supuesto eurocentrismo inherente a Marx como explicación de la oclusión marxiana respecto de América Latina y reformula la pregunta sobre el desencuentro en nuevos términos, asentando así la primera piedra para la construcción de una nueva problemática: ¿por qué Marx, en el mismo momento en que buscó determinar la especificidad del mundo asiático o de las formaciones no capitalistas típicas, no prestó atención o fue indiferente hacia la naturaleza propia de las sociedades latinoamericanas? (Aricó: 2010 [1980], pp. 83-84) ¿Por qué, cuando estuvo en posesión de una metodología crítica que le permitió analizar la complejidad de las formaciones sociales dependientes o atrasadas, no aplicó esta metodología al análisis de América Latina (p.137)? Mientras que la pregunta implícita en la respuesta –ideologizante, prefabricada– que apela a un eurocentrismo inherente a Marx para explicar su incomprensión se puede formular del siguiente modo: ¿por qué Marx no vio aquello que no podía ver?; la pregunta –crítica y fundadora– de Aricó se plantea de una manera completamente distinta: ¿cuáles fueron los obstáculos que le impidieron a Marx “ver algo que necesariamente debía ver”? Para responder a este interrogante, Aricó recurre a la lectura sintomal althusseriana. Y es que la presencia en Marx –particularmente, en su escrito sobre Bolívar– de un razonamiento por el cual considera a los procesos de constitución de las naciones latinoamericanas como eventos contingentes, arbitrarios, sin racionalidad histórica, debe “ser ‘deducida’ como fundante de una ausencia en lugar de evidenciarse claramente en un examen positivo del problema” (p.118), debe ser buscado “más en lo no dicho que en lo explícitamente afirmado por Marx” (Aricó: 2010 [1980], p.182).

A través de su lectura sintomal, Aricó argumenta que estos obstáculos se relacionan con la combinación de dos prejuicios arraigados en el pensamiento marxiano. En primer lugar, identifica el prejuicio político hegeliano de los “pueblos sin historia” o “naciones sin historia”, una noción que Marx y, especialmente, Engels emplean en diversos momentos de su obra para referirse a la vitalidad de los pueblos sometidos a dominio colonial en su lucha por la liberación nacional. Para esclarecer el significado de este concepto en ambos autores –y las diferencias en la forma en que cada uno lo utiliza–, Aricó recurre a dos textos fundamentales, los cuales también edita a través de los *Cuadernos de Pasado y Presente* y sobre los cuales es preciso detenernos.

En primer lugar, se destaca el Cuaderno n.º 88, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia"* (1980), de Roman Rosdolsky, donde el autor analiza los artículos de Engels, escritos entre 1848 y 1849 para *La Nueva Gaceta Renana*, acerca de las luchas por la liberación nacional de los pueblos eslavos y rumanos de Austria y Hungría, luchas que fueron instrumentalizadas por la reacción rusa para sofocar la revolución europea de 1848. Para Engels, la actitud contrarrevolucionaria de estos pueblos representaba la confirmación de "la ley histórica general según la cual las nacionalidades en vías de extinción deberían seguir siendo contrarrevolucionarias hasta el fin, pues su sola existencia constituiría una "protesta contra una gran revolución histórica", según la afirmación de aquel (Rosdolsky: 1980, p. 124). Rosdolsky argumenta que estas afirmaciones reflejan una herencia hegeliana en la concepción de Engels sobre la cuestión de las nacionalidades, una herencia que no estaría presente en Marx. Desde 1849 en adelante, Engels sostiene que tales pueblos son meros "residuos de pueblos" que deben perecer ante el desarrollo mundial del capitalismo, el cual propiciará la maduración de las condiciones para la revolución socialista. Según Rosdolsky, aquí se manifiesta la fórmula del "espíritu de pueblo", a través de la cual Hegel intentó dar una racionalidad –aunque abstracta y metafísica– al devenir histórico. Esta fórmula le permitió distinguir entre "naciones históricas" y "naciones sin historia", siendo estas últimas carentes del espíritu vital necesario para transformarse en estados y conquistar su autonomía nacional en el futuro.

En segundo lugar, se destaca el Cuaderno N.º 69 (1980a), *La cuestión nacional y la formación de los estados*, que reúne un conjunto de escritos de Marx y Engels sobre la configuración nacional de Alemania, Rusia, Polonia, los pueblos sudeslavos y Turquía escritos entre 1848 y fines de 1880. El Cuaderno está presidido por un escrito de Georges Haupt y Claudie Weill (1980), donde estos plantean que la terminología utilizada en el terreno nacional por Marx y Engels –el primero, utiliza corrientemente los términos "naciones revolucionarias" y "naciones contrarrevolucionarias", el segundo, los términos hegelianos de "naciones sin historia" y de "naciones históricas" –, no sería, como piensa Rosdolsky, indicativo de una diferencia radical entre ambos (p.17). Habría, más bien, una posición semejante entre Marx y Engels, por la cual luego de la derrota de la revolución de 1848, el carácter histórico o no de una nación se vincula con la posibilidad de las luchas de emancipación nacional de los pueblos colonizados de servir a la revolución del socialista en Europa occidental. Según Haupt y Weill la idea de "pueblos sin historia" antes que una fórmula rígida desde la cual Marx y Engels responden a la cuestión nacional, es una noción "ambigua", "contradictoria", heredada del lenguaje de la época, donde "sólo el uso puede esclarecer el sentido". La percepción fragmentaria de éste binomio va a propiciar en la II Internacional la desviación del concepto "hacia una interpretación social darwiniana del fenómeno nacional que está presente por todas partes en Engels", quien sin embargo nunca le dio una base teórica al concepto (p.23).

Aricó recupera tanto las consideraciones de Rosdolsky como las de Haupt y Weill para reemprender la traducción gramsciana, esta vez en tanto ejercicio de contextualización e indagación del origen lingüístico-cultural de los conceptos, con el fin de evitar su universalización abstracta. El autor sostiene que en Marx las nociones de "naciones sin historia" y "naciones históricas" no deben ser entendidas –como lo concibió el marxismo de la II Internacional– como conceptos rígidos, sino como metáforas que reflejan la permanencia de un lenguaje inadecuado, propio de la época de 1848, "en la definición de fenómenos irreducibles a conceptos *políticamente* superados", pues tales nociones "constituyen las premisas de un modo de proceder que necesariamente las desborda, por el propio requerimiento del marxismo de incorporar la historia y la política como elementos fuertemente condicionadores de la reestructuración del campo analítico" (Aricó: 2010 [1980], pp.122-123). De este modo, una vez que Marx identifica –particularmente en sus escritos sobre Irlanda– la "discontinuidad y la desigualdad histórica como características propias del desarrollo capitalista", y tras haber desplazado el centro de la revolución hacia los países periféricos, las luchas por la liberación nacional de los países colonizados o dependientes dejan de estar subordinadas a la lucha del proletariado europeo, el cual deja de ser considerado el sujeto revolucionario. Por el contrario, Engels, al mantener la idea de la progresividad del desarrollo capitalista y la esperanza de una revolución en Europa, reafirma, en los años ochenta, las posiciones que había sostenido en 1848-1849 sobre los pueblos eslavos, entre otros, a los cuales definía como "ruinas de pueblos" y que ahora redefine como "escombros de pueblos", cuya lucha se subordina a la revolución socialista europea. Esto pone de manifiesto el resurgir de "elementos residuales de

corte histórico-filosófico hegeliano” (Aricó: 2010 [1980], p.129). Para Marx, en cambio, existía “un reconocimiento –no siempre explícito, claro está– de la ‘autonomía’ del campo nacional, desde la cual, y solo desde la cual, puede pensarse el problema de la revolución social en términos concretos”, lo que implica que “los presupuestos teóricos y políticos a partir de los cuales podía pensarse la ‘autonomía’ de la región latinoamericana existían entonces en el pensamiento marxiano” (pp.132-135). Sin embargo, surge la pregunta: ¿por qué Marx no reconoció dicha autonomía?

Aquí, para Aricó, entraría a jugar el segundo prejuicio de Marx: el prejuicio teórico antihegeliano, según la cual el Estado es incapaz por producir la sociedad civil y, en consecuencia, la nación. Se trata de una idea fundamental de Marx, quien en su escrito de juventud *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* (1843), criticaba la concepción hegeliana del Estado como instancia racional, como “idea” que eleva los intereses privados al plano del interés universal, aduciendo que el Estado no es sino la trasposición alienada al plano político de la abstracción del trabajo que produce el intercambio de mercancías en el ámbito de la sociedad civil. Este prejuicio haría de alguna manera resurgir en Marx el fantasma de Hegel, volvería esa idea – políticamente superada– de los pueblos sin historia a la hora de comprender los pueblos latinoamericanos: “Marx podía sentirse identificado con las palabras de su maestro Hegel, quien en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* afirmaba que cuanto acontecía en el nuevo mundo no era sino el eco del Viejo mundo y, por tanto, el reflejo de una vida ajena” (Aricó: 2010 [1980], p.139). Y es que, si para Marx, es el tiempo de la formación social presente, en tanto “totalidad cumplida”, lo que permite entender el pasado, no era en la recurrencia al curso histórico donde podía visualizar el proceso de devenir naciones de los pueblos latinoamericanos, sino desde el presente europeo. Si desde este presente pudo entender las sociedades asiáticas, es porque tanto en estas como en los países de Europa occidental el Estado se había erigido a partir de una densidad nacional previa. Pero “en América Latina 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”, a partir del mismo Estado (p.144). Para Aricó, la identificación de la nación con el Estado por parte de la clase dirigente y la incapacidad de las clases populares de realizar una revolución social “fueron los elementos que condujeron a Marx a considerar las revoluciones de independencia y la construcción de los Estados latinoamericanos como contrapartida del bonapartismo y de la reacción europea” (p. 147). Esta interpretación tiene, a su vez, un fundamento histórico preciso: en la época de la mayoría de los escritos de Marx sobre América Latina, fue Napoleón Bonaparte III el gobernante más comprometido con el acceso político y cultural al mundo europeo de las naciones latinoamericanas a la Europa ilustrada y humanista. Y ya es conocido el antibonapartismo militante de Marx. Recuperando el concepto gramsciano de revolución pasiva, el marxista cordobés va a decir que el proyecto bolivariano se volvió irrealizable porque no había una poderosa clase social que lo lleve adelante y por el temor de las élites criollas ante el recuerdo de las rebeliones indígenas. Así,

...la *forma* bonapartista y autoritaria del proyecto bolivariano no expresaba, como la entendió Marx, las características personales de un individuo sino la debilidad de un grupo social avanzado que, en un contexto continental y mundial cuyo rasgo característico era el ascenso de la contrarrevolución, sólo pudo proyectar la construcción de una gran nación moderna a partir de la presencia de un Estado fuerte (...) traicionando lo que constituía la esencia de su manera de analizar los procesos sociales, Marx sustantivó en la persona de Bolívar lo que se negó de hecho a analizar en la realidad latinoamericana: las fuerzas sociales que provocaron su auge y decadencia. De modo idealista, el “movimiento real” fue sustituido por las desventuras de un falso héroe (Aricó: 2010 [1980], p. 179).

A partir de esta reconstrucción, podemos afirmar que la lectura sintomal desplegada por Aricó en este ensayo no solo se realiza *con* Althusser, sino también *contra* el Althusser de *Para leer El capital*. Esto se debe a que Aricó entrecruza dicha lectura con la traducción gramsciana, que como vimos parte del reconocimiento del carácter político e ideológico inherente a toda construcción teórica. Según Aricó, las razones de la incomprensión de Marx respecto a la realidad latinoamericana radican en una combinación paradójica –y recordemos que, para Althusser, la lectura sintomal aborda precisamente la combinación entre

aciertos y desaciertos de un autor— entre el prejuicio hegeliano de los “pueblos sin historia” y el prejuicio antihegeliano que considera al Estado incapaz de producir la sociedad civil y la nación. Estos prejuicios, que emergen conjuntamente por razones políticas —particularmente por el antibonapartismo militante de Marx—, lo llevaron a centrarse en las acciones militares y las —supuestas— aspiraciones dictatoriales de Bolívar como elementos explicativos suficientes para comprender las guerras de independencia y el proceso de construcción de las nacientes naciones latinoamericanas: “es el Hegel supuestamente ‘superado’ quien emerge como un sustrato cultural insuperado, como un componente inseparable de aquellos prejuicios originados en la formación ideológica y cultural del pensamiento marxiano” (p. 149). En este sentido, retomando lo que Aricó señalaba en su reseña sobre Althusser, la diferencia entre Marx y Hegel es, inevitablemente, una “diferencia impura”. Pero, más que intentar purificarla en términos epistemológicos, se trata de recuperar la metodología crítica marxiana —donde la historia y la política redefinen constantemente el campo analítico— para romper con la ligazón entre el prejuicio hegeliano de los pueblos sin historia y el prejuicio antihegeliano de la negación de la autonomía de lo político-estatal, que emergen en su consideración sobre los procesos de construcción de las naciones latinoamericanas; se trata de rescatar la línea de búsqueda de Marx por la singularidad de los procesos de lucha de los pueblos; de recuperar, en definitiva, el “filón democrático y nacional-popular” de su pensamiento y habilitar así su reencuentro con América Latina. En síntesis, cuando Aricó pone de manifiesto, a través de la traducción gramsciana y la lectura sintomática althusseriana, la complejidad de la problemática política en Marx, funda él mismo un nuevo campo problemático. Y lo hace porque, al rechazar el supuesto del eurocentrismo en Marx, antes que trazar una línea de demarcación como Debray, abre la posibilidad de un diálogo entre las tradiciones populistas y socialistas, cuyo desencuentro ha marcado profundamente la historia del último siglo en América Latina.<sup>10</sup>

### **DENTRO DE MARX, MÁS ALLÁ DE MARX**

En los primeros años posteriores a la publicación de *Marx y América Latina*, surgieron numerosas reseñas en revistas tanto de América Latina como de Europa. Entre estas, un conjunto resultó especialmente significativo para Aricó, ya que no solo reconocieron —de manera más o menos explícita— el carácter fundador de su obra, sino que también discutieron su estrategia de lectura y sus hipótesis, al tiempo que abrieron nuevas vías de investigación sobre el pensamiento de Marx. En este sentido, destacan las reseñas de Oscar Terán (1981), Carlos Franco (1982) y Alberto Filippi (1982).

En el caso de Terán, este relativiza el carácter de “ruptura” con la idea de la centralidad del proletariado en los países desarrollados que, según Aricó, se produciría en los escritos de Marx sobre Irlanda de fines de la década de 1860. Sin embargo, Terán reconoce que, en los textos sobre la comuna rural rusa, “se dejaba entrever la posibilidad de que dos centralidades —la europea y la proletaria— ingresaran en una zona de penumbra de resultados imprevisibles” (Terán: 1981, p. 65). En un lenguaje con evidentes ecos althusserianos, señala que el prejuicio hegeliano de los “pueblos sin historia” recorre, “como verdadero síntoma ideológico” buena parte de la incomprensión de Marx sobre América Latina”. Por último, frente a la pregunta sobre si Marx rompe o comparte las categorías hegelianas de “totalidad” y “progreso”, Terán afirma que el marxismo debe centrarse en los “puntos de fuga” antes que en los elementos sistemáticos y concluye señalando que “Aricó ha producido, en suma, un valioso texto que recorta una problemática vital” (p. 66).

Por otra parte, en su reseña —que será incorporada por Aricó como “Presentación” en la segunda edición de *Marx y América Latina*— Franco, además de caracterizar esta obra como un “texto fundador”, plantea que la operación de lectura de Aricó en relación a Marx conduce a la “disolución del marxismo” como unidad. En

<sup>10</sup> “La presencia obnubilante de los fenómenos de populismo que caracterizan la historia de nuestros países en el siglo xx llevó curiosamente a identificar eurocentrismo con resistencia a toda forma de bonapartismo o de autoritarismo. El resultado fue una fragmentación cada vez más acentuada del pensamiento de izquierda, dividido entre una aceptación del autoritarismo como costo ineludible de todo proceso de democratización de las masas y un liberalismo aristocratizante como único resguardo posible del proyecto de una sociedad futura, aun al precio de enajenarse el apoyo de las masas. Aceptar la calificación de “eurocéntrico” con que se pretende explicar la oclusión marxiana implica de hecho cuestionar el filón democrático, nacional y popular que constituye una parte inescindible del pensamiento de Marx” (Aricó: 2010 [1980], pp. 180-181).

sus palabras: “Hacer de los descentramientos sucesivos del pensamiento de Marx la esencia del marxismo equivale a definir su ortodoxia por la heterodoxia, su unidad por la diferencia (...) a matar al padre en su nombre o identificarse con la casa familiar precisamente cuando se la abandona” (Franco, 1982: p. 60). Franco identifica una ambigüedad que recorre todo el texto de Aricó, pues, al mismo tiempo que se afirma el marxismo, se lo disuelve como teoría y como método. Se trata del “conflicto entre un pensamiento teórico liberado y una resistencia afectiva a la ruptura” (p.70). Por otra parte, Franco sostiene que el cargo de eurocentrismo a Marx solo podría levantarse en relación con los países asiáticos coloniales y las naciones europeas dominadas, pero no así para las naciones latinoamericanas. Según él, en la construcción de las categorías teóricas de Marx se toma como invariante la modalidad que la relación Estado-nación adquiere en Europa occidental, la cual le sirve para comprender las sociedades asiáticas y los países europeos dominados –ya que, entre estos y los países como Inglaterra, “les era común, en cierto grado, un determinado nivel de desarrollo nacional” (p. 67)–, pero no para entender América Latina, donde es el Estado el que crea las naciones. En este sentido, los motivos de la incompreensión de Marx respecto a América Latina tendrían que ver, precisamente, con su europeísmo.

Por último, en el caso de la reseña de Filippi (1982), este señala dos problemas que surgen de las interpretaciones de Aricó. En primer lugar, sostiene que, más que una visión eurocéntrica, en Marx hay una concepción “capitalístico-céntrica”, en la cual su modelo teórico abstracto se fundamenta en la realidad concreta de la sociedad burguesa desarrollada (p. 109). A partir de ello, deben entenderse sus análisis sobre las realidades no europeas, las cuales son parte del movimiento histórico que se iniciaría, según la visión de Marx, en los países capitalistas centrales de Europa. En segundo lugar, Filippi afirma que “no se pueden imputar a este modelo teórico marxiano –referido al modo de producción capitalista ‘clásico’– las transformaciones históricas profundas que desde fines del siglo XIX le han sucedido” (p. 110). Esto, argumenta, porque la expansión del capitalismo fuera de Europa Occidental no siguió los modelos originarios, sino que se dio de manera desigual y no necesariamente combinada: en estas sociedades ha primado la *asimetría* entre sus componentes económico-sociales, político-institucionales e ideológicos.

En el “Epílogo a la segunda edición” de *Marx y América Latina*, Aricó responde a estos planteos. La primera parte del Epílogo se constituye como un rodeo en torno al problema de la crisis del marxismo, para cuyo abordaje Aricó recupera, centralmente, tres intervenciones. En primer lugar, la intervención de Oscar Del Barco para la revista *Controversia*, revista cuyo hilo conductor es el de la crisis del marxismo (Giller, 2017). Para Del Barco, la concepción de esta crisis como crisis teórica implica un “deslizamiento hacia el teoricismo”, que corre el riesgo de no atender a la “raíz fundamentalmente política” de la crisis, ya que el marxismo es el “conjunto de formas teóricas que van adquiriendo en su proceso las prácticas revolucionarias”. La crisis sería la imposibilidad de la práctica y de la teoría del reformismo de la II Internacional y del leninismo de la III Internacional, imposibilidad cuyo planteo no sería sino resultado “del arduo trabajo del viejo topo revolucionario que no deja de roer toda organización y toda teoría. Se ha quebrado la racionalidad que, bajo el nombre del marxismo, había devenido un instrumento de dominación y no de liberación humana” (Del Barco: 1979, p. 13).

En segundo lugar, Norberto Bobbio (1978), para quien el debate sobre la crisis del marxismo surge de la constatación, a partir de la experiencia soviética, de que la transformación del Estado no implica necesariamente su democratización, por lo que el eje central del debate radicaba en el “redescubrimiento del nexo indisoluble entre democracia y socialismo” (p.77). Para Bobbio, la raíz de la crisis del marxismo reside en la ausencia, tanto en Marx como en la tradición marxista, de una teoría del Estado en transición, es decir, de una reflexión positiva sobre la organización del Estado y las reglas de juego de la política democrática. Para responder este problema no basta volver a escritos olvidados de Marx, ni tampoco a deducir la teoría del Estado a partir del “espíritu” del sistema marxiano; era preciso, “cambiar de camino”, es decir, volver sobre los clásicos no marxistas del pensamiento político que habían abordado la cuestión de la organización del poder soberano. Finalmente, plantea que “no existe tanto una crisis del marxismo como marxistas en crisis (...) para alguien que nunca ha aceptado la obra de Marx como una doctrina completa ni completable (...) reconocer en ella una deficiencia no constituye razón para declarar su crisis...” (Bobbio: 1978, pp.82-83).

Por último, se destaca, precisamente, la figura de Althusser, para quien la teoría marxista es una “teoría finita”, limitada al análisis del modo de producción capitalista y a sus tendencias contradictorias, y no una filosofía de la historia capaz de englobar el devenir de la humanidad y de definir su futuro en términos positivos: “Todo lo que puede decir del futuro es la prolongación ‘reticulada’ y ‘en negativo’ de las posibilidades objetivas de una tendencia actual, la del comunismo (...) Sólo una teoría ‘finita’ puede ser realmente ‘abierta’ (...) y por lo tanto atenta, capaz de tomar en serio y asumir a tiempo la incorregible imaginación de la historia” (Althusser: 1978, pp. 11-12). Si bien la teoría marxista “dice casi nada del Estado, ni sobre la ideología y las ideologías, ni sobre la política, ni sobre las organizaciones de la lucha de clase”, su carácter abierto permite indagar en esos “puntos ciegos” de Marx a la luz de las problemáticas que plantea la lucha de las clases oprimidas: “Así como Marx presentó deliberadamente *El capital* como ‘crítica de la economía política’, así nosotros debemos llegar al punto que él no pudo alcanzar: a pensar una ‘crítica de la política’” (pp. 13-14).

Ahora bien, en el *Epílogo*, Aricó recupera estas reflexiones para plantear que la crisis del marxismo –en tanto forma teórica del movimiento social de transformación, con el cual mantiene siempre una relación práctica de tensión y desfase<sup>11</sup>– es una crisis política antes que teórica, pero también una expresión de la crisis de la “razón histórica”. No obstante, si el pensamiento de Marx siempre ha sido crítica radical de lo existente, “hablar de ‘crisis del marxismo’ –y no (...) de marxistas en crisis– tiene sentido si previamente hemos hecho de él lo que precisamente nunca pretendió ser: una visión del mundo capaz de englobar como método y como teoría la totalidad de lo diverso desde una sede privilegiada convertida en Absoluto” (Aricó: 2010 [1982], p.258). Frente al señalamiento de Franco sobre la ambigüedad que recorre el todo Marx y América Latina entre un pensamiento teórico liberado y la resistencia a la ruptura con el marxismo, Aricó afirma que se trata de la “tematización de un nudo teórico y político no plenamente desatado cual es la vigencia de Marx” (p.262). ¿Cuál es la herencia fundamental de Marx que continúa siendo actual? Responde Aricó:

Pensar el marxismo como una teoría “finita”, y por tanto “limitada” –para usar la expresión de Althusser–, es ya un modo de desplazar el razonamiento del terreno de la fe al de la crítica, por la simple razón de que su validez deja de fundarse sobre una metafísica “filosofía de la historia” totalizadora del pasado, el presente y el futuro de la humanidad, para inscribirse –yo diría que *exclusivamente*– en su pretensión de dar cuenta de la realidad del modo capitalista de producción, de un movimiento dialéctico hacia la superposición cada vez más aplastante de la forma del valor de cambio sobre el valor de uso, de la subsunción dentro de sí, como mera fuerza de trabajo abstracta, a la clase obrera y a toda la sociedad. Aquí está quizás la esencia del paradigma marxiano, la identificación de los términos de la dialéctica social en el doble carácter de la mercancía y de la fuerza de trabajo, como valor de uso y valor de cambio; aquí encuentra fundamento científico la *crítica* de la economía política (2010 [1980], pp.262-263).

Desde este núcleo esencial del paradigma de Marx –que le permite plantear la perspectiva histórico-epocal de la liberación del trabajo social de su condición de mercancía, dada la antítesis estructural del capitalismo entre el desarrollo de la productividad social y la reducción al tiempo de trabajo– Aricó retoma la tarea que, como vimos, ya había señalado en las *Nueve lecciones*: comprender la fase actual de las formas de reproducción, analizar cómo opera hoy la forma valor, cuyo despliegue totalizante en la sociedad no solo reproduce las relaciones sociales capitalistas, sino que genera nuevas contradicciones, nuevas luchas y una nueva configuración del Estado. Y dado que estas transformaciones y antagonismos no pueden reducirse a los términos de *El capital*, ligado a un modelo lineal de las relaciones de clase, “su propio sistema teórico” muestra “la presencia de fronteras que para ser atravesadas requieren de su reconstrucción (...) dentro del espacio de las proyecciones morfológicas fundamentales de Marx, vale decir ‘dentro’ suyo, hoy es preciso ir ‘más allá de él’” (Aricó, 2010[1980]: pp.266-267). Para Aricó, son también estas consideraciones, ligadas a

---

<sup>11</sup> Aricó también aborda el tema de la crisis del marxismo en el tercer capítulo de su ensayo, donde recupera a Rosa Luxemburgo, para quien las razones del estancamiento del marxismo a principios de siglo XX no se debía a límites de la teoría de Marx respecto a los nuevos dilemas que se presentaban al movimiento social de transformación, sino al hecho de que en “la lucha práctica” no se habían rebasado todavía sus creaciones científicas, sus predicciones.

la necesidad de reconstruir la teoría de reproducción marxista, las que lo llevaron a cuestionar la noción de eurocentrismo como clave para explicar el soslayamiento de Marx respecto de América Latina. Sin embargo, este aspecto no ha sido señalado por los estudios sobre el ensayo de Aricó, quienes han tendido a centrarse en el problema de la búsqueda de los momentos de autonomía de lo político en la obra de Marx.<sup>12</sup>

Es precisamente esta última cuestión la que Aricó aborda en la segunda parte del Epílogo. Aricó discute la tesis de Franco según la cual hay un límite en el paradigma marxiano que explicaría su incompreensión de América Latina, dado que en su teoría Marx tomaría como invariante la relación entre Estado y sociedad civil a partir de la experiencia de los países capitalistas europeos, una teoría aplicable a los países de Asia, pero no así a América Latina. Para Aricó, sin embargo, la idea de un paradigma marxiano –aplicado a este aspecto– termina oscureciendo, la radical “*asistematicidad*” del pensamiento de Marx, “todas esas fisuras por donde se cuela un discurrir que en su pretensión de dar cuenta de la densidad refractaria (...) de la trama social en su devenir histórico retorna pendularmente a sus propios parámetros para criticarlos y redefinirlos” (2010 [1982]: pp. 279-280). De lo que se trata, entonces, es de asumir la ambigüedad constitutiva de la obra de Marx, que se evidencia una vez que se valorizan sus escritos inéditos como textos constituyentes de su pensamiento. Desde esta perspectiva, Aricó va a hacer suyas las afirmaciones de Filippi sobre el carácter “capitalistocéntrico” del modelo teórico marxiano, pero señalando una “paradoja indescifrada”:

... existe un Marx que en los años posteriores a la Revolución de 1848 dedica sus afanes “teóricos” a la construcción de un modelo teórico-abstracto que fuera a la vez determinación de la ley de movimiento de la sociedad capitalista y crítica radical de su existencia. En este “modelo”, la crítica de la política emana directamente de la crítica de la economía política (...). Pero (...) por esos mismos años, “en sus análisis concretos”, Marx (...) asigna a lo político y a lo diplomático que se concentran en el Estado la tarea de bloquear la sociedad civil, de sofocar sus potencialidades revolucionarias, por lo que en su pensamiento gozan de un estatuto ampliamente autónomo (Aricó: 2010 [1982], pp.286-287).

Si bien Aricó reconoce que hay suficientes razones para sostener que su indagación sobre la autonomía de lo político en Marx es una búsqueda de los “puntos de fuga” de su pensamiento (tal como planteaba Terán), también expresa una preocupación. Y es que “el relegamiento de esta aceptación de la autonomía de lo político a la condición de ‘punto de fuga’ del sistema” corre el riesgo de convertir dicha autonomía en algo tan excepcional “que acabe finalmente por arrinconar en una supuesta ‘anomalía’ o ‘heterodoxia’ del propio Marx todo aquello que en realidad muestre la diversidad de formas en que se explicita su crítica de la política.” (p.288) En este sentido, en *Marx y América Latina*, una de las apuestas de Aricó es poner de relieve los momentos de discontinuidad, de desfasaje, asincronía e intraductibilidad entre la crítica de la economía política y la crítica de la política. En este punto, a través de la traducción gramsciana y de la lectura sintomal, busca deconstruir la totalidad de su obra desde una perspectiva fundamentalmente política, busca abrir a Marx y al marxismo a la compleja y multiforme realidad latinoamericana. Sin embargo, esto no implica abandonar el otro momento de la indagación teórica: la reconstrucción de la crítica de la economía política y sus mediaciones con la crítica de la política, la reconstrucción de la teoría de la reproducción marxista.

Estas ambigüedades que atraviesan el ensayo de Aricó nos remiten a una segunda razón de por qué este ensayo es un texto fundador. En efecto, como vimos anteriormente planteaba Verón, puede pensarse la fundación de una problemática como una operación de lectura de un texto determinado, realizada a partir de gramáticas de reconocimiento que difieren, en el suelo ideológico, de las gramáticas de producción de dicho texto. Pero hay ciertos momentos en los cuales estas dos gramáticas tienden a solaparse, donde las

---

<sup>12</sup> En Cortés (2023) encontramos un esfuerzo por mostrar cómo Aricó resuelve el problema de la relación entre estructura económica y superestructura política a partir de las indicaciones que este dejó en un borrador para la tercera edición de su ensayo. En dicho texto, Aricó plantea la necesidad de leer a Marx desde una “perspectiva gramsciana-benjaminiana”. Según Cortés, esto implica en Aricó un rechazo a la perspectiva hegeliana de Theodor Adorno, que enfatiza la mediación del proceso global, en favor de una lectura que toma la nación como el fragmento desde el cual es posible iluminar los dramas universales, donde la estructura se presenta como superestructura. En este marco, el método científico correcto en Marx consistiría en desarrollar, a partir “de las relaciones y circunstancias vitales de cada caso, sus formas uranizadas” (la cita de Marx se encuentra en un borrador del Folio 8, Caja 27, del Archivo Aricó, citado en Cortés: 2023, p. 121).

temporalidades se entrecruzan: los momentos de crisis. Aricó escribe su ensayo en medio de la crisis del marxismo, cuando las aspiraciones reconstructivas son puestas en cuestión en favor de perspectivas deconstructivas del pensamiento de Marx. El ensayo de Aricó es un texto fundador, porque las gramáticas de reconocimiento –vinculadas a la necesidad de pensar lo político y el Estado, la democracia y el socialismo, desde América Latina, más allá de la crítica de la economía política marxiana– no emergen *a posteriori*, sino que se solapan con las gramáticas de producción, aún afirmadas en la necesidad de fundar la crítica de la política desde el sistema teórico de Marx a través de la cual este buscaba emprender una crítica radical de la sociedad capitalista. En este sentido, Aricó funda una nueva problemática, también, porque su ensayo sostiene la tensión entre dos proyectos de continuidad del legado de Marx que, lejos de cualquier sesgo eurocéntrico, abren el marxismo a una relectura desde América Latina.

## BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA PERÉZ, N. T. (2024). "Introducción metodológica al estudio del marxismo latinoamericano", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 29(106), Maracaibo, <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e12602095>

ALTHUSSER L. y BALIBAR, É. (2015 [1967]). *Para leer El capital*. Siglo XXI, Buenos Aires.

ALTHUSSER, L. (1982 [1978]). "El marxismo como teoría finita "finita", en Althusser, L., et. al., *Discutir el Estado. Posiciones frente a una tesis de Louis Althusser*, Folios, Buenos Aires, pp. 11-21.

ALTHUSSER, L. (2011 [1965]). *La revolución teórica de Marx*. Siglo XXI, Buenos Aires.

ARICÓ, J. M. (1969). "El marxismo antihumanista", *Los Libros*, Argentina, en: *Dilemas del marxismo en América Latina* (2020), *Antología esencial*, edición, selección y prólogo de Martín Cortés. CLACSO, Buenos Aires, pp. 117-122.

ARICÓ, J. M. (2010 [1980-1982]). *Marx y América Latina*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

ARICÓ, J. M. (2012 [1976-1977]). *Nueve Lecciones de economía y política en el marxismo*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

ARICÓ, J. M. (2014 [1988]). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Siglo XXI, Buenos Aires.

ARICÓ, J.M. (1979). "Editorial", *Controversia. Para el examen de la realidad argentina*, n°1, México.

ARICÓ, J.M.; MURMIS, M. y SCARON P. (2007 [1971]). "Presentación" a Marx, Karl. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. Tomo I. Siglo XXI, México. pp. VII-X.

BOBBIO, N. (1978) "¿Teoría del estado o teoría del partido?" en Althusser, L. y otros, *Discutir el Estado* (1982), op. cit., pp. 76-83.

CORTÉS, M. (2014). "Contactos y diferencias: la 'crisis del marxismo' en América Latina y en Europa", *Cuadernos Americanos*, n° 148, México, UNAM. <http://www.cialc.unam.mx/cuadamer/textos/ca148-139.pdf>

CORTÉS, M. (2015). *Un nuevo marxismo para América Latina*. Siglo XXI, Buenos Aires.

- CORTÉS, M. (2023). "José Aricó, la temporalidad plural y la cuestión nacional: hacia el marxismo como teoría de la traducción", *Consecutio Rerum. Rivista critica della postmodernità*, 13, año VII, pp. 107-128.
- CRESPO, H. (2010). "El marxismo latinoamericano de Aricó: La búsqueda de la autonomía de lo político en la falla de Marx", en Aricó, J. M. (2010 [1980-1982]), *op.cit.* pp.10-48.
- DEBRAY, R (1975 [1974]). *La crítica de las armas*, Tomo 1. Siglo XX, México.
- DEBRAY, R. (1967). *¿Revolución en la revolución?* en *Revista Teórica América Latina* (1967), Nº 1, Montevideo, pp. 15-128.
- DEL BARCO, O. (1979) "Observaciones sobre la crisis del marxismo", en *Controversia. Para el examen de la realidad argentina*, núm. 2-3, diciembre, México.
- FILIPPI, A. (1982). "La relación Hegel-Marx y las interpretaciones de la historia latinoamericana", *Historias*, 10, México, pp. 102-112. <https://revistas.inah.gob.mx/index.php/historias/article/view/15397>
- FRANCO, C. (1981). "Presentación", en ARICÓ, J. M. (2010 [1982]). *Marx y América Latina*, *op. cit.*, pp. 49-70.
- GILLER, D. (2017). "Crítica de la razón marxista: "crisis del marxismo" en *Controversia*", *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 79, Nº 3, (julio-setiembre), Ciudad de México, pp. 487-513. <http://revistamexicanadesociologia.unam.mx/index.php/rms/article/view/57675>
- GRAMSCI, A. (1986 [1932-1935]). *Cuadernos de la Cárcel*. Tomo 4. Era, México.
- KOHAN, N. (2020). "El Marx tardío y la concepción multilineal de la historia", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 25(89), Maracaibo, pp. 55-69. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/31395>
- MARX, K y ENGELS, F. (1979). *Imperio y colonia. Escritos sobre Irlanda*. Cuadernos de Pasado y Presente, Nº 72, México.
- MARX, K. (1976 [1894]). *El capital. Tomo 3. El proceso global de la producción capitalista*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1973). *Sobre el colonialismo*. Cuadernos de Pasado y Presente, Nº 37, Buenos Aires.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1980a). *La cuestión nacional y la formación de los estados*. Cuadernos de Pasado y Presente, Nº 69, México.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1980b). *Escritos sobre Rusia. I. Revelaciones sobre la historia secreta del siglo XVIII*. Cuadernos de Pasado y Presente, Nº 89, México.
- MARX, K. y ENGELS, F. (1980c). *Escritos sobre Rusia. II. El porvenir de la comuna rural rusa*. Cuadernos de Pasado y Presente, Nº 90, México.
- PATRIGLIA, J. P. (2023). "Marx, capitalismo mundial y eurocentrismo", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 28(101), Maracaibo, pp. 1-13. <https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/e7768771>
- PATRIGLIA, J. P. (2021a). "La traducción como cuestión gramsciana", *Question*, 3(69), La Plata. pp. 1-22. <https://doi.org/10.24215/16696581e538>

RICCA, G. (2013). "Marx después de Marx. Eurocentrismo, crítica y política en José Aricó", *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 18(61), Maracaibo. pp. 71-87.  
<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/3524>

RICCA, G. (2020). *Por el rumor del mundo. Ensayos en torno a José María Aricó*. Editorial UNRIO, Río Cuarto.

ROSDOLSKY, R. (1980). *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia" / La cuestión de las nacionalidades en la revolución de 1848-1849 a la luz de la Neue Rheinische Zeitung*. Cuadernos de Pasado y Presente, N° 88, México.

SCARON, P. (1972). "A modo de introducción", en Marx, K. y Engels, F. *Materiales para la historia de América Latina*. Cuadernos de Pasado y Presente, N° 30, Córdoba.

STARCENBAUM, M. (2014). "Más allá del principio de exclusión: Gramsci y Althusser en *Pasado y Presente*", *Prismas*, 18 (2), La Plata, pp. 199-203.  
<https://prismas.unq.edu.ar/OJS/index.php/Prismas/article/view/Starcenbaum>

STARCENBAUM, M. (2024). "Marx y América Latina en su tiempo (y el nuestro). José Aricó y el problema del eurocentrismo en Marx", *Revista de la Red Intercatedras de Historia de América Latina Contemporánea*, N° 21, Año 11, diciembre-enero, Córdoba, pp. 28-52.

TERÁN, O. (1981). "En torno a "Marx y América Latina"", *Socialismo y Participación*, N° 13, Lima, pp. 65-66.

VERÓN, E. (1993). *La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad*. Gedisa, Barcelona.

## BIODATA

**Juan Pablo PATRIGLIA:** Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Córdoba-Argentina. Becario pos-doctoral de CONICET. Integrante del proyecto PIP-CONICET (2022-2024) *Hacia la reconstrucción de tres núcleos centrales de la sociología latinoamericana del cambio social: sociedad mundial, capitalismo periféricos y Estados dependientes*. Integrante del grupo de investigación SECyT-UNC (2023-2027) *Repensar lo común en América Latina a partir de la descolonización de la naturaleza. Pensar otros mundos*. Áreas de investigación: filosofía latinoamericana, marxismo latinoamericano, teoría política latinoamericana.

