

El marxismo en América Latina y la problemática de la recepción transnacional de las ideas

Horacio Tarcus
(CeDInCI / UNSAM / Conycet)
Argentina
Recibido: 30/7/2012
Aceptado: 10/3/2013

“Todo lo que sé es que yo no soy marxista”.
Karl Marx

Resumen

El auge de la historia intelectual, así como la renovación del repertorio conceptual de la historia política, ha venido estimulando en los últimos años el estudio de los avatares del marxismo en América Latina. Aunque todavía de modo emergente, los estudios sobre la historia del libro, la edición y la lectura han descubierto en el universo de los marxismos latinoamericanos, un campo de estudios promisorio. Este estudio se centra en a la recepción y circulación transnacional de las ideas.

Palabras claves: Historia intelectual, marxismos latinoamericanos, historia del libro, historia de la edición, revistas políticas, circulación de las ideas, *Temas de Nuestra América*

Abstract

The upswing of intellectual history and the renewal of the conceptual repertoire of political history, has been encouraging in recent years the study of the vicissitudes of Marxism in Latin America. Although still emerging, studies in book history, publishing and reading have discovered a very promising field of study in the world of Latin American Marxisms This analysis focus on the reception and transnational circulation of ideas

Keywords: Intellectual history, Latin American Marxism, History of book, History of publishing, political journals, circulation of ideas, *Temas de Nuestra América*



El auge de la historia intelectual, así como la renovación del repertorio conceptual de la historia política, ha venido estimulando en los últimos años el estudio de los avatares del marxismo en América Latina. Aunque todavía de modo emergente, los estudios sobre la historia del libro, la edición y la lectura han descubierto en el universo de los marxismos latinoamericanos, con su monumental despliegue en el plano de la cultura letrada, un campo de estudios promisorio.

Este campo de estudio cuenta con numerosos precedentes, como la antología de Michael Löwy, enriquecida con un estudio preliminar, *El marxismo en América Latina* (1982), que ha conocido numerosas reediciones. O el estudio de Raúl Fonet-Betancourt *O marxismo na América Latina* (São Leopoldo, Brasil, 1995; el original alemán es de 1994). Poco después de esta última obra, el chileno Jaime Massardo publicó sus *Investigaciones sobre la historia del marxismo en América Latina* (2001).

Pero yo quisiera referirme aquí a una renovación de los estudios sobre los marxismos latinoamericanos, renovación que toma como problemática teórica central a la recepción y circulación transnacional de las ideas. Estos estudios tienen, a

mi modo de ver, dos precedentes en los estudios latinoamericanos. Por una parte, las obras de José Aricó: *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano* (1978) y *Marx y América Latina* (1982). Por otra parte, por esos mismos años trabajó con una problematización semejante el latinoamericanista francés Robert Paris, como lo revela su trabajo «Difusión y apropiación del marxismo en América Latina», que apareció en el *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe* número 36 (junio de 1984).

Estos estudios se vieron sin duda beneficiados por las dos grandes empresas intelectuales de estudio histórico del marxismo que se emprendieron en Europa en las décadas de 1970 y 1980. Me refiero aquí a *Storia del marxismo*, la obra colectiva dirigida por Eric Hobsbawm y colaboradores, editada por la editorial italiana Einaudi (1978); y *Storia del marxismo contemporaneo*, obra publicada también en varios volúmenes por la Fondazione Giangiacomo Feltrinelli.

El marxismo latinoamericano aparece en estas obras como un estudio de caso del proceso de difusión mundial del marxismo entre finales del siglo XIX y principios del XX, proceso que parte de la tensión entre lo que



la teoría de Marx gana y al mismo tiempo pierde cuando es asumida como doctrina por un movimiento internacional de masas.

Pero este estudio de caso, además de inscribir este proceso de difusión en una escala universal, implica también el reconocimiento de la especificidad que adopta el marxismo o los marxismos cuando son recepcionados y apropiados en cada una de las naciones de nuestro continente. Esta teoría surgida en Europa occidental será, según las diversas matrices de interpretación, aplicada, adaptada, aclimatada, mestizada, recreada o bien antropofagizada, si se apela a la elocuente operación de la vanguardia brasileña de los veinte.

Las nuevas perspectivas se interesan por la lectura y sus usos sobre el carácter activo y creativo de quienes buscan importar o adoptar ciertas ideas provenientes de otro contexto para hacerlas propias, ya sea traduciéndolas, citándolas, publicándolas, prologándolas, anotándolas, profesándolas... Se interesan por la lectura y sus medios: libros, folletos, periódicos, revistas; sobre la lectura y sus ámbitos: las bibliotecas obreras, los centros de estudio, las librerías populares; sobre la lectura y sus sujetos: traductores, editores, profesores, investigadores, divulgadores...

que son, todos ellos, también y sobre todo, lectores.

Finalmente, insisto, la perspectiva de la recepción exige una investigación sobre los modos, los canales y los agentes a través de los cuales ha ingresado el pensamiento de Marx en la América Latina, al mismo tiempo que una reflexión más general sobre los procesos de recepción de ideas, de sus alcances y límites.

En las antípodas de aquella perspectiva que entiende que hay un verdadero Marx al que basta leer correctamente, el punto de partida de esta nueva perspectiva ha sido la recepción como problema. Lejos de suponer al marxismo como una teoría universal disponible para su uso adecuado y que solo se trata de *aplicar correctamente* a la realidad local, se interesa por aquel malentendido estructural inherente a todo proceso de adopción de ideas en un contexto heterónimo al contexto de su producción.

En este marco de preguntas elaboré *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*, que publicó Siglo XXI, Buenos Aires, en el 2007, y que reeditó recientemente. La pregunta que guio mi investigación no fue, pues, ¿quién leyó *correctamente* a Marx



en la Argentina de finales del siglo XIX y principios del XX?, sino otra si se quiere previa: ¿era posible leer *El Capital* en la Argentina de las décadas anteriores al Centenario? No solo en el sentido lato de si se hallaban ejemplares disponibles de esta obra —cuestión nada menor, desde luego—, sino sobre todo en el sentido de si existían lectores individuales o sujetos sociales que pudieran decir o hacer algo productivo con él. Se sabe que leer *El Capital* no fue, a pesar de las manifiestas esperanzas de su autor, una tarea sencilla, ni siquiera en Europa Occidental. Desde entonces hasta hoy, la historia de *El Capital* es la historia de ciento cincuenta años de querellas en torno a sus interpretaciones.

¿Qué significaba, entonces, leer *El Capital* en el país de las vacas y las mieses, tan lejos del maquinismo, la gran industria y la clase obrera moderna? Y en todo caso ¿por qué leerlo?, ¿para quiénes?, ¿contra quiénes? Y aún más: ¿por qué traducirlo y editarlo? ¿Cómo difundirlo, cómo enseñarlo, cómo divulgarlo, cómo resumirlo? Es más: ¿leerlo en sintonía con qué otras obras de su época? ¿Darwin, Comte, Spencer, Hæckel? ¿O en compañía de Saint-Simon, Fourier y Lassalle? ¿O incluso de Nietzsche? ¿Como una obra científica sobre las leyes que rigen el modo

de producción capitalista o como una condena ética del capital como maquinaria que se alimenta de trabajo humano vivo? Y, desde luego, ¿cómo referirlo —aplicarlo— a la realidad argentina? ¿Debían los socialistas argentinos entender el texto de Marx en el sentido de que la expansión mundial del capitalismo era progresiva y por lo tanto debían alentarla en el propio país, o bien debían resistirla con barreras proteccionistas? ¿Podía también nuestro país, como parecía sugerir el texto de Marx, ver reflejado su propio porvenir en el espejo de los países industrialmente desarrollados? ¿Hablaban de nuestra situación los tramos de *El Capital* referidos a la «acumulación originaria» y a la «moderna teoría de la colonización»?

Mi libro intenta configurar un mapa de las respuestas que a estas preguntas ensayaron obreros, intelectuales y científicos en la Argentina de 1871-1910, ya fueran inmigrantes o criollos. Como toda obra de historia, busca ponderar desde el presente los alcances y los límites de cada una de sus respuestas. Pero la vara para esta evaluación no es la «correcta» interpretación que se reserva para sí el autor, sino las condiciones históricas de recepción de la teoría.



El lector encontrará en ese libro una serie de paradojas abiertas por el «malentendido» inherente a toda recepción. Raymond Wilmart, el introductor de *El Capital* en la Argentina, no encontró lectores para la obra de su maestro en el Buenos Aires de 1873, y decepcionado ante el escaso eco de la recepción no tardó en transformarse en un prestigioso abogado de la élite dirigente.

Germán Avé-Lallemant, el naturalista de origen alemán y primer lector local intenso de *El Capital*, hizo su lectura de esta obra —que había tomado al capitalismo británico como modelo y cuyo autor esperaba que fuera leída por la clase obrera industrial— desde la periferia de la periferia: la ciudad de San Luis en el año 1888.

Juan B. Justo, que asumió el ingente esfuerzo de traducir *El Capital* por vez primera al español, tomó prudente distancia de la teoría de Marx y del marxismo.

El joven José Ingenieros recorrió en una década la parábola que comenzó en un «socialismo revolucionario» de tintes románticos y libertarios, y concluyó en un socialismo reformista de tintes biólogos y hasta racistas.

Y Ernesto Quesada, que cuestionó el socialismo, pero pretendió haber alcanzado una lectura más rigurosa, fidedigna y profunda de Marx que los propios socialistas...

Esforzándome en situar a estos actores históricos en su época y privilegiando esta mirada paradójica, me propuse trabajar ante todo los matices, las tensiones internas, los claroscuros. Me anticipo a advertir que se decepcionará aquel lector que busque en este libro la idealización de alguna figura magistral para ejemplo de las jóvenes generaciones —a la manera de la literatura reverencial sobre Juan B. Justo—. Pero también se decepcionará aquel que busque en él una suerte de historia justiciera que establezca justos y réprobos según los actores históricos leyeran *correctamente* o *incorrectamente* a Marx, o según lo aplicasen de modo *fiel* o *traicionasen* al Maestro, ya sea seducidos por las ilusiones del revisionismo o del reformismo, o tentados por las prebendas del Poder. Al contrario, tomé como punto de partida que las lecturas originales y productivas de un autor suelen ser ciertas «malas» lecturas, al mismo que las lecturas *ortodoxas* son también, necesariamente, construcciones, interpretaciones. Y no siempre tan productivas...



Si apelo a un Marx es también al Marx de la paradoja, aquel que no se reconocía en el marxismo instituido. Y si apuesto a una transmisión, creyendo —como creo— que la historia puede aportar a la construcción crítica de una memoria de los oprimidos y ofrecer orientaciones y estímulos en las luchas por su emancipación, busqué evitar las formas cerradas y simples del relato ejemplar y heroico del pasado. Entiendo que la política emancipadora necesita nutrirse de la historia, no de mitos cristalizados, no de las epopeyas de los grandes timoneles, sino de una historia como la definía recientemente el colectivo Wu Ming:

Hace falta no parar de contar historias del pasado, del presente o del futuro, que mantengan en movimiento a la comunidad, que le devuelvan continuamente el sentido de la propia existencia y de la propia lucha. Historias que no sean nunca las mismas, que representen goznes de un camino articulado a través del espacio y el tiempo, que se conviertan en pistas transitables. Lo que nos sirve es una mitología abierta y nómada, en la que el héroe epónimo es la infinita multitud de seres vivos que ha luchado y lucha por cambiar el estado de cosas. Elegir las historias justas quiere decir orientarse según la brújula del presente (Fernández-Savater, 2004, p. 73).

La recepción de Marx en la Argentina

El fenómeno social, político y cultural de la vertiginosa difusión internacional de las ideas de Marx durante las dos últimas décadas del siglo XIX y principios del siglo XX ha constituido (y constituye aún) un extraordinario estímulo para la historia intelectual. Como ha señalado el historiador italiano Franco Andreucci:

En un cuarto de siglo, nacido en un área geográfica más bien reducida y en el ámbito de un movimiento político y social que aún iba a la búsqueda de su definitiva identidad, el marxismo se convierte en el credo de millones de hombres, en el arma teórica de la socialdemocracia internacional, recorre sinuosos y largos caminos hasta conquistar una dimensión planetaria (...) fue una de aquellas raras ocasiones en las que un conjunto de ideas (que además estaban escritas en libros de no fácil lectura) se fundió con un gran movimiento social en ascenso que expresaba una fuerte demanda de ideología (1974: p. 28).

Esta rápida expansión de las ideas socialistas y marxistas a partir de determinadas regiones de Europa central y meridional —con epicentro en Alemania, Bélgica, Austria e



Italia— hacia los más alejados confines del globo, desde Europa hasta América, Asia, Oceanía e incluso a los enclaves africanos del Imperio otomano, fue motivo de orgullo y de autoconfianza para los nacientes movimientos obreros socialistas hacia la década de 1890, noticia recurrente en la gran prensa de la época y objeto persistente de curiosidad sociológica por parte de la naciente ciencia social europea, desde Émile Durkheim hasta Werner Sombart.¹

La Argentina, como aquellos países que recibieron importantes flujos migratorios europeos y en donde se constituyó tempranamente una clase obrera moderna, no permaneció ajena a ese intenso proceso de difusión. La recepción de las ideas de Marx

aparece intrínsecamente vinculada en nuestro país al surgimiento de las primeras formas de organización de los trabajadores (primero mutuales, luego gremiales), a la emergencia del primer periodismo obrero y socialista, a la creación de la primera Federación Obrera en 1891, así como al proceso de fundación del Partido Socialista entre 1892 y 1896. Sus receptores fueron, en este marco, aquellos artesanos y obreros alfabetizados de origen inmigratorio que traían una experiencia de luchas de sus países de origen, que portaban consigo literatura política, que mantenían correspondencia con sus camaradas europeos y recibían a través de ellos la prensa socialista del Viejo Mundo.

Aquí, estos inmigrantes confluyeron con ciertos sectores medios nativos, entre los cuales emergió también una franja de profesionales y estudiantes crecientemente desilusionados con lo que se llamó la *política criolla* (especialmente después del fracaso de la Revolución del Parque de 1890), progresivamente comprometidos con la cuestión social, impresionados por la expansión internacional del socialismo e interesados por las potencialidades intelectuales que prometía la concepción materialista de la historia: nada menos que la ciencia aplicada a la política, la

1 Durkheim consagró al socialismo un curso en la Facultad de Letras de Burdeos entre noviembre de 1895 y mayo de 1896; sus lecciones se publicaron póstumamente en 1925 bajo el título *El Socialismo*. Sombart, entre otros textos, se ocupó del tema en «Sozialismus und soziale Bewegung im 19. Jahrhundert», traducido reiteradamente en periódicos y folletos como *El socialismo y el movimiento social en el siglo XIX*, así como «Karl Marx und die soziale Wissenschaft», en *Archiv für Socialwissenschaft und Sozialpolitik*, nueva serie, vol. 8, 1908, ampliamente difundido como *Significación histórica de las doctrinas marxistas*. (1917). Buenos Aires: Biblioteca de Propaganda «Ideal Socialista».



promesa de una *política científica*. Ni siquiera las élites liberales fueron siempre ajenas al influjo del socialismo: alternando el reconocimiento científico con el horror por la revolución proletaria, las informaciones sobre Marx, el socialismo y la Internacional ocuparon un lugar nada despreciable en la gran prensa nacional, mientras que problemas tales como el determinismo económico, las leyes históricas o la relación reforma/revolución aparecieron como centro de interés de la naciente sociología argentina de la década de 1890 e inicios del nuevo siglo.

El socialismo y el marxismo fueron, a partir de 1890, no solo fuente de curiosidad sino de atracción para los intelectuales universitarios de todo el mundo: Thorstein Veblen, en la Universidad de Chicago; Bertrand Russell, en la London School of Economics; Wagner, en Berlín; Durkheim, en París; Croce, en Nápoles y los principales estudiosos de las ciencias sociales, de Sombart a Pareto; además, las principales revistas sociológicas internacionales les dedicaron un amplio espacio en sus páginas (Andreucci, 1979, pp. 83-84; Hobsbawm, 1979-1980, pp. 93-94).

Un fenómeno equivalente se encuentra en el campo académico argentino de finales del siglo XIX: los

padres fundadores de las ciencias sociales argentinas —Carlos Octavio Bunge, Juan Agustín García, José Ingenieros y Ernesto Quesada— no dejaron de pronunciarse por problemas tales como las relaciones entre socialismo y sociología, marxismo y política o determinismo económico y leyes sociales.

Marx en la Argentina (2007), libro que se inscribe en los estudios de historia intelectual centrados en los fenómenos de recepción de ideas, tiene por objeto explicar documentadamente de qué modo histórico se dio en la Argentina, en las tres últimas décadas del siglo XIX y en los albores del siglo XX, un proceso que, bajo distintas formas y en distintos ritmos, se extendió por casi todo el planeta: la difusión del marxismo.

Marx y marxismo: el pasaje de la teoría a la doctrina

Entre Marx y el marxismo media una distancia sobre la que es necesario detenerse. Aunque resulte paradójico, Marx no es el creador del marxismo: este es una creación posterior a su muerte, que recién se estabilizó como sistema doctrinario hacia 1890, fundamentalmente con el concurso de Federico Engels y sus discípulos alemanes —en particular Karl Kautsky y Eduard Bernstein—



y los divulgadores franceses —como Gabriel Deville y Paul Lafargue—.

Mientras Marx vivió, los términos *marxismo* y *marxista* solo fueron utilizados en forma peyorativa por sus oponentes y designaban, antes que una teoría, la orientación o la tendencia de los partidarios de Marx en la Internacional, y luego a los eisenachianos alemanes o los guesdistas franceses (Haupt, 1979).

A la sensibilidad colectivista de Marx no solo le repugnaba que se utilizase su nombre para designar la concepción materialista de la historia, también rechazaba enfáticamente la paternidad intelectual de las producciones de aquellos jóvenes socialistas franceses que en nombre del *marxismo*, y pretendiendo ser fieles a su maestro, reducían la complejidad de los procesos históricos a sus variables económicas más elementales. Pero si Marx, como se verá, no se reconocía totalmente en el marxismo, este se constituyó como sistema doctrinario sobre la base de los (ciertos) textos de Marx, en nombre de Marx, o bien en nombre de una lectura *correcta* de Marx.

El pasaje de la teoría a la doctrina es el resultado de un proceso complejo. Como ha planteado Terry Eagleton en términos del pasaje de la teoría a la ideología:

Por abstrusamente metafísicas que puedan ser las ideas en cuestión, deben ser traducibles por el discurso ideológico a un estado «práctico», capaz de proporcionar a sus partidarios fines, motivaciones, prescripciones, imperativos, etc. (...) Una ideología con éxito debe operar tanto en el nivel práctico como en el teórico, y descubrir alguna manera de vincular dichos niveles. Debe pasar de un sistema de pensamiento elaborado a las minucias de la vida cotidiana, del tratado académico al grito en la calle. Martin Seliger, en su *Ideology and Politics*, afirma que las ideologías son típicas mezclas de enunciados analíticos y descriptivos por un lado, y de prescripciones morales y técnicas por otro. Unen en un sistema coherente el contenido fáctico y el compromiso moral, y esto es lo que les otorga su poder orientador de la acción (Eagleton, 1995-1997, p. 74).

Antonio Gramsci es uno de los autores que más ha reflexionado en torno al problema del pasaje de la teoría de Marx a la doctrina marxista, poniendo en relieve el rol de los intelectuales en dicho proceso. El autor de los *Cuadernos de la Cárcel* resaltó en diversos pasajes el carácter positivo de este tipo de difusión, pues al expandirse por todo el planeta un sistema teórico como el



marxismo es reapropiado, recreado y, por lo tanto, enriquecido por diversos movimientos sociales. En los términos del historicismo gramsciano, recién cuando «una filosofía deviene “histórica”, se depura de los elementos intelectualistas de naturaleza individual, y se hace “vida”» (Gramsci, 1932-1935: p. 18).

Lo que distingue al marxismo de otras filosofías, según Gramsci, es esa peculiar potencialidad de articulación entre «alta» cultura filosófica y «cultura popular». En otros términos, la originalidad del marxismo respecto a los sistemas teóricos especulativos radica en su capacidad para desarrollar algo más que una cultura filosófica para grupos restringidos de intelectuales, en su aptitud no solo de «mantener el contacto con los “simples”», sino, antes bien, de hallar en dicho contacto la fuente de los problemas por estudiar y resolver.

Sin embargo, esta unidad no está garantizada de una vez y para siempre: al contrario, desde que la filosofía de Marx devino actividad práctica y voluntad colectiva, permanece latente el riesgo de un corte horizontal entre un *marxismo culto* y un *marxismo popular*.²:

2 Desde la perspectiva de Perry Anderson (1976-1979), fueron necesarias las

La fuerza de las religiones, y especialmente de la iglesia católica [comparó Gramsci] ha consistido y consiste en que ellas sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinaria de toda la masa “religiosa” y lucha para que los estratos intelectualmente superiores no se separen de los inferiores (...) para impedir que se formen «dos religiones: la de los “intelectuales” y la de las “almas simples”» (Gramsci, p.18)

¿Cómo evitar el corte horizontal en el marxismo devenido doctrina e ideología? La solución consiste, para Gramsci, en la conformación de un bloque cultural y social, en el cual los «intelectuales orgánicamente pertenecientes a las masas» elaboren y den coherencia a los principios y problemas que dichas masas plantean con su propia actividad. En sus propios términos:

La posición de la filosofía de la praxis es antitética a la católica: la filosofía de la praxis no tiende a mantener a los «simples» en su filosofía primitiva del sentido

derrotas sufridas por el movimiento obrero internacional a partir del ascenso del fascismo y la burocratización de la URSS para que esa unidad entre el desarrollo de una «alta cultura» marxista (el marxismo occidental), por un lado, y el movimiento obrero organizado, por el otro, se rompiera.



común, sino al contrario, a conducirlos hacia una concepción superior de vida. Se afirma la exigencia del contacto entre intelectuales y simples, no para limitar la actividad científica y mantener la unidad al bajo nivel de las masas, sino para construir un bloque intelectual-moral que haga posible un progreso intelectual de masas y no sólo para pocos grupos intelectuales (Gramsci, pp. 17-19).

Ahora bien, si la iglesia católica controlaba atentamente a sus «intelectuales» para que no se alejasen de la religiosidad popular y mantuviesen su función hegemónica, ¿quién controlaba a los intelectuales marxistas para asegurar la síntesis o la unidad del bloque entre la alta cultura intelectual marxista y la cultura socialista de las masas, en suma, entre teoría y doctrina? Para Gramsci la respuesta es clara: el Partido. Es el *Moderno Príncipe* el que, a través de un diversificado sistema de prensa, el aparato editorial, la política educativa —mediante cursos, escuelas y conferencias—, debe dirigirse con lenguajes específicos a los distintos estratos del propio Partido y de las grandes masas, procurando mantener al mismo tiempo la unidad doctrinaria.

De cualquier modo, ni la mediación partidaria ni un sistema diversificado de prensa han logrado resolver estas

tensiones, como revelan en la historia del socialismo moderno los desencuentros entre teoría y práctica, entre los intelectuales y las masas, tensiones que han tendido a expresarse a menudo como malestar en las filas partidarias, cuando no en frecuentes estallidos polémicos, en torno a la cuestión de los intelectuales. Gramsci mismo ha sido consciente de la dificultad que encuentran las filosofías inmanentistas, incluido el marxismo por él entendido como *filosofía de la praxis*, para «crear una unidad ideológica entre lo bajo y lo alto, entre los “simples” y los intelectuales» (p. 20).

Una filosofía de la praxis puede arraigar en las masas si los intelectuales, partiendo de la crítica del sentido común, logran elaborar y dar coherencia a los principios y problemas que las masas plantean prácticamente con su actividad, constituyendo así un bloque cultural y social. Sin embargo, si bien esa unidad de la praxis entre intelectuales y simples tiende a establecerse en los momentos de intensa autoactividad y autoorganización política de los trabajadores (como, por ejemplo, en el bienio rojo turinés de 1919-1920), en los momentos (más frecuentes) de relativa pasividad de las masas, cuando no de derrota, el sentido común se sobrepone a la teoría crítica y tiende



a instituirse una doctrina socialista en que el elemento determinista, fatalista y mecanicista se hace dominante. Gramsci buscó comprender la concepción mecanicista en términos de una religión de subalternos:

Quando no se tiene la iniciativa en la lucha, y cuando la lucha misma termina por identificarse con una serie de derrotas, el determinismo mecánico se convierte en una fuerza formidable de resistencia moral, de cohesión, de perseverancia paciente y obstinada. «He sido vencido momentáneamente, pero la fuerza de las cosas trabaja para mí a la larga...», etc. La voluntad real se disfraza de acto de fe en cierta racionalidad de la historia, en una forma empírica y primitiva de finalismo apasionado, que aparece como un sustituto de la predestinación, de la providencia, etc., de las religiones confesionales (Gramsci, 1932-1935, p. 22).

Sin embargo, la lectura en clave determinista, fatalista y mecanicista de la teoría de Marx no fue privativa de los períodos de reflujo de la clase trabajadora y del movimiento de masas, sino que en el propio período formativo de la doctrina marxista, en pleno proceso de emergencia y luego de auge de la Segunda Internacional, constituyó la lectura dominante de Marx.

A propósito de los problemas metodológicos de la difusión del marxismo, el historiador francés Georges Haupt ha llamado la atención sobre la distancia que media entre la recepción de Marx y la recepción del marxismo. De un lado se está frente a un cuerpo de ideas, una teoría crítica de la sociedad de enorme complejidad, y del otro lado frente a una doctrina que fue el modo en que un movimiento social —en este caso, y en primer lugar, el movimiento socialista formado en Europa occidental en las tres últimas décadas del siglo XIX— se apropió y socializó dicha teoría crítica.

La integración de los intelectuales marxistas en el seno de la socialdemocracia internacional —como lo ha mostrado Perry Anderson— garantizó en este período una cierta unidad entre teoría y práctica. Desde el punto de vista del desarrollo de la teoría marxista, este período conoció desarrollos decisivos (Antonio Labriola en Italia, Kautsky y Bernstein en Alemania, así como Plejanov y el joven Lenin en Rusia han quedado indudablemente ligados a estos desarrollos, por no hablar aún de la generación de teóricos marxistas que emergió con el nuevo siglo: León Trotsky, Rosa Luxemburg, Rudolf Hilferding, Otto Bauer, etc.).



Pero por otro lado, la teoría inicial, al devenir doctrina, pierde complejidad y riqueza: al reducirse a un conjunto mínimo de variables fácilmente manejables para facilitar los procesos de identificación de grandes masas necesariamente se vulgariza; el léxico se reduce, la sintaxis se empobrece, el lenguaje se simplifica: «Expansión y empobrecimiento, difusión y esquematización, parecen ser las dos caras de la trayectoria del marxismo entre finales del siglo XIX y principios del nuevo siglo» (Andreucci, 1979: p. 15).

En un proceso de fuerte asimilación de la ideología positivista (hegemónica en el período que estudio aquí) ciertas dimensiones de la teoría marxiana —como, por ejemplo, la problemática del fetichismo de la mercancía— tienden casi a desaparecer del horizonte intelectual de la doctrina marxista, mientras que otras se enfatizan, sufriendo importantes mutaciones. El marxismo finisecular tiende a obliterar su legado filosófico-crítico acentuando, en cambio, su carácter de ciencia social, de modo que dos de los grandes paradigmas teóricos del siglo XIX, que habían nacido de modo agonístico —el marxismo y la sociología—,

muestran una gran propensión a superponerse y confundirse.³

Este marxismo enfatiza su carácter de ciencia social capaz de establecer la legalidad que rige la historia humana pasada, así como la política presente y futura. La compleja teoría histórica de Marx acerca de los modos en que en cada época histórica organiza la producción social y realiza la apropiación del excedente económico fue leída, en el marco de la doctrina marxista de la Segunda Internacional, en términos de una teoría evolucionista de corte histórico-filosófico, según la cual la Historia marchaba ineluctablemente, siguiendo una serie de estadios sucesivos y necesarios, del comunismo primitivo al comunismo moderno, pasando por la esclavitud, la servidumbre y el capitalismo. La clave *materialista* de la concepción materialista de la historia venía dada por la determinación económica de todo el proceso histórico —y en ciertas versiones incluso por la preeminencia del factor económico por sobre otros factores—, a tal punto

3 Una crítica temprana a la confusión entre marxismo y sociología puede encontrarse en la polémica de Gramsci con el *Manual de Materialismo Histórico* de Bujarin (Gramsci, 1932-1958). Una historia comparada de ambos paradigmas en competencia fue llevada a cabo por G. Therborn (1976-1980).



que la doctrina marxista es nombrada habitualmente, no solo por los científicos sociales, sino incluso por los propios marxistas, como *la concepción económica de la historia*.

Como ha señalado Andreucci, la compleja dialéctica marxiana entre libertad y necesidad se traduce en el marxismo finisecular, a través de un largo y tortuoso camino, en la idea de que «la lucha de clases es una ley de la evolución social» (es la frase que puso Jack London en boca de uno de sus personajes de *El talón de hierro*, 1908). En este optimismo histórico —enmarcado en un período de relativa paz internacional que siguió a la derrota de la Comuna en 1871, de poderosa expansión capitalista y de profundas innovaciones tecnológicas—, la fe en el progreso irreversible de la humanidad se confunde inextricablemente con la creencia en que la historia marcha de modo ineluctable hacia la emancipación humana.

En suma, la celebración del dominio del hombre sobre la naturaleza, del trabajo, de la industria, de la ciencia y de la técnica tiende en el marxismo finisecular a amortiguar la dimensión crítico-utópica de la teoría marxiana. Enrico Ferri, el criminólogo socialista italiano, expresó con claridad meridiana esta doctrina

en un libro que luego se encontrará entre los textos fundacionales del socialismo argentino:

Lo que el socialismo científico puede afirmar y afirma, con seguridad matemática, que la dirección, la trayectoria de la evolución humana, marcha en el sentido general indicado y previsto por el socialismo, es decir, en el sentido de una continua y progresiva preponderancia de los intereses y las utilidades de la especie, sobre los intereses y las utilidades del individuo (...) En cuanto a los detalles nimios del nuevo edificio social, no podemos preverlos, justamente porque ese nuevo edificio social será y es un producto *natural y espontáneo* de la evolución humana (Ferri, 1904: p. 63).

En 1914, la Segunda Internacional pagó duramente el precio de su propio colapso: las ilusiones del progreso. Walter Benjamin, uno de los marxistas de las siguientes generaciones que llegaron a la madurez en el turbulento período que se abrió en 1914 con el estallido de la Primera Guerra Mundial y que se clausuró en 1945 con el término de la Segunda, fue quien más lejos llevó la crítica al conformismo de la lectura *segundointernacionalista* de Marx. Benjamin dejó escrito en sus «Notas sobre el concepto de historia»: «Nada hay



que haya corrompido tanto a la clase obrera alemana como la opinión de que *ella* nadaba a favor de la corriente» (Benjamin, 1997: p. 56).

Socialismo, marxismo y movimiento obrero: algunas precisiones conceptuales

Ha sido recurrente en buena parte de la historiografía moderna tender a identificar marxismo con socialismo, y a este con el movimiento obrero. Es indudable que las concepciones histórico-políticas que legaron Karl Marx y Friedrich Engels conquistaron, a partir de la década de 1880, una creciente hegemonía dentro del campo del socialismo. Asimismo, no es menos cierto que el socialismo fue en ciertas regiones, y durante determinados períodos históricos, la doctrina hegemónica en el movimiento obrero europeo. Pero las vicisitudes de las relaciones entre movimiento obrero y socialismo no permiten concebir a este último como la conciencia última y necesaria del proletariado universal.

Convendría, pues, discriminar estos tres conceptos, no solo para comprender aquellas franjas del movimiento obrero identificadas con otras vertientes políticas, ni para comprender aquellos socialismos no marxistas, sino incluso para comprender

mejor aquellos momentos históricos —como aquel en que me centro aquí— en que marxismo, socialismo y movimiento obrero parecieran tender a superponerse y confundirse.

En primer lugar, el problema de los alcances del concepto de marxismo. Sigo aquí el criterio de Hobsbawm, quien en su estudio modélico sobre la difusión del marxismo en Europa partió de una definición ampliada de lo que entendía por marxismo, incluyendo no solo aquellos marxismos pretendidamente ortodoxos, sino otras vertientes marxistas, incluso conscientemente críticas de la ortodoxia, como el llamado *revisionismo* (Hobsbawm, 1974). Descarto, pues, aquella perspectiva polémica frecuente en los estudios de ciertos autores marxistas sobre el marxismo, que los lleva a presentar como tales solo a aquellas figuras o corrientes que coinciden con las opiniones del autor y a reservar para otras, por ejemplo, el uso irónico de «marxistas».

Entenderemos, pues, por marxismo a aquel conjunto de doctrinas e ideas derivados de las obras de Marx y Engels que se asienta como doctrina del movimiento socialista internacional hacia 1890 y, simultáneamente, como concepción *materialista* (o *científica*, o *económica*) de la historia en los medios periodísticos, académicos



e intelectuales. En todos aquellos casos en que me interese contraponer a los discursos del marxismo, como fenómeno históricamente determinado —«realmente existente»—, la letra y las ideas de la teoría del propio Marx utilizaré la expresión *discurso marxiano*.

En segundo lugar, el problema de la relación entre socialismo y marxismo. Dado que la pluralidad de teorías socialistas es un fenómeno tan antiguo como el socialismo mismo, casi todos los autores han sido precavidos en este caso, apelando a definiciones inclusivas del mismo (Lalande, Williams, etc.). El problema surge cuando el estudio de la recepción y difusión de las doctrinas socialistas se superpone, a partir del último tercio del siglo XIX, con el de la recepción y difusión del marxismo. La hegemonía del socialismo marxista por sobre otras vertientes del socialismo (la *lassalleana*, por ejemplo, con mucho peso entre los obreros alemanes del Verein Vorwärts) responde, tanto en Europa como en ciertos países latinoamericanos como la Argentina, a un proceso mucho más largo y complejo que como se ha entendido habitualmente.

Aricó advirtió en su estudio sobre la recepción del marxismo en América

Latina que, todavía en la década de 1890, Marx era uno más dentro de la pléyade de reformadores sociales (mal) traducidos del francés en España, siendo más citados autores como Louis Blanc, Paul Lafargue o Enrico Ferri, por no hablar de los anarquistas Bakunin, Proudhon, Malatesta o Reclús (Aricó, 1988). Respecto a la Argentina, se verá cómo algunos obreros e intelectuales del período pueden ser definidos como marxistas, y como tales prefieren identificarse ellos mismos, como Germán Avé-Lallemant o Carlos Mauli, y un poco más tarde, a principios del siglo XX, Del Valle Iberlucea. Otros, como los jóvenes José Ingenieros y Juan B. Justo, se conciben a sí mismos como socialistas que toman conceptos y propuestas de Marx, sin adscribir a la totalidad de (lo que entonces se entendía por) la doctrina marxista. Allí donde hubo efectiva preponderancia del socialismo marxista por sobre otros socialismos —de Saint-Simon a Proudhon, de Bakunin a Lassalle, de Dühring a Bernstein— ella debe, en todo caso, ser explicada, y la explicación debe plantearse no como natural superioridad de la ciencia sobre la doxa o del logos sobre el mito, sino como construcción hegemónica. El tipo de interrogantes que guiaron mi investigación puede resumirse en preguntas como estas: en el campo político socialista argentino de finales



del siglo XIX, habida cuenta de que circulaban distintas teorías socialistas en disputa entre sí, ¿qué ventajas leían los obreros e intelectuales socialistas de 1890 o de 1900 que querían construir un partido de clase en los textos del socialismo marxista por sobre los textos de otras vertientes del socialismo?; ¿qué ventajas percibían en los textos socialistas por sobre los textos anarquistas?

Por otra parte, ante el complejo problema del progresivo reflujo de las ideas marxistas en el seno del socialismo argentino a principios del siglo XX y la creciente hegemonía del socialismo reformista que preconizó Justo, dejó de lado la perspectiva de antiguas aproximaciones planteadas en términos de *traición* o de *mala comprensión* respecto a Marx, para preguntar sobre las ventajas relativas, así como sobre los límites que podía ofrecer a los dirigentes, intelectuales u obreros socialistas argentinos la recepción de textos de autores socialistas que no profesaban un *marxismo ortodoxo*, como, por ejemplo, el italiano Enrico Ferri, el alemán Eduard Bernstein o el francés Jean Jaurés.

En tercer lugar, el problema de la relación entre socialismo-marxismo y clase obrera. También en ese terreno resulta hoy inaceptable, en una investigación de historia intelectual,

la perspectiva evolutiva que dominó durante décadas las historias del pensamiento social y de los trabajadores, según la cual el marxismo sería la conciencia definitiva e irreversible de un movimiento obrero destinado a atravesar, en todos los rincones del planeta, un mismo proceso de etapas sucesivas y necesarias.

Aricó (1980) celebraba la perspectiva histórica con que Antonio Labriola había sido capaz de pensar la formación del marxismo, pues ella habilitaba «abordar en términos de problemática historicidad la querrela acerca del *encuentro* del marxismo, en cuanto teoría de la transformación social, con el movimiento social no sólo de los países capitalistas centrales, sino también en el resto del mundo» (s/p). Solo planteando las relaciones en términos de encuentro (posible históricamente) de dos realidades se restituye su carácter problemático:

La maduración del pensamiento de Marx no es un hecho puramente individual, puesto que se *corresponde* con la maduración de un proceso en el que adquiere una decisiva importancia la transformación histórica de ese sujeto concreto al que la doctrina asigna una función esencial, instala a la investigación historiográfica en el terreno concreto de una realidad



dada y otorga al encuentro del marxismo con el movimiento obrero el carácter de un problema siempre abierto en la medida en que cada uno de los términos se resuelve en su relación con el otro (Aricó, 1999, p. 60).

Los procesos de recepción intelectual

El concepto de *recepción* remite a un proceso mayor de producción-difusión intelectual en el que es necesario discriminar (analíticamente) a productores, difusores, receptores y consumidores de las ideas, aunque estos procesos se confundan en la práctica y estos roles puedan ser asumidos en forma simultánea por un mismo sujeto. Es así que dentro del proceso global de producción y circulación de las ideas se pueden distinguir no etapas temporales sucesivas, sino distintos momentos, a cada uno de los cuales corresponden ciertos tipos de intelectuales, esto es, de sujetos específicos que desarrollan capacidades y habilidades concretas. Estos momentos son: el de la *producción*; segundo; el de la *difusión*; tercero, el de la *recepción*; y cuarto, el de la *apropiación*.

El momento de la producción de una teoría, llevado a cabo por intelectuales conceptivos. En este caso, es el momento de la elaboración de la

concepción materialista de la historia por parte de Marx y Engels. Estos autores construyeron, en polémica y diferenciación con otras vertientes del socialismo y el anarquismo de su época, una teoría crítica de la sociedad y de la historia, materializada en una serie de textos.

El momento de la difusión de un cuerpo de ideas a través de su edición en libros, folletos, periódicos, revistas, cursos, conferencias, reseñas, debates, resúmenes, escuelas, traducciones, etc. La difusión puede ser llevada a cabo por los mismos intelectuales conceptivos, aunque existen agentes especializados en esta función, sea por intereses comerciales, culturales o políticos, como editoriales que publican libros, editores o colectivos editoriales de periódicos y revistas, traductores profesionales, divulgadores, publicistas o propagandistas y partidos o movimientos que pueden asumir una teoría y motorizar por diversas vías su difusión. La difusión de las ideas de Marx y Engels se confundió con su producción, pues ellos fueron los difusores de su propia obra, a través de una intensa actividad de edición de órganos propios, de la colaboración con artículos en revistas y periódicos, la publicación de sus libros, la edición de folletos populares, el dictado de conferencias, la promoción de controversias y la



correspondencia con otros teóricos, con dirigentes obreros, con sus discípulos, etc.

Tras la muerte de Marx en 1883, su amigo Engels se transformó en su albacea político-literario, buscando mantener un ritmo constante de reedición de sus obras, encuadrarlas con nuevos prólogos y establecer sus textos inéditos en nuevos volúmenes —*Das Kapital* II y III—, o bajo la forma de artículos y cartas difundidos a través de la prensa de la socialdemocracia internacional. Es así que desde 1883 es posible distinguir en el trabajo de Engels entre sus tareas de producción propiamente teórica (ampliación, renovación o rectificación de la concepción materialista de la historia) y sus tareas de difusor del legado literario de Marx. Con la muerte de Friedrich Engels en 1895 quedó disponible este extraordinario legado: una gran masa de textos editados y textos inéditos elaborados por ambos fundadores de la concepción materialista de la historia, que pasaría a administrar ahora la generación de los discípulos.

Este es el momento de la construcción del corpus textual marxista. Fueron sobre todo Karl Kautsky y Eduard Bernstein quienes asumieron la principal responsabilidad en el proceso de difusión, aunque simul-

táneamente trabajaron en el nivel de la producción, intentando ellos también, y cada uno a su modo, ampliar, renovar y rectificar el legado teórico marxiano. La labor de ambos discípulos de Engels constituyó, de cualquier modo, el primer eslabón de una extensa cadena de difusión que se prolongó en las labores de toda una pléyade de editores que reprodujeron los artículos de «Die Neue Zeit» y «Der Sozialdemokrat» en periódicos locales o a través de ediciones de folletos populares, de divulgadores, comentadores, conferencistas, etc.

El momento de la recepción define la difusión de un cuerpo de ideas a un campo de producción diverso del original desde el punto de vista del sujeto receptor. Es un proceso activo por el cual determinados grupos sociales se sienten interpelados por una teoría producida en otro campo de producción, intentando adaptarla (recepcionarla) a su propio campo. Los mecanismos utilizados son también la reedición de las obras en cuestión bajo la forma de libros, folletos, artículos; su traducción en caso de provenir de otra lengua; su anotación e introducción, etc. En este caso, me centro en el momento de la recepción de las ideas de Marx en la Argentina entre finales del siglo XIX y comienzos del XX,



a partir de las siguientes preguntas: ¿qué Marx llegó y cuál no a nuestras playas?, ¿a través de qué medios (orales o escritos, en libros, periódicos, etc.)?, ¿por intervención de qué sujetos (inmigrantes, exiliados, obreros, científicos, intelectuales)? y ¿a través de qué rutas, directas o indirectas (por ejemplo, directamente desde Alemania, o bien vía España, Francia o Italia)? Y, sobre todo, ¿conforme a qué intereses estos sujetos tradujeron, prologaron, editaron o citaron a un autor extranjero, estableciendo una suerte de marcación?⁴

Las ideas no viajan solas, sino a través de los sujetos que son sus portadores y por medio de sus soportes materiales favoritos (libros, folletos, revistas, periódicos, etc.). En este caso, los sujetos privilegiados de la recepción eran exiliados (como los *communards* franceses o los alemanes perseguidos por las leyes de Bismarck), emisarios políticos (como

4 Aunque como ha señalado, no sin ironía Pierre Bourdieu, el término *interés* choca en contextos como este, todo ejercicio de transferencia implica algún grado de apropiación simbólica: «Pienso que el que se apropia, con toda buena fe, de un autor y que se hace de él el introductor, tiene beneficios subjetivos completamente sublimados y sublimes, pero que, sin embargo, son completamente determinantes para comprender que él haga lo que hace» (Bourdieu, 1999, p. 162).

Raymond Wilmart), conferencistas ilustres (como el anarquista Pietro Gori o el socialista Enrico Ferri) o participantes de un congreso político (Peyret en el Congreso de París en 1889).

Todos estos medios precisaron de emisores (por ejemplo, el Consejo General de la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) en Londres o los dirigentes del Partido Socialista Obrero Español (PSOE) y receptores locales. La gama de los posibles receptores es amplísima: va desde un librero, como el socialista italiano José Momo, hasta un editor, como Bartolomé Victory y Suárez, pasando por importadores-distribuidores de medios europeos que perseguían un fin comercial, o bien un fin social y político (los miembros del Verein Vorwärts ofrecían a sus compatriotas la folletería socialdemócrata europea). Pero también fueron receptores y difusores un traductor como Juan B. Justo que vertió al español *El Capital*; un intérprete como Ernesto Quesada, lector de Marx; o un divulgador como el conferencista Adrián Patroni. Se pone aquí en evidencia toda una cadena de recepción y difusión que involucró a una red crecientemente compleja de traductores, editores, distribuidores, libreros... Esta implicó a su vez una red creciente de consumidores,



desde los miembros de la élite y sus grandes bibliotecas —Ernesto Quesada— hasta la fracción alfabetizada de los trabajadores que se suscribió a la prensa obrera o que, después de la larga jornada laboral, acudió a la biblioteca popular o al centro socialista para instruirse sobre el socialismo científico de Marx, el evolucionismo de Darwin o las teorías cosmológicas de Hæckel. Como ha observado Andreucci:

Seguir la actividad de algunas editoriales, observar las colaboraciones en algunas grandes revistas, sondear el terreno, totalmente virgen, de los manuales socialistas significa reconstruir una *koiné* cultural, un mundo de ideas, de pasiones, de intereses que, al menos a primera vista, revela una singular homogeneidad. Las iniciativas editoriales dirigidas a la publicación de textos socialistas, de obras de Marx o Engels, de textos de divulgación o de manuales sobre el marxismo, son un fascinante capítulo de la historia del movimiento obrero internacional (1979: p. 67).

El momento de la apropiación corresponde al consumo de un cuerpo de ideas por parte de un supuesto lector

«final» al término de la cadena de la circulación. Las comillas están para recordar que la distinción es siempre analítica, pues nunca hay lector final, en la medida en que ese lector se convierte eventualmente en un nuevo difusor, receptor o incluso productor. Además, no hay lector solo al final de la cadena: en cada uno de los momentos se encuentran lectores con verdaderas políticas de lectura, pues tanto el productor y el difusor como el receptor son, desde esta perspectiva y ante todo, lectores. En lo que respecta a mi estudio, este momento es el de la lectura de la obra de Marx y los marxistas europeos en la Argentina del período 1871-1900, ya sea que el estímulo de los lectores proviniera de su novedad científica o de su promesa de redención, ya sea que el lector intentase leerlo críticamente, buscarse una identificación doctrinaria o aspirase a una utilización efectiva a la hora de producir análisis marxistas.

Problemas relativos a una teoría de la recepción: Marx y la querrela de las interpretaciones

Ante la caótica situación de dispersión e incluso de pérdida documental que campea hace décadas en los estudios sobre la primera prensa obrera argentina o la formación del socialismo local en el siglo XIX,



puse un gran empeño en localizar y recuperar una gran masa de libros, folletos, periódicos, revistas, cartas autógrafas, actas manuscritas y otros documentos que entendí eran de gran valor histórico para desarrollar esta investigación.

Consciente de la desesperante situación con que a menudo se encuentra el historiador ante textos con referencias bibliográficas incompletas o imprecisas (déficit habitual entre memorialistas, pero no totalmente ausente entre los historiadores profesionales), me esforcé en establecer con la mayor precisión posible el gran volumen de fuentes hoy disponibles, con la esperanza de facilitar el acceso de futuros investigadores. El libre acceso de los investigadores a estos textos es una de las condiciones básicas para el establecimiento de un campo profesional de estudios sobre la izquierda en la Argentina.

Como toda investigación historiográfica, la mía se funda en un trabajo de transcripción fidedigna de textos, así como en una minuciosa interpretación de los mismos. Puede afirmarse que en la misma transcripción de textos, por fidedigna y precisa que fuere la referencia bibliográfica, está ya contenida una interpretación, incluso por el solo hecho de desgajar un fragmento determinado de su texto

original y transcribirlo en uno propio. De esta manera, mi interés en destacar ciertos pasajes y mi lectura de los mismos nace de un horizonte de preguntas a partir del cual me propongo interrogar a estos textos.

Sin embargo, como todo estudio de recepción, no me propongo valorar si los socialistas argentinos leyeron correcta o incorrectamente a Marx, sino establecer cómo lo leyeron y por qué lo leyeron como lo leyeron. No es mi objetivo someter a crítica las interpretaciones de Marx realizadas por los socialistas argentinos sobre la base de una interpretación que se presupone la verdadera (la del autor), sino investigar qué lecturas de Marx fueron posibles y se realizaron desde las coordenadas geográficas, temporales y sociales de la Argentina de fines del siglo XIX.

Al estudiar cómo se fue estableciendo el canon de lectura y la consiguiente canonización de determinado corpus textual me propongo mostrar tanto los problemas como las ventajas que acarrearón a los socialistas argentinos su interpretación de Marx, ciertas dimensiones de su obra que destacaron con provecho al lado de otras que se mostraron incapaces de auscultar, aquellos textos que quisieron privilegiar mientras solapaban o ignoraban otros.



Es productivo, desde luego, señalar los límites del horizonte de lectura de Marx por parte de Germán Avé-Lallemant, José Ingenieros o Juan B. Justo. Lo que hoy carece de sentido, por anacrónico, es un ejercicio de discusión con estas figuras históricas desde una presunta interpretación correcta de Marx por parte del autor en el presente. Desde la postura asumida aquí, renuncio a la petición de principios de ser el poseedor de la interpretación más ajustada al texto de Marx. Contamos hoy, respecto a los hombres de la generación de 1890, con la ventaja de la perspectiva histórica: conocemos efectos histórico-políticos de la obra de Marx que ellos necesariamente desconocieron. Tenemos además a nuestro favor más de un siglo de lecturas de Marx que pueden inspirar la nuestra, un corpus interpretativo rico y complejo al que no tuvieron acceso Avé-Lallemant, Ingenieros o Justo. Sin embargo, no hay ninguna ley evolutiva que garantice una mayor corrección de las interpretaciones recientes sobre las pasadas...

Todos, inevitablemente, interpretamos cuando leemos: la lectura es en sí misma un acto de interpretación. Antes de la interpretación, puede argumentarse, existe el texto.⁵ En

5 Cuando esta investigación tenía aún el formato de una tesis doctoral, el Dr.

cierto sentido, es innegable, pero esta proposición tiene tanto valor como aquella que afirma la objetividad de lo real en tanto que previa a, e independiente de, la conciencia humana. Es que el texto no existe como cosa en sí, sino *para nosotros*, lectores. Somos los lectores quienes lo realizamos, lo actualizamos, y en ese sentido lo recreamos en cada lectura.

En otros términos, el texto no existe por fuera de la historia de sus interpretaciones. Entre el lector y el texto se interpone necesariamente toda una malla de interpretaciones previas. Cada texto ha acumulado una historia de efectos e interpretaciones que son parte constitutiva de su significado para nosotros. El

Carlos Astarita me señaló desde el tribunal evaluador que el enfoque asumido aquí, al focalizarse en el momento de la recepción, corría el riesgo de perder de vista la dimensión objetiva de la obra tras la maraña de las interpretaciones. Aun admitiendo, se me observó, que *El Capital* de Karl Marx pueda ser y haya sido objeto de las más disímiles (e incluso inverosímiles) interpretaciones, antes que todas ellas estaría la objetividad de la obra misma: así, su carácter científico sería previo a las interpretaciones vulgares o profanas, o su carácter objetivamente revolucionario sería anterior a cualquier interpretación reformista. El presente párrafo es una versión de la defensa que hice en dicha ocasión de la teoría de la recepción contra las tesis de la intencionalidad del autor y de la objetividad textual.



texto no es sino la historia del texto, la historia de sus lecturas. No existe una vía regia de acceso directo, objetivo, neutro, al texto original, virgen de interpretaciones. Pretender esa vía equivale a cancelar nuestra propia historicidad, a saltar por encima de la historia.

La moderna hermenéutica que se inauguró con Gadamer ya no parte de la premisa de que interpretar significa recuperar la intencionalidad del autor original: la interpretación no es un proceso reproductivo, sino productivo (Jay, 1990). Inspirada en la obra de Gadamer, la primera formulación programática de la teoría de la recepción fue inicialmente postulada por Hans Robert Jauss en el terreno de la crítica literaria. Este marxista alemán, lector también de Benjamin y de Kosik, lanzaba en 1967 una severa crítica a la *estética de la producción* que se fundaba en la tesis de la soberanía del autor, así como a la metodología estructuralista que se fundaba en las tesis sobre la consistencia y autonomía del texto, postulando por primera vez la soberanía del lector.

Resaltar el carácter *abierto* de la obra (Eco) a diversas significaciones no la hace desaparecer. Las significaciones no son arbitrarias, sino que es posible establecer a través de la investigación ciertos patrones de significacio-

nes determinados históricamente. El carácter no referencial del lenguaje que está en la base del *giro lingüístico*, con todas sus consecuencias (la *polifonía* del texto —Bajtín—, el carácter ambiguo de la palabra, la versatilidad significativa del lenguaje...), está en la base del carácter siempre abierto de la obra y por lo tanto en el carácter dialógico de la lectura. La perspectiva gadameriana que recoge Jauss, puede entenderse, entonces, como un movimiento surgido en el interior de la interpretación que parte del autor para llegar hasta el texto y a sus receptores. Gadamer ha desplazado el *locus* del sentido de la interpretación desde el autor hacia algún lugar indeterminado entre el texto y el lector.

Al privilegiar la dimensión de la lectura no desaparece el autor, sino que se le reconsidera en su carácter de lector: el autor es, desde esta perspectiva, un lector que escribe, mientras que el lector no lo es. Es una perspectiva afín a Gramsci que planteaba que todos los hombres son filósofos, solo que algunos, unos pocos, escriben sistemas filosóficos. Parafraseando a Gramsci, se podría decir que, en cierto sentido, todos los hombres son lectores, todos interpretan textos, aunque solo algunos sistematizan sus interpretaciones volcándolas en la escritura.



Se puede objetar a esta perspectiva que, aun admitiendo que la obra es abierta, la apertura no es indeterminada, ni todas las interpretaciones deben ser igualmente aceptables. No se pueden dejar de valorar las diversas interpretaciones, aunque ya no es admisible hacerlo desde los viejos parámetros de la «verdadera» lectura —según la pretensión de ajustarse más cabalmente al texto original—. Porque una lectura tan minuciosamente apegada a la letra del texto corre el riesgo de no interpretar, sino, en el límite, de reescribir pura y simplemente la obra, a la manera de Pierre Menard⁶. En cambio, toda lectura fuerte es aquella capaz de tomar distancia de la letra; aquella que, en parte, violenta el texto para hacerle decir algo nuevo y productivo, algo que, a la vez, está y no está en el texto interpretado, algo que no estaba pero que emerge desde el momento en que una interpretación es capaz de señalarlo convincentemente.

¿No es acaso, una «mala lectura creativa» --para utilizar términos de Harold Bloom-- la que hizo, por ejemplo, Marx de la obra de Hegel? No importa aquí, pues, si Marx hizo una lectura correcta o verdadera de Hegel, sino la productividad de su

interpretación. Si Marx no hubiera hecho una mala lectura de Hegel seguramente hubiese sido un buen profesor de historia de filosofía en la Universidad de Berlín, pero no habría producido el marxismo.

Con motivo de las sucesivamente proclamadas *crisis del marxismo*, en muchas ocasiones se puso a la orden del día la consigna de *volver a Marx*: todo consistía en hacer a un lado los malos intérpretes para hacer una lectura directa de Marx a través de sus propios textos. Es imposible leer directamente a Marx, o a quien sea, sin la mediación de sus sucesivos intérpretes. Entiéndase bien: sin duda, es posible (y productivo) leer a Marx en sus textos, lo que es inaceptable es que se pretenda leerlo *objetivamente*, esto es, desde fuera de la historia, desde un presunto grado cero de la ideología, haciendo como que se desconoce lo que se conoce (otros intérpretes que hemos leído en forma directa o indirecta, y que nos han dotado de filtros o de lentes de lectura que ya llevamos consciente o inconscientemente incorporados en nuestra visión). Como tampoco se puede leer por fuera de la historia de sus efectos histórico-políticos. Si se acepta, entonces, que la obra de Marx no puede ser concebida por fuera de la historia de sus lecturas, debe admitirse que para «llegar a

6 N. de E.: "Pierre Menard, el autor del Quijote", en *Ficciones* (1944), Jorge Luis Borges



Marx» es preciso un arduo trabajo arqueológico: atravesando las capas de las sucesivas lecturas que fueron significando y resignificando su obra a lo largo de más de un siglo de interpretaciones. Y que este llegar a Marx nunca será, definitivamente, un inaccesible *Marx en sí*, será siempre un *Marx para nosotros*...

Como ha señalado Martin Jay:

La historia de los efectos de un texto puede muy bien ser una crónica de sucesivas malas interpretaciones más que una reproducción perfecta, aquel «mapa de malas lecturas» señalado por Harold Bloom, pero la potencialidad para las distorsiones específicas que se producen puede considerarse como latente en el texto original (1990: p. 46).

Los textos de Marx, como cualquier otro, tienen la suficiente apertura, las suficientes tensiones internas, lagunas o contradicciones como para permitir que sobre ellos se hayan fundado las más diversas lecturas, desde el determinismo económico más excluyente (Plejanov) hasta el voluntarismo político más enérgico (Luxemburg), desde el gradualismo y el reformismo político (Kautsky) hasta la perspectiva que enfatiza el momento de la crisis y la revolución (Lenin), desde aproximaciones es-

tatistas y totalitarias (Stalin) hasta filosofías libertarias (Guerin), desde perspectivas que enfatizan su carácter científico (Althusser) hasta otras que acentúan su dimensión ético-política (Rubel)... Es el caso, como se verá en parte aquí también, de las lecturas argentinas de Marx, tanto en el siglo XIX como en el XX: socialistas reformistas y revolucionarios, comunistas y trotskistas, maoístas y guevaristas, e incluso nacionalistas y desarrollistas, todos leyeron a Marx, todos buscaron fundar en sus textos la legitimidad de sus lecturas.

Ahora bien, ¿leer a Marx, desde las más diversas perspectivas y desde los más variados intereses de lectura, significa renunciar a participar en la querrela de las interpretaciones declarándola vana o condenarse a aceptar como legítimas a todas y cada una de ellas? Al contrario, la tesis defendida aquí habilita la identificación de ciertas operaciones de lectura y, en todo caso, invita a otras lecturas del texto de Marx que se consideren más sugestivas, más productivas o más radicales. Se cuestiona la razón ingenua y objetivista, no la razón crítica. El juego intertextual de las múltiples lecturas no deviene en pura intersubjetividad: se continúa discutiendo sobre Marx, en torno a lo que sus textos «dicen» y «no dicen», solo que sin tal ingenuidad epistemológica.



El autor y su recepción: Marx frente a sus lectores rusos

Umberto Eco ha definido los tres momentos de la interpretación de modo preciso:

El debate clásico apuntaba a descubrir en un texto bien lo que el autor intentaba decir, bien lo que el texto decía independientemente de las intenciones de su autor. Sólo tras aceptar la segunda posibilidad cabe preguntarse si lo que se descubre es lo que el texto dice en virtud de su coherencia textual y un sistema de significación subyacente original, o lo que los destinatarios descubren en él en virtud de sus propios sistemas de expectativas (Eco, 1995: p. 68).

El debate contemporáneo ha girado en torno a estas dos opciones: la soberanía del texto o la soberanía del lector, desechando las pretensiones de la antigua hermenéutica (cuyas raíces se remontan al movimiento de la Reforma) según la cual la interpretación debía recapturar la intención original del autor de un texto. Eco entendió que en la dialéctica entre *intención del lector* e *intención del texto* que postuló la intención del autor empírico ha quedado totalmente postergada. La interpretación deberá, pues, respetar al texto, no al autor empírico. Este sabe, o debería saber, que:

...cuando un texto se produce no para un único destinatario sino para una comunidad de lectores (...) será interpretado no según sus intenciones, sino según una completa estrategia de interacciones que también implica a lectores, así como a su competencia en la lengua en cuanto patrimonio social (Eco, 1995: pp. 70-72).

Sin embargo, Eco postuló una excepción cuya exploración podría resultar productiva:

Existe (...) un caso en que puede ser interesante recurrir a la intención del autor empírico. Hay casos en que el autor aún está vivo, los críticos han dado sus interpretaciones del texto y puede ser entonces interesante preguntar cuánto y en qué medida él, como persona empírica, era consciente de las múltiples interpretaciones que su texto permitía (p. 78).

La historia del marxismo ofrece un caso apasionante en este sentido, en el que la interpretación provoca incluso ulteriores modificaciones en el proceso de producción: es el caso de los lectores rusos de *El Capital* de Marx. Se trata, además, de un caso extraordinario que permite mostrar cómo *lector ideal* y *lector empírico* pueden no coincidir. *El Capital* de Marx construye cierto lector ideal —el moderno proletariado europeo



occidental—, pero sin embargo esta obra encontró, para sorpresa del propio autor, un campo de mayor interés entre los grupos populistas de la atrasada Rusia.

El ala izquierda del movimiento populista leyó afanosamente *El Capital*, tras su aparición en 1867, y puso desde entonces un enorme empeño en traducirlo al ruso, convirtiendo a Marx en su referente teórico-político y su interlocutor privilegiado. A través de Vera Zasúlich, una de las máximas exponentes del populismo revolucionario, se encargaron de comunicarse con él para formularle directamente, a través de una carta (1881), la gran pregunta: ¿cómo debe entenderse *El Capital*? ¿Puede Rusia, según esta obra, saltarse el estadio capitalista pasando directamente desde las antiguas formas comunales rusas (precapitalistas) directamente al socialismo, o en cambio la perspectiva de dicha obra debe entenderse en el sentido de que Rusia está sujeta, como todos los pueblos del planeta, a atravesar una serie de etapas históricas sucesivas y necesarias?

En el primer caso, los populistas de izquierda podrían apropiarse beneficiosamente de *El Capital* como una legitimación de su lucha revolucionaria contra el zarismo y su defensa

de las tradiciones e instituciones comunales arcaicas cobraría legitimidad como base sobre la que se erigiría el socialismo futuro. En cambio, si *El Capital* debe leerse en términos de férrea necesidad evolutiva estas instituciones arcaicas quedarían condenadas a desaparecer en nombre de una forma económica superior (el capitalismo), al mismo tiempo que las luchas populistas resultarían desacreditadas como pura rebelión romántica que desconoce las leyes científicas de la Historia. Marx, confrontado por los populistas rusos ante las lecturas posibles de su obra, tuvo (hasta cierto punto) la opción de decidir cómo quería que fuera interpretada. Acaso nunca, desde la Reforma protestante, una pregunta sobre cómo interpretar un texto encerró tanto dramatismo histórico.

Pocos años antes, en 1877, otro populista ruso había cuestionado la aplicación de la teoría de Marx a Rusia, entendiendo *El Capital* como una suerte de filosofía histórica según la cual todos los países debían experimentar exactamente el mismo proceso de expropiación del campesinado que había sucedido en Inglaterra. En ese sentido, escribía Mijailosvsky:

Incluso considerando solamente su tono de superioridad puede



verse fácilmente cuál sería la actitud de Marx hacia los esfuerzos de los rusos por descubrir para su país un camino diferente de desarrollo al que ha seguido y todavía está siguiendo Europa Occidental (Shanin, 1990: p. 80).

Según Mijailovsky, la filosofía de la historia eurocéntrica de Marx impediría comprender la especificidad de la historia rusa y su real dinámica histórica. En su respuesta a Mijailovsky (1877) Marx desautorizó las lecturas que hacían de su obra una nueva filosofía eurocéntrica de la historia. En esta pieza breve pero significativa el autor de *El Capital* circunscribió el análisis de la acumulación originaria al camino por el que en la Europa occidental nació el régimen capitalista del seno del régimen económico feudal y cuestionó, por lo tanto, las tentativas de «...convertir mi esbozo histórico sobre los orígenes del capitalismo en la Europa Occidental en 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...» (Marx, 1980: 64-65). Su método, aclaró, consistía en estudiar en su especificidad los diferentes medios históricos para luego compararlos entre sí, y no en la aplicación de la «...clave universal de una teo-

ría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica» (p. 65).

Es gracias a la lectura que hizo Mijailovsky de *El Capital*, así como a las preguntas que simultáneamente le formularon los populistas de izquierda, que Marx pudo comenzar a pensar en un corte con la perspectiva progresista-evolucionista de la historia. Es a partir de estos desafíos que Marx amplió su percepción de un desarrollo desigual (y no lineal) del capitalismo, que enfatizó —sin abandonar la concepción materialista— el carácter abierto de la historia, superando la noción de que existiría una suerte de camino de la historia que todas las sociedades deberían recorrer necesariamente. Algunos autores, como Teodor Shanin (1990), sugirieron que a partir de estos cuestionamientos, a pesar de que no alcanzan a materializarse en una nueva formulación de la concepción materialista de la historia, puede hablarse de un último Marx o un *Marx tardío*.

Marx tuvo, pues, la oportunidad de reaccionar sobre las lecturas de *El Capital* y, en cierta medida, de influir en su curso. Sin embargo, todas sus protestas no lograron torcer el modo canónico en que comenzó a leerse



en los últimos años de su vida. Lo paradójico es que los esfuerzos teóricos del último Marx se dirigieron en sentido contrario al establecido en la doctrina marxista. Mientras que el Marx de las décadas de 1870 y 1880, acicateado por los desafíos que le plantearon las lecturas de sus interlocutores rusos, tendió a cuestionar el modelo histórico-filosófico evolucionista, progresista y determinista, la doctrina de la Segunda Internacional hizo de dicho modelo un sinónimo de marxismo. Y en el proceso de constitución de dicha doctrina se estableció un corpus de textos de Marx en el que los testimonios de sus vínculos con los populistas permanecieron casi desconocidos. Estos textos a los que aludo —la carta a V. Zasúlich, la réplica a Mijailovsky, la correspondencia con Danielson y sus borradores sobre la comuna rural rusa— solo fueron recuperados y significativamente leídos un siglo después de publicado *El Capital*. Durante cien años fueron excluidos o desconsiderados, incluso por los marxistas, como carentes de cualquier significación teórico-política.

La lectura evolucionista que hizo de *El Capital* el marxismo de la Segunda Internacional parecía autorizarse en tramos de esta misma obra, así como en numerosos textos previos

de Marx. Por ejemplo, los artículos del *New York Daily Tribune* de principios de la década de 1850 sobre la penetración del capital británico en la India. Marx intentó allí pensar el problema desde una dialéctica del progreso, articulando al mismo tiempo una condena moral del colonialismo inglés y de sus efectos destructivos en la India y una justificación histórica de la expansión capitalista en nombre del progreso. Marx no desconocía los horrores de la dominación occidental:

La miseria ocasionada en el Indostán por la dominación británica ha sido de naturaleza muy distinta e infinitamente superior a todas las calamidades experimentadas hasta entonces por el país. Lejos de aportar un progreso social, la destrucción capitalista del tejido social tradicional ha agravado las condiciones de vida de la población. Sin embargo, en último análisis, a pesar de sus crímenes, Inglaterra ha sido «el instrumento inconsciente de la historia» al introducir las fuerzas de producción capitalistas en la India y provocando una verdadera revolución social en el estado social (estancado) del Asia (1973^a: pp. 24-30).

En un artículo ulterior, *Futuros resultados de la dominación británica en la*



*India*⁷, (1974) Marx explicitó su postura: la conquista inglesa de la India reveló, de otro modo, «...la profunda hipocresía y la barbarie propias de la civilización burguesa». Inglaterra cumplió una función histórica progresista en la medida en que el «período burgués de la historia está llamado a crear las bases materiales de un nuevo mundo», por ejemplo, el socialista. La célebre conclusión de este texto resume perfectamente la grandeza y los límites de esta primera forma de la dialéctica del progreso:

Y sólo cuando una gran revolución social se apropie de las conquistas de la época burguesa, el mercado mundial y las modernas fuerzas productivas, sometiéndolos a control común de los pueblos más avanzados, sólo entonces habrá dejado el progreso humano de parecerse a ese horrible ídolo pagano que sólo quería beber el néctar en el cráneo del sacrificado (pp. 71-77).

Como ha señalado Michael Löwy, Marx percibió claramente la naturaleza trágica del progreso capitalista y no ignoró en absoluto su costado siniestro, su naturaleza de Moloch exigiendo sacrificios humanos, pero

él no creyó menos en el desarrollo burgués de las fuerzas productivas a escala mundial —promovido por una potencia industrial como Inglaterra— y, en último análisis, históricamente progresista (i.e., benéfico), en la medida en que preparó el camino a la gran revolución social. Se hace aquí patente la impronta hegeliana, histórico-filosófica, de la concepción marxiana del progreso:

La «astucia de la razón» —una verdadera teodicea— permite explicar e integrar todo acontecimiento (aún los peores) en el movimiento irreversible de la Historia hacia la Libertad. Esta forma de dialéctica cerrada —ya predeterminada por un fin— parece considerar el desarrollo de las fuerzas productivas —impulsadas por las grandes metrópolis europeas— como idéntico al progreso, en la medida en que él nos conduce necesariamente al socialismo (Löwy, 1996: p. 197).

En el prólogo a la *Crítica de la Economía Política* de 1859, Marx parecía retomar dicha visión progresista y secuencial de modos de producción sucesivos, en el marco de una concepción determinista tecnológica de la historia. Pocos años después, *El Capital*, con su énfasis en las leyes históricas, parecía confirmarla, al mostrar cómo los «países

7 N.de E.: Escrita en Londres, en julio de 1853 y publicada originalmente en *New York Daily Tribune*. N.º 3840, del 8 de agosto de 1853.



industrialmente más desarrollados no hacen más que poner por delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir» (Marx, 1946, I: XIV).

Entonces, ¿hasta dónde podía protestar Marx, el autor empírico, contra interpretaciones de su obra que, como la de Mijailovsky, se basaban, efectivamente, en lecturas de *El Capital* o incluso de sus obras previas que parecían avalar dicha perspectiva? Sin embargo, detrás del marxismo que canonizó esta perspectiva en los términos de una suerte de filosofía del progreso, es posible vislumbrar un último Marx que, a través de sus cartas con los populistas, de nuevos estudios sobre la cuestión rusa y de infinidad de borradores, replanteó su concepción de la historia en un sentido abierto y multilineal, abriendo incluso perspectivas que le permitieron a las generaciones siguientes pensar la problemática de la dinámica del capitalismo en la periferia.

Quizás el síntoma más evidente de cierto desajuste existente entre la teoría histórica, tal como Marx la concebía, y lo que comenzó a institucionalizarse como filosofía marxista de la Historia fue el malestar y el extrañamiento del propio Marx ante los marxistas que creían ser fieles a su maestro reduciendo la historia a

un relato preconstituido de matriz economicista: «Todo lo que sé es que yo no soy marxista».⁸

Marx y América Latina: la recepción como malentendido

El concepto de *recepción de ideas* parece simple, pero encierra una enorme complejidad. Pierre Bourdieu lo ha señalado de modo inmejorable: dado que las ideas circulan de un espacio social a otro sin sus contextos (con prescindencia de su campo de producción), los receptores las reinterpretan según las necesidades dictadas por su propio campo de producción. Esta es la causa, señaló el autor de *Intelectuales, política y poder*, de *formidables malentendidos* que no

8 El célebre testimonio es de Engels, en una carta a Conrad Schmidt fechada en Londres, el 5 de agosto de 1890. Engels se quejaba del economicismo del que hacían gala algunos exponentes del socialismo alemán, identificándolos con aquellos «marxistas» (las comillas son de Engels) que surgieron en Francia a fines de los años setenta y que motivaron la famosa frase de Marx. Anotó Engels: «En general, la palabra materialista les sirve a muchos de los jóvenes escritores alemanes de simple frase mediante la cual se rotula sin más estudio toda clase de cosas; pegan esta etiqueta y creen que la cuestión está resuelta. Pero nuestra concepción de la historia es, sobre todo, una guía para el estudio, y no una palanca para construir a la manera de los hegelianos» (Marx-Engels, 1972, pp. 392-393).



son circunstanciales: en la base de todo proceso de recepción habría un «malentendido estructural». Es así que la labor de recepción del socialismo europeo y de difusión local llevada a cabo por exiliados y criollos en la Argentina de las últimas tres décadas del siglo XIX no puede pensarse como una mera reproducción (una simple, ingenua y fallida traducción) de la doctrina socialista europea. Es mucho más productivo pensarla como un intento (independientemente de si luego fue exitoso o frustrado) de recepción selectiva y de apropiación crítica de las ideas del socialismo europeo, para pensar y transformar esta realidad específica, irreductible a Europa, pero al mismo tiempo impensable sin las categorías sociales forjadas en el Viejo Continente. De esta manera:

El sentido y la función de una obra extranjera están determinados, al menos, tanto por el campo de recepción como por el campo de origen. En primer lugar, porque el sentido y la función del campo originario son, con frecuencia, completamente ignorados. Y también, porque la transferencia de un campo nacional a otro se hace a través de una serie de operaciones sociales (Bourdieu, s/p: 1999).

Los estudios de recepción, pues, no pueden limitarse al señalamiento erudito y descriptivo de transferencias de ideas y autores de un espacio cultural a otro. Para Fornet-Betancourt (1995), un estudio de la recepción «implica la reconstrucción histórica de las condiciones que preparan la posibilidad para que determinada filosofía se torne histórica en el contexto de determinadas condiciones de vida y de pensamiento». Se trata, pues, de reconstruir el proceso histórico por medio del cual una filosofía es integrada en la dinámica de la historia, en el ámbito específico de determinada tradición cultural. No es posible, entonces, trazar una historia meramente interna de las ideas, sino que se deben examinar las «condiciones contextuales que facilitan o dificultan la incorporación de una corriente de pensamiento dentro de la historia cultural de determinada región» (pp. 9-10).

En ese sentido, intento pensar problemáticamente la relación entre las teorías socialistas europeas y la realidad argentina, buscando evitar tanto las aproximaciones funcionalistas que tienden a convertirlas en realidades fácilmente asimilables como las perspectivas nacionalistas que las piensan como realidades irreductibles a priori. Acudo una vez



más a la perspectiva abierta por Aricó (1999):

Si la doctrina marxista logró difundirse y conquistar una presencia hegemónica, o por lo menos significativa, entre las clases trabajadoras europeas, venciendo la fuerte resistencia que le oponían otras corrientes ideológicas anarquistas, nacionalistas, democráticas; en América Latina este proceso debió afrontar además otros obstáculos inéditos y en buena parte aún insuperados (p.15).

Pues si aún hoy en Europa socialismo y movimiento obrero son —en cierto sentido— dos aspectos de una misma realidad, «en América Latina constituyen dos historias paralelas que en contadas ocasiones se identificaron y que en la mayoría de los casos se mantuvieron ajenas y hasta opuestas entre sí», y concluye: «Ni la historia del socialismo latinoamericano resume la historia del movimiento obrero, ni la de éste encuentra plena expresión en aquélla» (pp. 23, 29).

Ahora bien, así como advertí sobre los riesgos del esquema torpemente racionalista según el cual el marxismo sería una teoría definitiva y universal, disponible para todos aquellos pueblos que quisieran simplemente aprenderla y aplicarla,

tampoco pretendo reiterar aquí la perspectiva inversa, según la cual la matriz eurocéntrica del socialismo (y/o del marxismo) lo convertirían inevitablemente en una *flor exótica* en el suelo latinoamericano, congénitamente incapaz de pensar la especificidad de nuestra realidad (la «anomalía» latinoamericana respecto a Europa) y de ofrecer una solución práctica a nuestra emancipación. Me propongo mostrar cómo el socialismo, primero, y el marxismo, después, formaron «parte de la historia de las diversas formulaciones teóricas y resoluciones prácticas que sucesivamente el pensamiento latinoamericano» fue dando a dicho problema, apelando una y otra vez al pensamiento europeo. Pues aunque resulte paradójico, «aún en sus momentos de mayor exterioridad, el marxismo fue parte de nuestra realidad», y continúa:

Su suerte fue en buena parte la suerte corrida por todo el pensamiento latinoamericano, por lo que hablar, como hoy aún se hace, de su insuperable limitación «europeísta», pretendiendo de tal modo contraponerlo a otras corrientes de pensamiento no sabemos por qué razones exentas de tal estigma, no es sino una forma extravagante y caprichosa de desconocer que el pensamiento europeo fue en América Latina



el presupuesto universal por todos reconocido para sistematizar de manera racional cualquier tipo de reflexión sobre su naturaleza y sus características definitorias (Aricó, 1999, p. 22).

En este marco conceptual, se entiende que, si bien la labor inicial de recepción y difusión llevada a cabo por inmigrantes y criollos en la Argentina de fines de siglo XIX pudo efectivamente nacer de la ingenua ilusión de una simple reproducción local (una traducción lisa y llana) de la doctrina socialista europea, resulta mucho más productivo pensar que las dificultades, los conflictos y los debates surgidos en la marcha de la construcción del socialismo argentino les fueron revelando a esos sujetos las asimetrías entre el marxismo nacido en Europa y la realidad argentina. A pesar de sus límites teóricos o sus ulteriores fracasos políticos, desde Echeverría y la Generación del 37 hasta Juan B. Justo, aparecieron diversos proyectos político-intelectuales que buscaron establecer una relación políticamente productiva entre teoría socialista y movimiento social argentino. Proyectos que enfatizaron la necesidad de una apropiación crítica debido a cuestionamientos (por parte de las élites de poder, por la gran prensa nacional, por la sociología académica e inclu-

so por voceros del socialismo europeo) en términos de exotismo.

La primera crítica al carácter *exótico* del socialismo recepcionado por intelectuales argentinos provino de las élites dominantes. Fue Pedro de Ángelis, un intelectual orgánico del régimen rosista, quien en 1847 se mofaba en las páginas de *Archivo Americano* del europeísmo y el utopismo del *Dogma Socialista* de Esteban Echeverría.

De Ángelis tachaba, además, al *Dogma* como saint-simoniano, mientras que Echeverría pretendió haber juzgado de modo realista la situación argentina valiéndose del «criterio socialista».⁹ Desde entonces, se discutió durante un siglo acerca de los alcances del saint-simonismo de Echeverría y la Generación del 37, desde Paul Groussac hasta Renato Treves, pasando por José Ingenieros, Abel Cháneton, Alberto Caturelli, Alberto Palcos, etc. Si bien Echeverría, el joven Alberdi y el joven Sarmiento ignoraron las obras centrales de Saint-Simon y su conocimiento de esa obra fue parcial y además mediado por la divulgación y

9 Para un análisis detallado de la cuestión, me permito remitir a mi propio texto: *Intelectuales, exilio y utopías. El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1870)*, de próxima aparición.



reelaboración de sus epígonos, no es menos cierto que los miembros de la Joven Argentina fueron, a su modo, saint-simonianos. Hicieron, por supuesto, un uso selectivo de las doctrinas saint-simonianas para concebir su propio programa (por ejemplo, la distinción entre la dimensión social y la dimensión política, o la crítica del individualismo posesivo desde posturas solidaristas). Así como, en el sentido del conocido proverbio italiano, toda traducción es traición queda dicho que ninguna recepción es neutra ni total: todo proceso de recepción implica un cierto grado de selección y adecuación. Dicho, una vez más, en términos de Bloom: toda lectura fuerte es en cierto sentido una mala lectura.

En este caso, los propios actores históricos —de Ángelis y Echeverría— discutieron (en el lenguaje de su época) sobre los problemas de la recepción: acerca de la posibilidad/imposibilidad de universalización de las doctrinas socialistas europeas, acerca de las condiciones locales que harían viable/inviable su recepción, etc.

Hay otro momento intenso, que trataré con detenimiento en este texto, en el que otro de los actores reflexionó sobre las condiciones locales de recepción de *El Capital* de Karl

Marx. Se trata de las cartas desconsoladas de Raymond Wilmart para el propio Marx, en las que el emisario enviado por el Consejo General de la AIT a Buenos Aires informó desde aquí acerca de los límites para la construcción de una asociación obrera que funcionaría como filial de la Internacional y, simultáneamente, para la difusión de los textos de Marx en la Argentina de 1873: «Comienzo a creer (...) que no hay nada que hacer con los elementos de aquí. Hay demasiadas posibilidades de hacerse pequeño patrón y de explotar a los obreros recién desembarcados como para que se piense en actuar de alguna manera» (citado por Paglione, [Tarcus, seud.] 2007) le escribió Wilmart a Marx.

Veinticinco años después, el escritor Roberto J. Payró apelaba a la transformación de esas condiciones sociales para explicar el fenómeno de la expansión de la prensa socialista en la Argentina finisecular. Se complacía del crecimiento de un movimiento obrero socialista en una sociedad capitalista argentina que ponía trabas cada vez mayores al sueño de la movilidad ascendente:

Hasta hace pocos años era fácil crearse un capital, conquistar la holgura, asegurar el pan de la vejez. Los que vivían de su trabajo



tenían la esperanza, muchas veces realizada, de llegar a ricos. Hoy, los capitales así formados, quieren ser exclusivos, los grandes absorben a los pequeños, y el trabajador, el asalariado, ve con dolor y no sin protesta que su salario alcanza apenas para su subsistencia y la de su familia, reclamándole aún grandes privaciones (Payró, 1897: p. 55).

Pero quizás nada defina mejor el «malentendido» inherente a la problemática de la recepción argentina del socialismo y el marxismo que el debate Justo-Ferri de 1908. El autor de *Teoría y Práctica de la Historia* había llegado al socialismo, como otros hombres de su generación, a través de la lectura de Herbert Spencer. Uno de los primeros libros editados por los socialistas argentinos fue precisamente *Socialismo y ciencia positiva* (1905), en el que el italiano Enrico Ferri buscaba conciliar el socialismo con el evolucionismo darwiniano y spenceriano. Sin embargo, cuando en su visita a la Argentina en 1908 el diputado y criminólogo italiano declaró que el socialismo era en la Argentina una *flor artificial*, Justo se apoyó en el modelo de Marx para enfatizar el carácter capitalista de la Argentina y su inserción en el mercado capitalista mundial. Y fue en su confrontación con el socialista italiano que su pensamiento tomó

una significativa distancia crítica del modelo evolucionista marxista, según el cual el crecimiento del movimiento obrero y socialista internacional sería el producto natural del proceso de expansión capitalista desde el centro a la periferia.

Ferri (1905) consideraba, como lo hacía entonces la élite argentina y lo hizo años después con mayor énfasis el nacionalismo vernáculo, que el socialismo argentino era un fenómeno de exportación traído a estas playas por los trabajadores inmigrantes «e imitado por los argentinos al traducir los libros y folletos socialistas de Europa» (s/p). Justo cuestionó lo que denominaba la *sociología de pa-cotilla* y la incapacidad de Ferri para el método socialista, pues el italiano, incapaz de apreciar in situ la realidad del socialismo argentino, insistía con el rígido esquema que traía de Italia sobre la inviabilidad del socialismo en los países atrasados.

Es cierto que Justo no elaboró una conceptualización sobre el desarrollo desigual entre industrialización y emergencia del proletariado, equivalente a la que por entonces desarrollaron Lenin, Trotsky y los marxistas rusos, pero al menos cuestionó en varios puntos el modelo evolucionista según el cual el crecimiento del movimiento obrero y socialista



sería una función de la expansión capitalista: por una parte, el proletariado —observó Justo— no fue un producto de la máquina a vapor, sino que apareció y se desarrolló en Europa varios siglos antes de su descubrimiento; por otra, y apelando al Marx de la moderna teoría de la colonización, le recordó a Ferri cómo procede el capital para producir un proletariado en las colonias, sin necesidad de traer máquinas de vapor.

La réplica de Justo a Ferri contenía el esbozo de la crítica a las concepciones evolucionistas del capitalismo que desarrollaron los marxistas argentinos de las siguientes generaciones —desde José Boglich hasta Rodolfo Puiggrós, desde Silvio Frondizi hasta Milcíades Peña (Tarcus, 1996)—, y al mismo tiempo un llamado a vivificar la teoría socialista desde la propia experiencia:

Pero esa doctrina, obra nuestra, no la dejemos cristalizarse en boca de los charlatanes y de los epígonos, para que no se sobreponga a nosotros. Infundámosle siempre nueva vida, preñándola constantemente de hechos nuevos, haciéndola recibir en su seno todas las nuevas realidades, para que no degenera en un nuevo evangelio (Justo, 1909: p. 141).

Y concluyó Justo: «¡Que al prolongarse y extenderse nuestro movimiento y adquirir nuevas modalidades, se ensanche y enriquezca nuestra doctrina; que crezcan eternamente, a diferencia de los credos, momificados apenas dan a luz!» (Ibídem).

Finalmente, Ferri esbozó, en su intervención polémica, una teoría de las condiciones sociales para la producción teórica al afirmar que en la Argentina Marx no podría haber escrito *El Capital*

...que él había destilado con su genio del industrialismo inglés». Justo replicó con agudeza que si bien «no tenemos una industria como la de Inglaterra, donde escribió Marx *El Capital*, contamos sin embargo en la Argentina con un movimiento socialista; mientras que en la industrializada Inglaterra habría que explicar, conforme a semejante criterio evolucionista, el retardo y la lentitud del desarrollo del Partido Socialista (Justo, 1920: pp. 131, 140).

Paradojas de la producción y la recepción: la industrializada Inglaterra ofreció, pues, las condiciones sociales para que se produjese una obra como *El Capital*, pero las condiciones sociales de la periférica Argentina permitieron que la *opera magna* de Marx encontrase aquí



traductores, lectores y seguidores acaso más entusiastas que en la propia cuna del capitalismo y la clase obrera modernas. Justo invitó, pues, a Ferri, hace un siglo, a comprender el fenómeno del «ideal socialista propagándose entre nosotros» (Justo, 1920: p. 139), que no es otro que el objeto de esta investigación.

Los sujetos de la recepción: de las élites a los trabajadores

Mi libro se centra en el período que nació con la primera recepción de Marx en la prensa nacional a propósito de los ecos llegados a estas playas sobre la Comuna de París (1871) y se cerró con la configuración del campo socialista y la incorporación del pensamiento de Marx al incipiente campo de las ciencias sociales hacia 1910. Para el período que me ocupa (1871-1910), se pueden distinguir analíticamente cuatro momentos en el proceso de difusión que el marxismo conoció en la Argentina:

- a. Entre 1871 y 1880, la recepción del primer socialismo marxista, fundamentalmente a través de los emigrados franceses que escaparon a la represión posterior a la caída de la Comuna de París;
- b. Entre 1880 y 1890, la recepción de Marx en el contexto del socialismo alemán que trajeron los

emigrados alemanes expulsados de su país por la leyes anti-socialistas promulgadas por el Canciller Bismarck;

- c. Entre 1890 y 1900, la recepción de un marxismo que, en clave de socialismo científico y al mismo tiempo de corriente que animó el moderno movimiento obrero, acompañó la emergencia y el apogeo de la llamada Segunda Internacional;
- d. Entre 1895 y 1910, la incorporación del pensamiento de Marx al incipiente campo de las ciencias sociales.

Lo que se entendió por marxismo en cada uno de estos momentos de la recepción no fue igual, ni se leyó el mismo corpus en cada uno, ni fue idéntica la imagen pública que se construyó de Karl Marx. En la década de 1870, si bien circuló en la prensa pública una cierta información sobre el Marx científico —como se verá—, era una suerte de Lucifer moderno empeñado en volcar su inmenso saber en la destrucción de la civilización; la imagen predominante fue la del Marx revolucionario, líder de la temible Asociación Internacional de los Trabajadores y responsable de la tragedia de la *Commune*. Los primeros textos de Marx que alcanzaron alguna circulación en la Argentina fueron, precisamente, el



Manifiesto inaugural, los Estatutos y otros documentos políticos redactados por Marx para la Asociación Internacional de los Trabajadores. Con la mediación de los emigrados alemanes, a lo largo de la década de 1880, se asentó la imagen del Marx científico, aquel a quien la humanidad debía una concepción científica de la historia. No se desconocía su rol político en la revolución de 1848 o como dirigente de la Internacional, pero se acentuó su carácter de hombre de ciencia que puso su enorme saber al servicio de la causa de redención social. Así, el *Lucifer* de 1871 pasó a ser en 1890 una suerte de Prometeo moderno.

Coronando este proceso de difusión del Marx científico, en 1898 apareció en Madrid la primera versión española del primer volumen de *El Capital*, traducida por el argentino Juan B. Justo. Pero en el contexto de la configuración del campo socialista en la década de 1890, la disputa en torno a estas dos dimensiones del pensamiento de Marx —el científico y el revolucionario— conoció intensas tensiones, según se afirmaron las posturas de un naturalista como Germán Avé-Lallemant, las de un científico que se abocó a la política como Justo, las de un obrero autodidacta como Adrián Patroni o las de un joven socialista

en tránsito al campo académico como José Ingenieros. Finalmente, la emergencia del campo académico de las ciencias sociales puso a la orden del día la tarea de *depuración* del pensamiento de Marx, rescatando lo que para sus cultores eran sus núcleos científicos en detrimento de su dimensión mítico-política, cara a la *demagogia* socialista. Cada momento y cada corriente pugró por construir su propia imagen de Marx y apeló a determinado corpus marxiano, haciendo hincapié en ciertas obras clave que después quedaron eclipsadas en un segundo plano para poner otras en relieve.

Cada uno de estos momentos de la recepción remite a distintos sujetos, a agentes específicos de la recepción. En un estudio previo, el seguimiento del itinerario de las ideas socialistas en la Argentina entre 1837 y 1870 abarcó desde la élite letrada de Buenos Aires y ciertas capitales provinciales hasta los trabajadores europeos exiliados en nuestro suelo a partir de 1852. En un primer momento, como se dijo, las ideas saint-simonianas fueron recibidas y difundidas por los jóvenes de la élite ilustrada de Buenos Aires, desde donde se proyectaron hacia las élites provinciales (y luego sobre las de Uruguay y Chile).



El período que se abrió en 1848 asistió a la metamorfosis política de la élite, del romanticismo al liberalismo. A partir de entonces fue el turno de los emigrados políticos ilustrados en la recepción y difusión de las ideas socialistas. Periodistas, abogados, docentes, estos hombres ocuparon lugares de prestigio intelectual, aunque de segundo orden dentro de los engranajes del Estado nacional o de las instituciones civiles, lo que no les impedía establecer relaciones con el incipiente movimiento obrero y socialista. Francisco Bilbao, Bartolomé Victory y Suárez, Alejo Peyret y Serafín Álvarez fueron republicanos de izquierda, federalistas antiunitarios, demócratas radicales, masones laicistas y anticlericales que pusieron en circulación ideas socialistas cristianas, utopistas o proudhonianas. Figuras de un pensamiento en transición, tanto en Europa como en América, fueron más que republicanos y aún menos que socialistas en el sentido moderno del término.

En franco contraste con estas figuras, los sujetos privilegiados de la recepción de Marx fueron (en el período que ocupó *Marx en la Argentina*) los trabajadores y los intelectuales vinculados al mundo del trabajo. En las últimas décadas del siglo XIX comenzaron vertiginosas transformaciones sociales en el país: la gran

expansión del comercio exterior había provocado una dinamización de toda la actividad económica.

El crecimiento de la población y de la urbanización se vio empujado por la creciente masa de inmigración europea que se integraba como asalariada para trabajar en el campo, en el puerto, en los ferrocarriles, en la construcción, en los frigoríficos, así como en los pequeños talleres e incluso en las fábricas, que conocieron un relativo crecimiento a partir de 1890. Como resguardo a la precaria condición del trabajador, en la década de 1850 comenzaron a estructurarse las primeras formas de organización mutual sobre la base del oficio. Las *sociedades de resistencia* surgieron como diferenciación en el seno de las mutuales, a fines de la década de 1870, sobre todo en la Ciudad de Buenos Aires, y se generalizaron entre los dos últimos años de la década 1880 y la década siguiente. Puede decirse que a partir de 1888 el movimiento obrero de la Argentina comenzó una acción reivindicativa y política no esporádica, sino continua (Falcón, 1986).

Una de las formas de asociación de carácter mutual, social y cultural, a la que no eran ajenos ciertos objetivos políticos, fueron las asociaciones por nacionalidades extranjeras. Estas



fueron, en cierto modo, derivaciones de las organizaciones sociales o políticas de los países de origen. Las asociaciones italianas «eran predominantemente republicanas, y así lo testimonian muchos de sus nombres: *Unione e Benevolenza*, *Fratellanza*, *Mazzini*, *Garibaldi*, etc.» (Panettieri, 1992, p. 42). En 1892, el nombre de una nueva asociación, *Fascio dei laboratori*, delató una orientación obrera y socialista. Muchos emigrados franceses de orientación socialista se agruparon en *Les Egaux*, mientras que los obreros socialistas alemanes expulsados de su país por la leyes antisocialistas del Canciller Bismarck constituyeron, en 1882, el *Verein Vorwärts*, la Asociación o Club Adelante, pues este —Vorwärts— era el nombre de un periódico emblemático de la socialdemocracia alemana.

A lo largo de todo este período nacieron también una gran cantidad de periódicos y órganos de las sociedades de resistencia, de las asociaciones por nacionalidad o de vertientes políticas (socialistas, anarquistas, mazzinistas, etc.), que hablaban de un proceso en curso de configuración de una cultura obrera característica del período que va, aproximadamente, de 1880 a 1910. Dicha cultura, desde luego, no solo se forjó en los periódicos: «Se acuñó

en los conventillos, talleres o asociaciones mutuales y se plasmó en acciones de envergadura mayor, como el ciclo de las grandes huelgas de la primera década de este siglo [XX]» (Gutiérrez y Romero, 1995, p. 11).

Para caracterizarla brevemente en esta introducción se puede seguir a estos autores señalando que sus notas distintivas fueron su identidad centrada en el trabajo, una religiosidad desplazada al culto de la ciencia, un carácter crítico y contestatario frente al capital y al Estado. Surgió en un contexto de marcada heterogeneidad social (diversidad de orígenes, de tradiciones, de lenguas), prolongada por la afiliación a distintas asociaciones de colectividad y por la diversidad de condiciones laborales, en un mundo de pequeños establecimientos, de fuerte rotación del empleo, de diversidad de destinos... Pero a la vez homogeneizada por su compacta localización en el centro de la ciudad o en el barrio de La Boca y las comunes experiencias derivadas de la inestabilidad crónica del empleo, del hacinamiento en conventillos, de la vulnerabilidad a la enfermedad (Gutiérrez y Romero, 1995).¹⁰

10 He puesto un cuidado especial en precisar la ubicación de viviendas obreras y locales socialistas: su proyección en un plano de la ciudad confirmaría dicha



Como se verá, las ideas socialistas y marxistas pesaron significativamente en la conformación de esta cultura, a pesar de la hegemonía anarquista, constituyendo lo que se podría denominar una *subcultura socialista* dentro de aquella *cultura obrera*. Ejercieron un influjo importante sobre ciertos sectores de la clase trabajadora en formación, partiendo de los obreros de origen alemán y francés y penetrando crecientemente entre los republicanos italianos. En la configuración de esta identidad marxista se puede ver el peso que jugaron las *representaciones imaginarias*: la iconografía de Marx en los centros y en las viviendas obreras, las banderas rojas, el canto colectivo de La Internacional en los mítines e incluso el culto a los libros, particularmente al que en aquella época se dio en llamar la Biblia del Proletariado: *El Capital*.

Ahora bien, la pregunta que se impone aquí es por qué la teoría de Marx ejerció esta atracción para una amplia franja de obreros inmigrantes. Según la tesis de Aricó, fue el perfil eurocéntrico de la traducción latinoamericana del marxismo por

parte de los socialistas el que de algún modo facilitó su apropiación por aquellos trabajadores «de orígenes abrumadoramente europeos». Además, tanto en América Latina como en Europa, el marxismo les proporcionó a estos trabajadores el reconocimiento de una condición propia: una identidad obrera. Una intensa voluntad de transformación social estaba asociada a la idea de autoorganización política del proletariado, independiente de la burguesía, que los delimitaba de las posturas anti-políticas anarquistas:

De ahí entonces [concluyó Aricó], que todos aquellos que colocándose desde el punto de vista de la clase obrera expresaran la necesidad de construir un partido político propio, se pensarán a sí mismos como marxistas, no importa qué conocimientos tuvieran de las ideas de Marx. [El marxismo, entonces, antes que] «una forma de saber reconocida en sus categorías fundamentales», [funcionaba como] «una delimitación de fronteras precisas, respecto de los anarquistas y de la democracia burguesa (Aricó, 1988: p. 944).

En último lugar, pero no de importancia, se debe señalar a los agentes por antonomasia de los procesos de recepción de ideas: los intelectuales. En cierta medida, se volverá aquí al

concentración urbana en los barrios de Balvanera, Monserrat, San Cristóbal y Constitución, además de La Boca y Barracas.



mundo de la élite letrada, a sus cenáculos, a la universidad pública, a la gran prensa nacional. Se verán aparecer nada menos que en el diario *La Nación* las primeras referencias precisas sobre la vida y la obra de Marx. Y también cómo el emisario del Consejo General de la AIT en Buenos Aires, Raymond Wilmart, se transformó en pocos años en un abogado de la élite letrada, así como Ernesto Quesada y Juan Agustín García dedicaron clases íntegras a Marx en los cursos de la naciente sociología argentina.

Pero se asistirá también a la emergencia de abogados y médicos provenientes de sectores medios que se volcaron a la política socialista y difundieron el pensamiento de Marx en la cátedra universitaria, en la prensa obrera e incluso en el parlamento. Paralelamente, se verá surgir, como diferenciación al interior del mundo del trabajo, una activa capa de intelectuales obreros. Es así que hijos rebeldes de la élite, profesionales medios y obreros intelectualizados confluyeron, no siempre armónicamente, en la formación del socialismo argentino. Como contribución al establecimiento de una tipología de los intelectuales socialistas en este período se podrían agrupar algunas de las figuras dentro de los siguientes tipos:

- Intelectuales de tipo tradicional, esto es, profesionales medios (médicos, abogados, periodistas y escritores) que se orientaron hacia la clase trabajadora y el socialismo. El intelectual tradicional de corte humanista de décadas atrás, del tipo de Alejo Peyret, ha dejado su lugar al intelectual de perfil técnico-científico, cuyo prototipo es Germán Avé-Lallemant;
- intelectuales orgánicos de la clase trabajadora, devenidos políticos profesionales, ya sea rentados por su organización política, ya sea porque su actividad parlamentaria les ofreció ingresos para consagrarse a la política como actividad de tiempo casi completo. Es el caso, en parte, de Raymond Wilmart, un cuadro político *avant la lettre* enviado por la Internacional en misión a Buenos Aires; o de Juan B. Justo y Nicolás Repetto que abandonaron la profesión médica para consagrarse a la actividad política; o el de los obreros que abandonaron su profesión —al menos por ciertos períodos— para transformarse en «diputados obreros» y en políticos de tiempo casi completo;
- intelectuales obreros, trabajadores que se intelectualizaron no solo porque se abocaron a una



formación autodidáctica, sino porque, como periodistas, conferencistas, editores de periódicos, de folletos, etc., pasaron a cumplir funciones intelectuales, como Carlos Mauli, Domingo Risso o Adrián Patroni.

Estos tipos se corresponden con diversas posiciones dentro del campo político socialista y permiten comprender diferentes lecturas de Marx, así como un sinnúmero de conflictos que, al interior del movimiento socialista argentino, se han planteado entre científicos y doctrinarios, entre partidarios de la razón científica y del mito revolucionario, entre intelectuales con vocación creativa y divulgadores, entre partidarios de la revisión y defensores del dogma, entre adeptos del realismo ingenuo y defensores del materialismo dialéctico, entre intelectuales y políticos, entre intelectuales y obreros...

Así, los conflictos que se desplegarán en las próximas páginas entre los obreros inmigrantes alemanes del Verein Vorwärts y los intelectuales que en 1896 constituyeron el Centro Socialista de Estudios, o el ríspido debate que se suscitó en 1895-96 entre un naturalista de formación clásica alemana como Germán Avé-Lallemant y el joven José Ingenieros, exponente de una

cultura política y científica inspirada en autores franceses e italianos, o los persistentes debates que estallaron entre el obrero socialista Adrián Patroni, apasionado divulgador del socialismo, y, otra vez, el joven Ingenieros, que intentó articular ciencia positiva con reformismo político, son sintomáticos de este tipo de problemas relativos a la cuestión de la autonomía de los intelectuales dentro del partido, a las tensiones entre teoría y doctrina. De una parte, necesidad de crítica y renovación teórica; de otra, exigencia militante de socialización y de divulgación.¹¹

Conflictos de este tipo se proyectaron incluso más allá del movimiento socialista: por ejemplo, la querrela de legitimidades desatada entre Ernesto Quesada y el Partido Socialista en 1908 por la apelación a la teoría de Marx reveló cómo pensaba y practicaba dicho Partido su relación con los intelectuales extrapartidarios y

11 Como se verá luego, el mismo Juan B. Justo, en su empeño por la democratización del saber, temía que en el movimiento socialista se cristalizase una división horizontal entre un socialismo sofisticado y esotérico de las élites, por *arriba*, y un socialismo de los hombres sencillos, por *abajo*. Por eso llegó a postular en «El realismo ingenuo»: «Movimiento popular y científico, el Socialismo para ser genuino tiene que ser ingenuo; para ser consciente, tiene que ser vulgar» (Justo, 1903-1947, p. 269).



cómo veía el movimiento socialista la intelectualidad progresista.

Independientemente de estas tensiones, el marxismo ejerció un enorme atractivo para este conjunto de intelectuales en relación a las teorías científicas entonces fuertemente implantadas. En parte, esto puede entenderse a partir de ciertas características progresistas del positivismo argentino que, a diferencia del europeo, favoreció la recepción del socialismo y el marxismo por parte de algunos intelectuales positivistas (Soler, 1968). Asimismo, el marxismo recepcionado en la Argentina a partir de 1890, previamente moldeado por la socialdemocracia alemana, no dejaba de presentar afinidades científico-filosóficas con el positivismo. Aunque ambos compartían una perspectiva evolutiva y etapista sobre el decurso de las sociedades desde la antigüedad al capitalismo, los textos marxistas posibilitaron lecturas menos liberales, más complejas y más dramáticas de dicho proceso.

La concepción marxista apareció como portadora de la extraordinaria novedad de la interpretación económica de la historia. A partir de 1890, y por varias décadas, ambos términos funcionaron a menudo como sinónimos, incluso entre los

partidarios del marxismo.¹² Aunque casi todos los autores ofrecieron sus reparos a esta lectura de la historia inspirada en el peso de un solo factor, fue también unánime el reconocimiento al «descubrimiento de Marx» sobre el peso decisivo de las determinaciones económicas en la historia. Además, la teoría marxista, con su centralidad en el conflicto de clases como motor y núcleo racional de la historia, aparecía como un prisma apropiado para dar cuenta de una realidad argentina que se mostraba atravesada por contradicciones sociales y políticas irresolubles. La centralidad otorgada por dicha teoría a la clase trabajadora en la lucha por la emancipación social parecía encontrar su correlato en el peso específico que esta nueva clase obrera iba ganando progresivamente dentro de nuestra sociedad. Las tesis marxistas de la renta de la tierra, de los ciclos y las crisis capitalistas, de la formación de la gran industria y

12 Todavía en una fecha tan tardía como 1930, una editorial del Partido Socialista editó el *Manifiesto Comunista* y otros textos complementarios bajo el título: *Interpretación económica de la Historia*, Buenos Aires, Biblioteca de Estudios Sociales. Juan B. Justo, en 1930, y el socialista Jacinto Oddone, todavía en 1937, titularon su aplicación del marxismo a la historia argentina del siglo XIX como «El factor económico en nuestras luchas civiles».



el proletariado moderno se mostraban particularmente fecundas para dar cuenta del ciclo de formación de la Argentina moderna. Las tesis marxianas sobre la acumulación del capital, la acumulación originaria y la moderna colonización capitalista ofrecían conceptos e ideas muy apropiadas para pensar el problema de la gestación del capitalismo argentino en el marco de la expansión del capitalismo mundial hacia la periferia.

Como se dijo más arriba, ni la teoría marxiana, ni los desarrollos posteriores de los marxistas europeos, concebidos para otros parámetros históricos y geográficos, guardaban con la realidad argentina (y latinoamericana) sencillas relaciones de aplicabilidad. Para pensar productivamente América Latina desde el marxismo fue necesario un largo proceso de gestación de una conciencia crítica del propio proceso de recepción. Solo sobre esta base era posible exceder a las formas más inmediatas e instrumentales de la recepción, en pos de lo que se podría denominar una *reapropiación* del marxismo. Ya no un marxismo en América Latina, sino un marxismo latinoamericano. En este descubrimiento está, precisamente, una de las claves del recorrido del marxismo argentino y latinoamericano, que es la historia de un prolongado alumbramiento,

de Lallemand a Justo y de Mariátegui a Aricó.

La historia intelectual: algunas indicaciones sobre el método de investigación

En la medida en que mi investigación busca inscribirse dentro de los estudios sobre la difusión internacional de las ideas de Marx durante las dos últimas décadas del siglo XIX y principios del siglo XX, pareciera situarse en el plano de la historia de las ideas. Sin embargo, si la perspectiva clásica de la historia de las ideas que presentaban en forma genealógica y contextual los sistemas de pensamiento de cada gran pensador a través de sus grandes textos ha sido objeto de fuertes cuestionamientos, dichas objeciones cobran especial relevancia a la hora de estudiar la recepción de Marx y el marxismo. Pues el marxismo —a diferencia de otras filosofías de carácter más especulativo y en tanto expresión teórica de un movimiento práctico (según la clásica definición de Karl Korsch)— excede siempre la mera teoría, va más allá del plano de las ideas, para proyectarse sobre las prácticas sociales.

Para retomar los términos gramscianos, más que el marxismo en tanto teoría, me ha interesado aquí el



marxismo como ideología, esto es: los procesos de su recepción, difusión y recreación en la Argentina, en los diversos ámbitos en que tuvo lugar, no solo en los grandes libros, sino en la prensa y en la folletería del movimiento obrero y socialista, en los diarios y los cenáculos de las élites, en las clases, los folletos y los libros de los fundadores de la sociología científica.¹³

Por ello, antes que inscribir mi trabajo dentro de la historia de las ideas, prefiero hacerlo, en términos de Marichal, dentro de la historia intelectual. Es que más que prestar atención a una secuencia temporal de las ideas, atendí a sus encarnaciones temporales y a sus contextos biográficos. A las ideas, pero también a sus portadores: los sujetos. O mejor, sus forjadores y difusores: los intelectuales. Y no solo me ocupé de los grandes intelectuales conceptivos, de los grandes autores, sino también de los animadores culturales, los editores, los traductores, los divulgadores... Más que las grandes ideas-núcleo de una época, quise reconstruir una trama más amplia, tratando de

13 Por ejemplo, intenté mostrar cómo un clásico de nuestro pensamiento social, la *Sociología argentina* de José Ingenieros, es una recopilación y reformulación de textos nacidos en el periodismo político socialista.

restituir a muchas de ellas su rol de ideas hegemónicas, pero al lado de otras que aparecen como residuales, emergentes o contrahegemónicas.

De allí mi interés no solo por los grandes textos, sino por los géneros menores, como la correspondencia, la folletería y el periodismo, como expresa Marichal:

La historia intelectual (...) se ocupa de la relación entre ideas y *opinantes*, en un lugar y en un tiempo concretos de la historia humana. Esas ideas no son, además, exclusivamente filosóficas, ni ocupan siempre un puesto en la “historia de las ideas”, concebida incluso un poco más ampliamente que Lovejoy. De esto se desprenden dos consecuencias metodológicas de suma importancia para la historia intelectual. La primera es la atención prestada a los textos aparentemente secundarios, o de hecho, marginales, de una época. Esto es, los textos de autores menores que han sido como afluentes tributarios en la génesis de un pensamiento central, digámoslo así. O también los textos derivados, a manera de estribaciones laterales, de una fuerte personalidad creadora. Ahí en esos textos, tributarios o derivados —a veces marcadamente modestos— halla el investigador de la historia intelectual los matices más reveladores de una época (1978, p. 23).



Fornet-Betancourt ejemplificó esta cuestión señalando que las primeras ideas marxistas «llegaron a América Latina no por libros especializados ni por las enseñanzas de docentes progresistas en instituciones académicas, sino por la tradición oral transmitida por la inmigración de trabajadores europeos a mediados del XIX, especialmente de los trabajadores alemanes» (1995: p. 10,12). Estos trazaron, por supuesto, elementos fragmentarios de un programa socialista, antes que claras representaciones filosóficas. Pero esta recepción inicial, concluyó este autor, contribuyó a despertar después el interés explícito en el contenido propiamente filosófico del marxismo. No es casual, entonces, que en las tradicionales historias de las ideas filosóficas en América Latina, que solo siguen el itinerario de las ideas de los grandes pensadores, a menudo Marx no aparezca ni siquiera citado.

Respecto a los desafíos y problemas que planteó la historia intelectual, Martin Jay los formuló en términos que suscribo plenamente:

Juzgada a menudo como un híbrido entre la filosofía, la historia de los intelectuales y sus instituciones y la historia cultural en un sentido amplio, la historia intelectual ha sido acusada de no cumplir bien ninguna de las

tareas de estas disciplinas. Su modo de manipular las ideas rara vez es lo suficientemente riguroso para el filósofo profesional; la atención que presta al contexto con frecuencia es demasiado superficial para satisfacer a los sociólogos del conocimiento, y el persistente interés que manifiesta por la cultura de élite ofende las sensibilidades antijerárquicas de muchos historiadores de la cultura (...) Sin embargo, bien podría ser una fuerza oculta de la historia intelectual el hecho de que ésta opera en la cambiante intersección de diferentes discursos a menudo en conflicto. Consciente de la deuda que el pensamiento actual tiene con el pasado, la historia intelectual elude la falacia de pensar que la originalidad es siempre una virtud evidente por sí misma. Antes que desmerecer el «mero» comentario y considerarlo inferior a la innovación creadora, esta disciplina reconoce el impacto aún poderoso que ejercen las ideas del pasado en nuevas e inesperadas constelaciones con otras procedentes de diferentes contextos. En inevitable sintonía con las tendencias intelectuales recientes, desconfía de los enfoques históricos que fingen indiferencia ante las disputas teóricas actuales. Por el contrario, los historiadores intelectuales frecuentemente se sienten impulsados a incorporar algunos logros



de los desarrollos recientes en su intento por recrear el pasado. La variada recepción de las ideas —la enmarañada madeja de lecturas y las apropiaciones erróneas que caracterizan la circulación de cualquier idea o creación cultural que merezca ser estudiada— inevitablemente incluye aquellas que dominan la época misma en que le toca vivir al historiador (Jay, 2003: pp. 15-16).

Conferencia magistral de apertura del Coloquio

Referencias bibliográficas

- Andreucci, Franco. (1979). La difusión y vulgarización del marxismo. En *Storia del Marxismo*. Torino: ENAUDI.
- Aricó, José. (1978). *Mariátegui y los orígenes del marxismo latinoamericano*. México: ERA.
- _____. (1982). *Marx y América Latina*. México: Alianza Ed.
- _____. (1988). *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América Latina*. Argentina: PuntoSur.
- _____. (1999). *La hipótesis de Justo. Escritos sobre socialismo en América Latina*. Buenos Aires: Sudamericana
- AA.VV. (1973). *Storia del marxismo contemporaneo*. (Giangiacomo Feltrinelli, Editor). Milan: Fondazione Giangiacomo Feltrinelli Editore.
- Benjamin, Walter. (1997). *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*. (Tesis XI): Chile: LOM/ARCIS.
- Bordieu, Pierre. (1999). *Intelectuales, política y poder*. Argentina: Eudeba.
- Eagleton, Terry. (1995-1997). *La ideología, una introducción*. Barcelona: Paidós.
- Eco, Umberto. (1995). *Interpretación y sobreinterpretación*. España: Cambridge University Press.
- Falcón, Ricardo. (1986). *El mundo del trabajo urbano 1890-1914*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Fernández Savater, Amador (2004). Entrevista con Wu Ming 4: Mitopoesis y



- acción política. *Revista El viejo topo*, n. 180, Jul. 2003.
- Ferri, Enrico (1905). *Socialismo y ciencia positiva*. (Roberto Payro, Trad.). Argentina: Establecimiento Tipo-Litográfico Gallerini.
- Fornet-Betancourt, Raúl . (1995). *O marxismo na América Latina*. Brasil: São Leopoldo.
- Gramsci, Antonio. (1966). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. La Habana: Ediciones Revolucionarias.
- Gutiérrez, Leandro y Romero, Luis Alberto. (1995). *Sectores populares, cultura y políticas: Buenos Aires en la entreguerra*. Argentina: Sudamericana.
- Haupt, Georges. (1979). *Storia del Marxismo*. Torino: Einaudi
- Hobsbawm, Eric; Haupt, H; Marek, F; Raggionary, E.; Strada, V., Vivanti, C. (Dir.) (1979). *Storia del Marxismo*. Torino: Einaudi
- Hobsbawm, Eric. (1974). Difusión del marxismo. En *Marxismo e historia social*. Puebla:UAP
- Jay, Martin. (1990). *Socialismo, fin-de-siècle y otros ensayos*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Justo, Juan B. (1915). *Teoría y práctica de la historia*. 2da. Ed. Buenos Aires: B.E.O.
- Lowy, Michael. (1982). *El marxismo en América Latina* . México: ERA.
- Lowy, Michael. (1996). La dialectique marxiste du progress et l'enjeu actuel des mouvements sociaux. En *Congres Marx International. Cent ans de marxisme. Bilan critique et perspectives*. Paris: Actuel Marx Confrontation/PUF.
- Marichal, Carlos. (1978). *Cuatro fases de la historia intelectual latinoamericana. 1810-1970*. Madrid: Cátedra.
- Marx, Karl. (1946). *El Capital. Crítica de la economía política*. México: FCE.
- _____. (1973). *Contribución a la crítica de la economía política*. Argentina: Estudio.
- _____. (1973)^a. *Sobre el colonialismo*. Argentina: Pasado y Presente.
- _____. (1974). *Futuros resultados de la dominación británica en India*. En *Obras Escogidas, en tres tomos*. Moscú: Editorial Progreso.
- _____. (1980). *Escritos sobre Rusia. El porvenir de la comuna rural rusa*. México: Cuadernos Pasado y Presente.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich. (1972). *Correspondencia*. Argentina: Cartago.
- Massardo, Jaime. (2001). *Investigaciones sobre la historia del marxismo en América Latina*.
- Paris, Robert. (1984.) *Difusión y apropiación del marxismo en América Latina*. En *Boletín de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, n. 36. Amsterdam: CEDLA.
- Panettieri, José. (1992). *Los trabajadores en tiempos de la inmigración masiva argentina. 1870-1910*. [Reeditado]. La Plata: UNLP.



Payró, Roberto Julio. (1897). *Anuario de la Prensa Argentina*. (Jorge Navarro Viola, Dir.). Buenos Aires: Imprenta Pablo E. Coni e hijos.

Tarcus, Horacio. [Seud. de Paglione, Horacio]. (1996). *El marxismo olvidado en Argentina*. Silvio Frondizi y Milciades Peña. Buenos Aires: El Cielo por Asalto Ed.

_____. (2007). *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Shanin, Teodor. (1990). *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Madrid: Ed. Revolución.

