

La historia intelectual y la problemática de la recepción¹

Horacio Tarcus

Universidad de Buenos Aires/ Centro de Documentación e Investigación
de la Cultura de izquierda en la Argentina

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

I. 1. 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” (Andreucci, 1979: 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

¹ Este texto es la introducción del libro *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos (1871-1910)*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

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.²

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 son, en este marco, aquellos artesanos y obreros alfabetizados de origen inmigratorio que traen una experiencia de luchas de sus países de origen, que portan consigo literatura política, que mantienen correspondencia con sus camaradas europeos y reciben a través de ellos la prensa socialista del Viejo Mundo. Aquí, estos inmigrantes confluirán con ciertos sectores medios nativos entre los cuales viene emergiendo también una franja de profesionales y estudiantes crecientemente desilusionados con lo que se llamará 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 promesa de una “política científica”. Ni siquiera las élites

² 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”, Buenos Aires, Biblioteca de Propaganda “Ideal Socialista”, 1917.

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 aparecen como centro de interés de la naciente sociología argentina de la década de 1890 e inicios del nuevo siglo.

El socialismo y el marxismo habían sido, a partir de 1890, también 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, los principales estudiosos de las ciencias sociales, de Sombart a Pareto, las principales revistas sociológicas internacionales, les dedican amplio espacio en sus páginas (Andreucci, 1979: 83-84; Hobsbawm, 1979/1980: 93-94). Un fenómeno equivalente encontraremos en el campo académico argentino de fines de siglo XIX: los “padres fundadores” de las ciencias sociales argentinas —Carlos Octavio Bunge, Juan Agustín García, José Ingenieros, Ernesto Quesada— no pueden dejar de pronunciarse por problemas tales como las relaciones entre socialismo y sociología, marxismo y política o determinismo económico y leyes sociales.

El presente libro, inscribiéndose 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*.

I. 2. Marx y marxismo:

el pasaje de la teoría a la doctrina

Entre Marx y el “marxismo” media una distancia sobre la que es necesario detenernos. Aunque resulte paradójico, Marx no es el creador del “marxismo”: éste es una creación posterior a su muerte, que recién se estabiliza 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. En vida de Marx, los términos “marxismo” y “marxista” sólo 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: 201 y ss.). A la sensibilidad colectivista de Marx no sólo 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 veremos, no se reconocía totalmente en el marxismo, éste se constituye 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”, uniendo enunciados analíticos y descriptivos, por un lado, con 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: 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 de relieve el rol de los intelectuales en dicho proceso. El autor de los **Cuadernos de la Cárcel** resalta 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]: 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 de 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 sólo para “mantener el contacto con los ‘simples’” sino, antes bien, en hallar “en dicho contacto la fuente de los problemas que 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”.³ “La fuerza de las religiones, y especialmente de la iglesia católica —compara Gramsci— ha consistido y consiste en que ellas sienten enérgicamente la necesidad de la unión doctrinaria de

³ En la perspectiva de Perry Anderson, fueron necesarias las derrotas sufridas por el movimiento obrero internacional a partir del ascenso del fascismo y la burocratización de la URSS para que esa unidad se rompiera entre, por un lado, el desarrollo de una “alta cultura” marxista (el “marxismo occidental”) y por otro, el movimiento obrero organizado (Anderson, 1976/1979).

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'" (*Ibid.*).

¿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 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" (*Ibid.*: 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 controlaría a los intelectuales marxistas para asegurar la síntesis, o la unidad del bloque entre 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 (*Ibid.*: 18). Es el "Moderno Príncipe" el que, a través de un diversificado sistema de prensa, aparato editorial, 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 es 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”. 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 sobre la teoría crítica y tiende a instituirse una doctrina socialista en que “el elemento determinista, fatalista, mecanicista” se hace dominante. Gramsci busca comprender la concepción mecanicista en términos de “una religión de subalternos”:

Cuando 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 (*Ibid.:* 22).

Sin embargo, como lo veremos a lo largo de nuestra investigación, la lectura en clave “determinista, fatalista, mecanicista” de la teoría de Marx no es 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, constituye 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”. Es que, de un lado, estamos frente a un cuerpo de ideas, una teoría crítica de la sociedad de enorme complejidad; de otro, a una “doctrina” que es 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 apropia y socializa 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 conoce desarrollos decisivos (los nombres de Antonio Labriola en Italia, de Kautsky y de Bernstein en Alemania así como los de 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 emerge con el nuevo siglo: León Trotsky, Rosa Luxemburg, Rudolf Hilferding, Otto Bauer, etc.) (Anderson, 1976/1979: 11 y ss.). 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: 15).

En un proceso de fuerte asimilación con la ideología positivista (hegemónica en el período que estudiamos 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 son enfatizadas, 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.⁴

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 se organiza la producción social y se 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 un punto tal que la doctrina marxista es nombrada habitualmente, no sólo 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 pone Jack London en boca de uno de sus personajes de **El talón de hierro**). En este optimismo histórico —enmarcado en un

⁴ 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, 1932-35/1958: 128 y ss). Una historia comparada de ambos paradigmas en competencia fue llevada a cabo por G. Therborn (Therborn, 1976/1980).

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 encontraremos 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, 1894/1904: 63, énfasis en el original).

En 1914 la Segunda Internacional debió pagar duramente, al precio de su propio colapso, las “ilusiones del progreso”. Walter Benjamin, uno de los marxistas de las siguientes generaciones que llegan a la madurez en el turbulento período que se abre en 1914 con el estallido de la primera guerra mundial y que se clausura en 1945 con el término de la segunda, fue quien más lejos llevó la crítica al conformismo de la lectura segundainternacionalista 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, 1940/1995: 56).

I. 3. 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 éste 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 sólo para comprender aquellas franjas del movimiento obrero identificadas con otras vertientes políticas, ni sólo para comprender aquellos socialismos no marxistas, sino incluso para comprender mejor aquellos momentos históricos —como aquel en que nos centraremos 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*. Seguimos aquí el criterio de Hobsbawm, quien en su estudio modélico sobre la difusión del marxismo en Europa parte de una definición ampliada de lo que entiende por *marxismo*, incluyendo no sólo aquellos marxismos pretendidamente ortodoxos, sino otras vertientes marxistas, incluso conscientemente críticas de la ortodoxia, como el llamado “revisionismo” (Hobsbawm, 1974). Descartamos, pues,

aquella perspectiva polémica, frecuente en los estudios de ciertos autores marxistas sobre el marxismo, que los lleva a presentar sólo como tales a aquellas figuras o corrientes que coinciden con las opiniones del autor y reserva para otras, por ejemplo, el uso irónico de comillas: “marxistas”. Entenderemos, pues, por marxismo, 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 —digamos “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 (v. 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 lo ha entendido habitualmente. Aricó advierte 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 Reclus (Aricó, 1988). Respecto de la Argentina, veremos cómo algunos obreros e intelectuales del período pueden ser definidos como marxistas, y como tales prefieren identificarse ellos

mismos, tales los casos de Germán Avé-Lallemant o Carlos Mauli (un poco más tarde, a principios del siglo XX, del Valle Iberlucea). Pero otros, como el joven Ingenieros o 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 en tal caso la explicación debe plantearse, no como natural superioridad de la Ciencia por sobre la *Doxa*, o del *Logos* sobre el Mito, sino como construcción hegemónica. El tipo de interrogantes que guió la presente investigación puede resumirse en preguntas como éstas: en el campo político socialista argentino de fines de 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 preconiza Justo, dejamos de lado la perspectiva de antiguas aproximaciones planteadas en términos de “traición” o de “mala comprensión” respecto de Marx, para preguntarnos sobre las ventajas relativas así como sobre los límites que podían 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 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”. Sólo planteando las relaciones en términos de *encuentro* (posible históricamente) de dos realidades, se restituye su carácter problemático, pues si “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: 60n).

I. 4. Los procesos de recepción intelectual

El concepto de *recepción* remite a un proceso mayor de producción/difusión intelectual donde 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, podemos 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: (1) el de la *producción*; (2) el de la *difusión*; (3) el de la *recepción*; (4) el de la *apropiación*.

1. *El momento de la producción* de una teoría, llevado a cabo por intelectuales conceptivos. En nuestro caso, es el momento de la elaboración de la concepción materialista de la historia por parte de Marx y Engels. Estos autores construyen, 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.

2. *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” y propagandistas, partidos o movimientos que pueden asumir una teoría y motorizar por diversas vías su difusión. Durante la vida de Marx y Engels, la difusión de sus ideas se confunde con su producción, pues ellos mismos son los difusores de su propia obra, a través de una intensa actividad de edición de órganos propios, 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, la correspondencia (con otros teóricos, con dirigentes obreros, con sus discípulos, etc). Tras la muerte de Marx en 1883, su amigo Engels se transformará 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, quedaba “disponible” este extraordinario legado: una gran masa de textos éditos e inéditos elaborado 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. Serán sobre todo Karl Kautsky y Eduard Bernstein quienes asumirán la principal responsabilidad en el proceso de difusión, aunque simultáneamente trabajarán 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 constituirá, de cualquier modo, el primer eslabón de una extensa cadena de difusión que se prolongará en las labores de toda una pléyade de editores que reproducen 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.

3. *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 a (“repcionarla” en) 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 nuestro caso, nos centramos en el momento de la recepción de las ideas de Marx en la Argentina entre fines del siglo XIX y comienzos del XX, preguntándonos qué Marx llegaba (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 traducen, prologan, editan o citan a un autor extranjero, estableciendo una suerte de “marcación”.⁵

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 nuestro caso los sujetos privilegiados de la recepción son exiliados (como los *communards* franceses o los alemanes perseguidos por las leyes de Bismarck), emisarios políticos (como 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 Paris en 1889). Todos estos medios precisan de emisores (por ejemplo, el Consejo general de la AIT en Londres, o los dirigentes españoles del 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 persiguen un fin comercial, o bien un fin social y político (los miembros del *Verein Vorwärts* ofreciendo a sus compatriotas la folletería socialdemócrata europea). Pero también son receptores y difusores un traductor (Juan B. Justo vertiendo al castellano **El Capital**), un intérprete (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 involucra a una red crecientemente compleja de traductores, editores, distribuidores, libreros... Esta implica 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 suscribía a la prensa obrera o que, después de la larga jornada laboral, acudía a la biblioteca popular o al centro

⁵ Aunque, como ha señalado no sin ironía Pierre Bourdieu, el término “interés” choque en contextos como éste, 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, 1999:162).

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” (Andreucci, 1979: 67).

4. *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 recordarnos que la distinción es siempre analítica, pues nunca hay lector “final”, en la medida que ese lector que está al final de la cadena se convierte eventualmente en un nuevo difusor, o receptor, o incluso productor... Además, no hay lector sólo al final de la cadena: en cada uno de los momentos nos encontramos con lectores, con verdaderas políticas de lectura, pues tanto el productor, como el difusor, como el receptor son, desde esta perspectiva y ante todo, *lectores*. En lo que hace a nuestro 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, buscase una identificación doctrinaria o aspirase a una “utilización” efectiva a la hora de producir “análisis marxistas”.

I. 5. 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. Conciente 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 presente se funda en un trabajo de transcripción fidedigna de textos así como de minuciosa interpretación de los mismos. Puede afirmarse que en la misma transcripción de textos, por fidedigna que fuere y por precisa que fuere la referencia bibliográfica, está ya contenida una interpretación, incluso por el sólo hecho de desgajar un fragmento determinado de su texto original y transcribirlo en uno propio. Es así: 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, el presente no se propone 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 ha sido 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 eran 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 propuse 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 a las que se mostraron incapaces de auscultar, aquellos textos que quisieron privilegiar mientras otros eran solapados o ignorados.

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 desde el vamos a la petición de principios de ser el poseedor de la interpretación más ajustada al texto de Marx. Contamos hoy, respecto de 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 por 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.⁶ En cierto

⁶ Cuando esta investigación tenía aún el formato de una tesis doctoral, el Dr. 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. Aún 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

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 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 inaugura 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, 1988/1990: 35). 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.

Hacer 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 significaciones determinados históricamente. El carácter no referencial del lenguaje que está en la base del “giro lingüístico”, con todas sus consecuencias (la

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.

“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 lo 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 al Gramsci que planteaba que todos los hombres son filósofos, sólo que algunos, unos pocos, escriben sistemas filosóficos. Parafraseando a Gramsci, podríamos decir que, en cierto sentido, “todos los hombres son lectores”, todos interpretan textos, aunque sólo algunos sistematizan sus interpretaciones volcándolas en la escritura.

Se puede objetar a esta perspectiva que, aún admitiendo que la obra es abierta, la apertura no es indeterminada ni todas las interpretaciones deben ser igualmente aceptables. No podemos 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 Menard. 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” (Bloom) la que hace, 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 podemos leerlo 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 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 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” (Jay, 1988/1990: 46). Los textos de Marx, como cualesquiera otros, 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 estatistas 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 veremos 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 leen a Marx, todos buscan 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 nos habilita a identificar ciertas operaciones de lectura y, en todo caso, a invitar a otras lecturas del texto de Marx que consideramos más sugestivas, más productivas o más radicales. Se pone en cuestión la razón ingenua y objetivista, no la razón crítica. El juego intertextual de las múltiples lecturas no deviene en pura intersubjetividad: seguimos discutiendo a Marx, en torno a lo que sus textos “dicen” y “no dicen”, sólo que sin tal ingenuidad epistemológica.

I. 6. 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, 1992/1995: 68).

El debate contemporáneo ha venido girando en torno a estas dos opciones: o bien la soberanía del texto, o bien 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 mismo entiende que en la dialéctica entre “intención del lector” e “intención del texto” que postula, “la intención del autor empírico ha quedado totalmente postergada”. La interpretación deberá, pues, “respetar al texto”, no al “autor empírico”. Éste sabe, o debiera 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” (*Ibid.*: 70-72).

Sin embargo, Eco postula 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” (*Ibid.*: 78).

La historia del marxismo ofrece un caso apasionante en este sentido, donde 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 encuentra, para sorpresa del propio autor, un campo de mayor interés entre los

grupos populistas de la atrasada Rusia.

De una parte, el ala izquierda del movimiento populista lee afanosamente **El Capital** tras su aparición en 1867 y pone 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, serán los encargados 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, **El Capital** puede ser beneficiosamente apropiado por los populistas de izquierda como una legitimación de su lucha revolucionaria contra el zarismo y su defensa de las tradiciones e instituciones comunales arcaicas cobra legitimidad como base sobre la que irá a erigirse el socialismo futuro. En cambio, si **El Capital** debe leerse en términos de férrea necesidad evolutiva, estas instituciones arcaicas quedan condenadas a desaparecer en nombre de una forma económica superior (el capitalismo) al mismo tiempo que las luchas populistas resultan 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, tiene (hasta cierto punto) la opción de decidir cómo quiere que sea 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 a **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 siguiendo Europa Occidental...” (Shanin, 1983/1990: 80). Según Mijailovsky, la filosofía de la historia eurocéntrica de Marx le impediría comprender la especificidad de la historia rusa y su real dinámica histórica.

En su respuesta a Mijailovsky (1877), Marx desautoriza las lecturas que hacen de su obra una nueva filosofía eurocéntrica de la historia. En esta pieza breve pero significativa, el autor de **El Capital** circunscribe 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 cuestiona, 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”. Su método, aclara, consiste 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 teoría general de filosofía de la historia, cuya mayor ventaja reside precisamente en el hecho de ser una teoría suprahistórica” (Marx, 1877: 63-65).

Es gracias a la lectura que de **El Capital** hizo Mijailovsky en esa clave, así como a las preguntas que simultáneamente le formulan 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 amplía su percepción de un desarrollo desigual (y no lineal) del capitalismo, que enfatiza —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, sugieren 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” (Shanin, 1983/1990).

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 lograrían torcer el modo canónico en que comienza a ser leído en los últimos años de su vida. Lo paradójico de todo esto es que los esfuerzos teóricos del último Marx van en un sentido contrario a cómo se estableció la doctrina marxista. Mientras que el Marx de las décadas de 1870 y 1880, acicateado por los desafíos que le plantean las lecturas de sus interlocutores rusos, tiende a poner crecientemente en cuestión el modelo histórico-filosófico evolucionista, progresista y determinista, la doctrina de la Segunda Internacional hará de dicho modelo un sinónimo de “marxismo”. Y en el proceso de constitución de dicha doctrina, se establece un *corpus* de textos de Marx en el que los testimonios de sus vínculos con los populistas permanecen casi desconocidos. Estos textos a los que aludimos —la carta a V. Zasúlich, la réplica a Mijailovsky, la correspondencia con Danielson, sus borradores sobre la comuna rural rusa— sólo fueron recuperados y significativamente leídos un siglo después de publicado **El Capital**. Durante cien años o bien son excluidos o bien son 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 intenta allí pensar el problema desde una dialéctica del progreso, articulando al mismo tiempo que una condena moral del colonialismo inglés y de sus efectos destructivos en la India, una justificación histórica de la expansión capitalista en nombre del progreso. Marx no desconoce 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 (Marx, 1853/1973: 24-30).

En un artículo ulterior, “Futuros resultados de la dominación británica en la India”, Marx explicita su postura: la conquista inglesa de la India revela, de otro modo, “la profunda hipocresía y la barbarie propias de la civilización burguesa”. Inglaterra cumple 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 (*Ibid.*: 71-77).

Como ha señalado Michael Löwy, Marx percibe claramente la naturaleza trágica del progreso capitalista y no ignora en absoluto su costado siniestro, su naturaleza de Moloch exigiendo sacrificios humanos; pero él no cree 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 él prepara 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: 197).

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 industrialmente más desarrollados no hacen más que poner por delante de los países menos progresivos el espejo de su propio porvenir” (**El Capital**, 1867/1946, 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 parecen avalar dicha perspectiva? Sin embargo, por 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, está replanteando su concepción de la historia en un sentido abierto y multilineal, abriendo incluso perspectivas que permitirán 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 comenzaba 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”.⁷

⁷ 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

I. 7. 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, señala el autor de **Intelectuales, política y poder**, de “formidables malentendidos” que no son circunstanciales: en la base de todo proceso de recepción habría un “malentendido estructural”.

Es 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.

Es así que “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

“marxistas” (las comillas son de Engels) que surgieron en Francia a fines de los años 70 y que motivaron la famosa frase de Marx. Anota 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, **Correspondencia**, 1972: 392-393).

sociales” (Bourdieu, 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, 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* (1995: 9-10).

En ese sentido, intentamos aquí 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: “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”. 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 Aricó: “Ni la historia del socialismo latinoamericano resume la historia del movimiento obrero, ni la de éste encuentra plena expresión en aquélla” (Aricó, 1999: 23, 29).

Ahora bien, así como advertimos de los riesgos del esquema torpemente racionalista según el cual el marxismo sería una teoría definitiva y universal, disponible para todo aquellos pueblos que quisieran simplemente “aprenderla” y “aplicarla”, tampoco pretendemos 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 de Europa), y de ofrecer una solución práctica a nuestra emancipación. A través de la presente investigación pretendemos 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”. Es que “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: 22).

En este marco conceptual, entendimos 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 podría efectivamente haber nacido 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 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, veremos aparecer diversos proyectos político-intelectuales que buscaron establecer una relación políticamente productiva entre teoría socialista y movimiento social argentino. Proyectos que enfatizan tanto más la necesidad de una apropiación crítica cuanto que fueron cuestionados (por las élites de poder, por la gran prensa nacional, por la sociología académica e incluso 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 del **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 pretendía haber juzgado de modo realista la situación argentina valiéndose del “criterio socialista”.⁸ 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 puede acordarse con que Echeverría, el joven Alberdi y el joven Sarmiento ignoraron las obras centrales de Saint-Simon y si bien su conocimiento de esa obra fue parcial y además mediado por la divulgación y 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

⁸ Para un análisis detallado de la cuestión, me permito remitir a mi propio texto: Horacio Tarcus, **Intelectuales, exilio y utopías. El socialismo romántico en el Río de la Plata (1837-1870)**, de próxima aparición.

implica un cierto grado de selección y adecuación. Digámoslo 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— discuten (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 trataremos con detenimiento en este volumen, donde otro de los actores reflexiona sobre las condiciones locales de recepción de **El Capital** de Karl Marx. Se trata de las cartas desconsoladas de Raymond Wilmart al propio Marx, en que el emisario enviado por el Consejo General de la AIT a Buenos Aires informa desde aquí acerca de los límites para la construcción de una asociación obrera que funcionase 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”, le escribe 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: 55).

Pero quizás nada define 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 será precisamente **Socialismo y ciencia positiva** (1905), en que el italiano Enrico Ferri buscaba conciliar el socialismo con el evolucionismo darwiniano y spenceriano. Sin embargo, cuando en su visita a la Argentina de 1908 el diputado y criminólogo italiano declare que el socialismo era en la Argentina una “flor artificial”, Justo se apoyará en el modelo de Marx para enfatizar el carácter capitalista de la Argentina y su inserción en el mercado capitalista mundial. Y será en su confrontación con el socialista italiano que su pensamiento tomará 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 consideraba, como lo hacía entonces la élite argentina y lo hará 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”. Justo cuestiona lo que denomina la “sociología de pacotilla”, 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 elabora una conceptualización sobre el desarrollo desigual entre industrialización y emergencia del proletariado equivalente a la que por entonces desarrollan Lenin, Trotsky y los marxistas rusos, pero al menos pone en cuestión 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 —observa Justo— no es 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”, recuerda 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 iban a desarrollar los marxistas argentinos de las siguientes generaciones —desde José Boglich hasta Rodolfo Puiggrós, desde Silvio Frondizi hasta Milcíades Peña (Tarcus, 1996)— al mismo tiempo que 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”. Y concluye 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!” (Justo, 1908/1920: 141).

Finalmente, Ferri había esbozado, 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 le replicaba 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, 1908/1920: 131, 140). Paradojas de la producción y la recepción: la industrializada Inglaterra ofrecía, pues, las condiciones sociales para que se produjese una obra como **El Capital**, pero las condiciones sociales de la periférica Argentina habrían permitido 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 invitaba, pues, a Ferri, hace un siglo, a comprender el fenómeno del “ideal socialista propagándose entre nosotros” (Justo, 1908/1920: 139), que no es otro que el objeto de esta investigación.

I. 8. Los sujetos de la recepción: de las élites a los trabajadores

La presente investigación se centra en el período que nace con la primera recepción de Marx en la prensa nacional a propósito de los ecos llegados a estas playas sobre la Comuna de Paris (1871) y se cierra con la configuración del campo socialista y la incorporación del pensamiento de Marx al incipiente campo de las ciencias sociales hacia el 1910. Para el período que nos ocupa (1871-1910), pueden distinguirse 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 escapan a la represión que sigue a la caída de la Comuna de Paris;
- b) entre 1880 y 1890, la recepción de Marx en el contexto del socialismo alemán que traen 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 anima el moderno movimiento obrero, acompaña 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.

Veremos luego que no es lo mismo lo que se entiende por “marxismo” en cada uno de estos momentos de la recepción, ni se lee el mismo *corpus* en cada uno, ni es idéntica la imagen pública que se ha construido de Karl Marx. En la década de 1870, si bien circula en la prensa pública una cierta información sobre el Marx científico —como veremos, una suerte de Lucifer moderno empeñado en volcar su inmenso saber en la destrucción de la civilización—, la imagen predominante es 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 alcanzan alguna circulación en la Argentina son, 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 asienta la imagen del “Marx científico”, aquel a quien la humanidad debe una “concepción científica de la historia”. No se desconoce su rol político en la revolución de 1848 o como dirigente de la Internacional, pero se acentuará su carácter de hombre de ciencia que ha puesto su enorme saber al servicio de la causa de redención social. Así, el Lucifer de 1871 pasa a ser en 1890 una suerte de Prometeo moderno.

Coronando este proceso de difusión del Marx científico, en 1898 aparece en Madrid la primera versión castellana 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”— va a conocer intensas tensiones, según se afirmen las posturas de un naturalista como Germán Avé-Lallemant, las de un científico que se aboca 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 pone en el orden del día la tarea de “depuración” del pensamiento de Marx, rescatando lo que para sus cultores serán sus “núcleos científicos” en detrimento de su dimensión mítico-política, cara a la “demagogia” socialista. Cada momento y cada corriente pugna por construir su propia imagen de Marx y apela a determinado corpus marxiano, haciendo hincapié hoy en ciertas obras clave que mañana quedarán eclipsadas en un segundo plano para poner otras de 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 nos había conducido 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 queda dicho, las ideas saintsimonianas son recibidas y difundidas por los jóvenes de la élite ilustrada de Buenos Aires, desde donde a su vez se proyectan sobre las élites provinciales (y luego sobre las de Uruguay y Chile). El período que se abre en 1848 asistió a la metamorfosis política de la élite, del romanticismo al liberalismo. A partir de aquí, será 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, Serafín Álvarez, son republicanos de izquierda, federalistas antiunitarios, demócratas radicales, masones laicistas y anticlericales, que ponen en circulación ideas socialistas cristianas, utopistas o proudhonianas. Figuras de un pensamiento en transición, tanto en Europa como en América, son 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 serán (en el período que nos ocupa en este libro) los trabajadores y los intelectuales vinculados al mundo del trabajo. En las últimas décadas del siglo XIX comienzan 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 conocerán un relativo crecimiento a partir de 1890. Como resguardo a la precaria condición del trabajador, en la década de 1850 habían comenzado 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 generalizan 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 comienza una acción reivindicativa y política no esporádica sino continua (Falcón, 1986: 11, 83).

Una de las formas de asociación que tenía carácter mutual, social y cultural, pero a la que no eran ajenos ciertos objetivos políticos, eran 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 “era predominantemente republicanas, y así lo testimonian muchos de sus nombres: *Unione e Benevolenza*, *Fratellanza*, *Mazzini*, *Garibaldi*, etc.” (Panettieri, 1992: 42). En 1892 el nombre de una nueva asociación, *Fascio dei laboratori*, delata 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 anti-socialistas del Canciller Bismarck, constituyeron, en 1882, el *Verein Vorwärts*, la Asociación o Club “Adelante”, pues éste —**Vorwärts**— era el nombre de un periódico

emblemático de la socialdemocracia alemana.

A lo largo de todo este período vemos nacer también una gran cantidad de periódicos, órganos de las sociedades de resistencia, de las asociaciones por nacionalidad o de vertientes políticas (socialistas, anarquistas, mazzinistas, etc.) que hablan 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 sólo se forjó en los periódicos: “Se acuñó en los conventillos, talleres o asociaciones mutuales y plasmó en acciones de envergadura mayor, como el ciclo de las grandes huelgas de la primera década de este siglo [XX]” (Gutiérrez/Romero, 1995: 11). Para caracterizarla brevemente en esta introducción, podemos 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. Surge en un contexto de marcada heterogeneidad social (diversidad de orígenes, de tradiciones, de lenguas), prolongadas por la afiliación a distintas asociaciones de colectividad, diversidad de condiciones laborales, en un mundo de pequeños establecimientos, de fuerte rotación del empleo, de diversidad de destinos... Pero a la vez los homogeneizaba la compacta localización en el centro de la ciudad o en el barrio de La Boca, las comunes experiencias derivadas de la inestabilidad crónica del empleo, del hacinamiento en conventillos, de la vulnerabilidad a la enfermedad (*Ibid.*: 10).⁹

Como veremos, las ideas socialistas y marxistas pesarán significativamente en la conformación de esta cultura, a pesar de la hegemonía anarquista, constituyendo lo que podríamos denominar una *subcultura socialista* dentro de aquella *cultura obrera*. Ejercerán 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* tendremos oportunidad de ver el peso que jugarán

⁹ Hemos puesto un cuidado especial en precisar la ubicación de viviendas obreras y locales socialistas: su proyección en un plano de la ciudad confirmaría dicha concentración urbana en los barrios de Balvanera, Monserrat, San Cristóbal y Constitución, además de La Boca y Barracas.

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 de 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, en América Latina como en Europa, el marxismo les proporcionaba 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 —concluye 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 como “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: 944).

En último lugar, pero no último en importancia, debemos señalar a los agentes por antonomasia de los procesos de recepción de ideas: los intelectuales. En cierta medida, volveremos aquí al mundo de la élite letrada, a sus cenáculos, a la universidad pública, a la gran prensa nacional. Veremos aparecer nada menos que en el diario **La Nación** las primeras referencias precisas a la vida y la obra de Marx. Y veremos también cómo el emisario del Consejo General de la AIT en Buenos Aires, Raymond Wilmart, se transforma en pocos años en

un abogado de la élite letrada, así cómo Ernesto Quesada y Juan Agustín García dedican clases íntegras a Marx en los cursos de la naciente sociología argentina...

Pero asistiremos también a la emergencia de abogados y médicos provenientes de sectores medios que se volcarán a la política socialista y difundirán el pensamiento de Marx en la cátedra universitaria, en la prensa obrera e incluso en el parlamento... Paralelamente, veremos 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 confluirán, no siempre armónicamente, en la formación del socialismo argentino. Como contribución al establecimiento de una tipología de los intelectuales socialistas en este período, podríamos agrupar a algunas de las figuras que vamos a encontrarlos luego dentro de los siguientes tipos:

-intelectuales de tipo *tradicional*, esto es, profesionales medios (médicos, abogados, periodistas y escritores) que se orientan 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 ofrece 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 abandonan la profesión médica para consagrarse a la actividad política; o el de los obreros que abandonan su profesión —al menos por ciertos períodos— para transformarse en “diputados obreros” y en políticos de tiempo casi completo;

-intelectuales “obrerros”: son los trabajadores que se intelectualizan, no sólo porque se abocan a una formación autodidáctica, sino porque, como periodistas, conferencistas, editores de

periódicos, de folletos, etc., pasan 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 veremos desplegarse en las próximas páginas entre los obreros inmigrantes alemanes del *Verein Vorwärts* y los intelectuales que en 1896 constituyen el Centro Socialista de Estudios; o el ríspido debate que se suscita 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 estallan entre el obrero socialista Adrián Patroni, apasionado divulgador del socialismo y, otra vez, el joven Ingenieros, que intenta 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.¹⁰

Conflictos de este tipo se proyectarán 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, era reveladora de cómo pensaba y practicaba dicho

¹⁰ Como veremos luego, el mismo Juan B. Justo, en su empeño por la democratización del saber, temía que en el movimiento socialista 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 llega 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: 269).

partido su relación con los intelectuales extrapartidarios y 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 científicistas entonces fuertemente implantadas. En parte, esto puede entenderse a partir de ciertas características progresistas del positivismo argentino que, a diferencia del europeo, favorecieron 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 comparten una perspectiva evolutiva y etapista sobre el decurso de las sociedades desde la antigüedad al capitalismo, los textos marxistas posibilitarán lecturas menos liberales, más complejas y más dramáticas de dicho proceso.

La concepción marxista aparecía como portadora de la extraordinaria novedad de la “interpretación económica de la historia”. A partir de 1890, y por varias décadas, ambos términos funcionarán a menudo como sinónimos, incluso entre los partidarios del marxismo.¹¹ Aunque casi todos los autores ofrecen sus reparos a esta lectura de la historia inspirada en el peso de un solo “factor”, es 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*

¹¹ Todavía en una fecha tan tardía como 1930, una editorial del Partido Socialista edita el **Manifiesto Comunista** y otros textos complementarios bajo el título: **Interpretación económica de la Historia**, Buenos Aires, Biblioteca de Estudios Sociales “Juan B. Justo”, 1930 y el socialista Jacinto Oddone, todavía en 1937, titula su “aplicación” del marxismo a la historia argentina del siglo XIX como **El factor económico en nuestras luchas civiles**.

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 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 queda dicho más arriba, ni la teoría marxiana, ni tampoco 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. Sólo sobre esta base era posible exceder las formas más inmediatas e instrumentales de la recepción, en pos de lo que podríamos 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.

I. 9. La historia intelectual:

algunas indicaciones sobre el método de investigación

En la medida en que la presente 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 presentaba 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 que “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 que teoría, nos ha interesado aquí el marxismo en tanto que “ideología”, esto es: los procesos de su recepción, difusión y recreación en la Argentina, en los diversos ámbitos en que tuvo lugar: no sólo 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”.¹²

Por ello, antes que inscribir nuestro trabajo dentro de la *historia de las ideas*, preferimos hacerlo, en términos de Marichal, dentro de la *historia intelectual*. Es que más que prestar atención una “secuencia temporal de las ideas”, atendimos más bien 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 sólo nos ocupamos 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, quisimos reconstruir una trama más amplia, tratando de restituir a muchas de ellas su rol de ideas hegemónicas, pero al lado de otras que aparecen como residuales, emergentes o contrahegemónicas. De allí nuestro interés, no sólo por los “grandes textos”, sino también por los

¹² Por ejemplo, en el Capítulo VI intentamos 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.

“géneros menores”, como la correspondencia, la folletería y el periodismo...¹³

Fornet-Betancourt ejemplifica 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”. Estos trazaban, por supuesto, elementos fragmentarios de un programa socialista antes que claras representaciones filosóficas. Pero esta recepción inicial, concluye este autor, contribuirá a despertar después el interés explícito en el contenido propiamente filosófico del marxismo”. No es casual, entonces, como concluye este autor, que en las tradicionales “historias de las ideas filosóficas” en América Latina, que sólo siguen el itinerario de las ideas de los “grandes pensadores”, a menudo Marx no aparezca siquiera citado (*Ibid*, 1995: 10-12).

Respecto de los desafíos y problemas que plantea la historia intelectual, Martin Jay los ha formulado 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

¹³ “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...” (Marichal, 1978: 23).

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, 1993/2003: 15-16).

I. 10. Breve estado de la cuestión

Según se la mire, la literatura sobre esta problemática es inmensa o es mínima. Hay, pues, una literatura casi inabarcable sobre el socialismo y el marxismo argentinos, aunque en su gran mayoría quede atrapada por la sobrepolitización y la falta de rigor equivalente a la que ha señalado Juan Carlos Portantiero a propósito de los estudios sobre Juan B. Justo¹⁴. Los estudios rigurosos, que lleven a cabo una lectura interna de los textos, atiendan a sus tensiones, sean capaces de mostrar luces y sombras en un pensador o una corriente, innovaciones y límites — como los estudios de Aricó y Dotti sobre Justo, o los de Terán sobre Ingenieros o Quesada— son, lamentablemente, escasos. No pueden dejar de reconocerse, de todos modos, los méritos y la

¹⁴ “Salvo contadas excepciones, la obra de Justo no ha tenido entre nosotros una recepción rigurosa. Por un lado, el entusiasmo apologetico de sus connilitones; por el otro, las críticas, cargadas de ideología y de anacronismo histórico, forjadas por el nacionalismo popular y por las corrientes adversas de la izquierda” (en Aricó, 1999: 11).

labor pionera de historiadores militantes que rescataron muchas de estas ideas y figuras del riesgo de la pérdida y del olvido, dejándonos pistas preciosas para volver hoy sobre ellas, como la **Historia del socialismo argentino** de Jacinto Oddone o **Los marxistas argentinos del 90** de José Ratzler.

Y si la abundante literatura política es de acotada utilidad para nuestro trabajo, otro tanto sucede con la literatura académica referida al pensamiento filosófico y sociológico en la Argentina y América Latina. Salvo honrosas excepciones, para los historiadores del pensamiento, la recepción de las ideas de Marx no ha sido un tema relevante en nuestro país o nuestro subcontinente, reservando a lo sumo alguna breve referencia a Marx a propósito de autores como Juan B. Justo, Aníbal Ponce o Carlos Astrada.

Llama, pues, la atención la *ausencia de una investigación de conjunto sobre la recepción del marxismo en la Argentina*, habida cuenta de la irradiación del pensamiento de Marx en nuestro pensamiento, al menos hasta mediados de los años '70 del siglo pasado. La excepción, sin duda, está representada por José Aricó, quien desbrozó el camino en este sentido, dejándonos dos libros fundamentales, fundacionales, para pensar estos problemas —**Marx y América Latina** y **La cola del diablo**—, así como una serie de investigaciones particulares, plenas de ideas, orientaciones y sugerencias, que lamentablemente su temprana muerte en 1991 le impidió reelaborar en una obra mayor. No hace falta aclarar que esta obra ha sido una referencia constante, un estímulo y un desafío para mi propia investigación.

La obra de Aricó se desarrolla en sintonía con una preocupación por la difusión y la historia del marxismo que se manifiesta en todo el mundo con notable intensidad desde fines de la década de 1960 y principios de la de 1980. Me refiero a los estudios que sobre historia y difusión del socialismo y el marxismo emprendieron sistemáticamente durante los años '70 historiadores como Eric Hobsbawm, Georges Haupt, Franz Marek, Ernesto Raggioneri, Franco Andreucci, Massimo Salvadori, Vittorio Strada, Robert Paris, Madelaine Rébèrioux, Carlos

Rama, Jacques Droz, Pierre Vilar, Aldo Zanardo, Valentino Gerratana, Bo Gustaffson, Perry Anderson, Alvin Gouldner, etc. Estos esfuerzos cristalizaron en numerosos libros de autor y en tres grandes obras colectivas, cada una de ellas en varios volúmenes: la **Storia del marxismo contemporaneo** que comenzó a publicar en 1974 el Instituto Feltrinelli de Milán; la **Storia del marxismo** que comenzó a publicar Einaudi en 1978, dirigida por un colectivo integrado por Hobsbawm, Haupt, Raggioneri, Strada y Vivanti; y la **Histoire générale du socialisme** que bajo la dirección de J. Droz publicó PUF de Paris.

Todo el nuevo corpus historiográfico —de Hobsbawm a Haupt, de Paris a Aricó— había constituido en Europa un verdadero campo profesional de estudios sobre la difusión del socialismo y el marxismo, que se manifestaba no sólo por el necesario distanciamiento crítico respecto de su objeto del que carecía la antigua historiografía militante o partidaria —de Ángel Giménez a Jacinto Oddone, de Leonardo Paso a José Ratzer—, ni exclusivamente por el mayor rigor en el citado de las fuentes, sino sobre todo porque instalaba un cuerpo novedoso y productivo de preguntas, que permitía visualizar dimensiones de la historia intelectual y de los fenómenos de recepción imperceptibles para las antiguas versiones.

Por ejemplo, el estudio de Hobsbawm referido a la difusión del marxismo en la Europa del período 1890-1905 (Hobsbawm, 1974) es al respecto modélico. El historiador británico definía su objeto como “el influjo de las ideas de cualquier género derivadas de Marx y de Engels”, en primer lugar sobre los movimientos obreros y socialistas; en segundo lugar, sobre la intelectualidad (1974: 102). Para él, “la difusión del marxismo dependió del atractivo que el movimiento socialista ejerció en los dos grupos entre los que era más probable que encontrara apoyo: el proletariado (trabajadores manuales) y los intelectuales”, aunque también estudia su influjo, según las diversas culturas, sobre otros sectores sociales, como campesinos, estudiantes, académicos, etc. (1974: 103-104). Completaba su estudio con un mapa de la difusión del marxismo por Europa y el mundo, una cronología (atendiendo a las temporalidades diferenciales

en cada país), y apoyaba algunos tramos de su análisis cualitativo con información cuantitativa, sobre la base de cuadros que comparaban, por ejemplo, cantidad de ediciones de los principales textos de Marx según cada país para un mismo período (1974: 117), o la cantidad de publicaciones sobre marxismo en cada país para el mismo período (1974: 121).

En la medida en que se había constituido en la Europa de aquellos años un verdadero campo de estudios sobre la difusión del marxismo, a través de debates, coloquios, revistas especializadas, obras colectivas, los trabajos de unos y otros autores se mancomunaban y se respaldaban recíprocamente. Lamentablemente, por fuera de algunos esfuerzos aislados, no existe ningún equivalente latinoamericano de aquel trabajo colectivo.

Son, por supuesto, de gran utilidad para nuestro objeto, las investigaciones sobre las vicisitudes del marxismo en América Latina de Michael Löwy (1982, 1999), Aricó (1981, 1988) y Raúl Fonet-Betancourt (1994). Estos trabajos tienen además el beneficio de la perspectiva que brinda el análisis comparado de las formaciones políticas y culturales de cada nación en el largo plazo de un siglo de historia. Sin embargo, tienen necesariamente un límite: dada la amplitud de su objeto, se ven obligados a circunscribirse a los autores consagrados del marxismo latinoamericano, a los debates históricos y a las grandes obras.

Asimismo, en las obras de Hosbawm y colaboradores así como en la de Droz, los capítulos referidos al socialismo y marxismo en América Latina estaban consistentemente elaborados por historiadores de la talla de Aricó, Paris, Rébèrioux y Rama. Sin embargo, también en estos casos se trataba de trabajos pioneros que no habían podido beneficiarse, como en el caso de sus pares europeos, con el acceso a fondos documentales organizados y a repertorios bibliográficos establecidos, a una tradición local de estudios históricos críticos o a una red de intercambios profesionales en centros de investigación especializados, claramente inexistentes en América Latina en la década de 1970 y 1980. Debe señalarse que la documentación obrera y socialista latinoamericana reunida en centros y universidades europeas —donde se nutrieron

Paris, Rébèrioux y Rama— es muy grande pero necesariamente incompleta y de ningún modo podía suplir la búsqueda exhaustiva en repositorios latinoamericanos. Baste para demostrarlo un ejemplo: en la monumental reconstrucción histórico-bibliográfica realizada por Bert Andrés sobre las ediciones del **Manifiesto Comunista** en todo el mundo entre 1848 y 1918, editada por Feltrinelli en 1963, no hay siquiera una sola mención a la Argentina, cuando en ese período se realizaron en Buenos Aires por lo menos dos ediciones del **Manifiesto** (una en 1893 y otra en 1914). En el apéndice, Andrés recoge ediciones de esta misma obra en distintas ciudades del mundo entre 1919 y 1959, y vuelve a estar ausente nuestro país, donde en verdad se conocieron, en ese lapso, al menos doce ediciones... (Andrés, 1963).¹⁵

Una investigación sobre el conjunto del marxismo en América Latina que buscase recuperar, como nos propusimos aquí, la complejidad de la trama de la recepción, la circulación y el consumo, con la multiplicidad de sujetos que intervienen en ellas —teóricos conceptivos, divulgadores, traductores, editores, etc.—, sólo podría el resultado de una obra colectiva en varios volúmenes y que recogiese, por su parte, una suma de investigaciones locales previas.

Hoy tenemos mucho camino por delante antes de poder abordar un proyecto latinoamericano de tal magnitud. ¿Por qué? Por múltiples motivos: porque faltan en nuestro continente repositorios adecuadamente organizados, ediciones de fuentes de la prensa obrera, revistas especializadas, diccionarios del movimiento obrero de nuestros países así como una red de vínculos estable entre los investigadores consagrados a estos temas. Quisiera que valga el señalamiento de estos vacíos como una invitación a mis colegas latinoamericanos a colmarlos poniendo manos a la obra. Gramsci *dixit*: “Pesimismo de la inteligencia, optimismo de la voluntad”.

¹⁵ Las ediciones argentinas en libro o en folleto que logré identificar en todo el lapso (1890-1959) aparecieron en los siguientes años: 1893, 1914, 1919, 1929, 1930, 1931, 1942, 1940, 1943, tres en 1946, 1948, 1956. En el libro de Andrés, América Latina apenas está representada en el volumen con tres ediciones del célebre folleto: la mexicana de 1888, la de Porto Alegre de 1929 y la chilena de 1948. Me atrevo a conjeturar que un relevamiento exhaustivo podría identificar alrededor de un centenar de ediciones latinoamericanas del **Manifiesto Comunista**. Me ocupo del tema en una investigación de próxima aparición.

