

CONTRA LA CULTURA DEL TRABAJO

Eduardo Sartelli (comp.)

Paul Lafargue

Marina Kabat, Juan Kornblihtt, Silvina Pascucci

Pablo Rieznik, Nancy Sartelli, Mariano Schlez

**CONTRA LA CULTURA
DEL TRABAJO**

*Una crítica marxista del sentido
de la vida en la sociedad capitalista*

Ediciones *r/r*

Sartelli, Eduardo
Contra la cultura del trabajo : una crítica marxista al sentido
en la vida capitalista - 3a ed. - Buenos Aires : RyR, 2007.
270 p. ; 20x14 cm.

ISBN 978-987-22816-9-4

1. Marxismo. I. Título
CDD 320.532

by Ediciones ryr, 2007, Buenos Aires, Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11723
Printed in Argentina- Impreso en Argentina

Se terminó de imprimir en Pavón 1625, C.P. 1870.
Avellaneda, Provincia de Buenos Aires, Argentina.
Primera edición: Ediciones ryr, Buenos Aires, noviembre de 2002
Segunda edición: Ediciones ryr, Buenos Aires, junio de 2005
Tercera edición: Ediciones ryr, Buenos Aires, abril de 2007
Responsable editorial: Juan Kornblihtt
Diseño de tapa: Sebastián Cominiello
Diseño de interior: Agustina Desalvo
www.razonyrevolucion.org.ar
editorial@razonyrevolucion.org.ar

Índice

Presentación (perezosa)	9
Trabajo y subversión Paul Lafargue y la crítica marxista de la sociedad burguesa <i>Eduardo Sartelli</i>	11
La pereza y la celebración de lo humano (el trabajo como categoría antropológica) <i>Pablo Rieznik</i>	111
Secundario completo Las demandas actuales del capital en materia educativa <i>Marina Kabat</i>	149
La condena La concepción cristiana del trabajo y su función ideológica en la sociedad capitalista <i>Silvina Pascucci</i>	167
Profetas de la autoexplotación Los límites de los micro-emprendimientos, las pymes y otras yerbas por el estilo <i>Juan Kornblihtt</i>	187
La batalla por la conciencia La clase obrera argentina en los manuales escolares de la “democracia” <i>Mariano Schlez</i>	203
Alpargatas y barcos Benito Quinquela Martín, Florencio Molina Campos y la cultura del trabajo <i>Nancy Sartelli</i>	219
El derecho a la pereza <i>Paul Lafargue</i>	231

Nota sobre la tercera edición

El agotamiento de los 1.000 ejemplares de la segunda edición de *Contra la cultura del Trabajo* nos planteó, nuevamente, la necesidad de reeditararlo. Otra vez, su contenido aparece renovado, ahora con el agregado de un texto sobre el arte y la “cultura del trabajo” y el cambio de otro, el de Leonardo Grande, por uno de la misma temática, a cargo de Silvina Pascucci. El resto se ofrece sin cambio alguno.

Nota sobre la traducción:

Para la presente edición se tomó como base: **Le droit à la paresse**, Edition Mille et une nuits, Paris, mars 1994.

La traducción fue realizada por:

María Celia Cotarelo (traductora científica, historiadora y docente)

Presentación (perezosa)

La vida es lo único que tenemos. Todo lo demás depende de que estemos vivos. La vida humana es efímera, no dura para siempre. De si hay otra, no podría dar pruebas. Tengo para mí que como nadie ha vuelto del otro lado para contarnos qué tal se lo pasa por allí, lo mejor es asegurarse ahora. De modo que hay un par de preguntas muy importantes que hacerse: ¿Para qué vivimos? ¿En qué se supone que debemos ocupar el breve tiempo que nos ha tocado en suerte vivir? Una respuesta obvia, elemental, es que vivimos para vivir, para pasarla bien. ¿Para qué otra cosa? ¿Qué otro sentido podría tener la vida? Sin embargo, domina el ambiente otra idea. Una idea nefasta, una idea miserable según la cual vivimos para trabajar. Incluso a esa mentira desvergonzada se le ha dado un nombre rimbombante que hoy, más que nunca, está de moda incluso entre los críticos del capitalismo: *la cultura del trabajo*.

En efecto, hemos escrito este libro para luchar contra uno de los dogmas más dañinos que haya creado la sociedad de clases y que llega a su clímax, a su apogeo, bajo la sociedad del trabajo alienado. Se trata de una batalla contra una tendencia que brota del corazón mismo de la sociedad capitalista, pero que hoy es expuesta y defendida con más virulencia que nunca. Una batalla contra la perversa idea de que el sentido de la vida es trabajar (para otros).

Esta disparatada concepción aparece en los medios intelectuales y de comunicación en general, como la panacea que cura todos los males. ¿El país no marcha bien, no crece, no se desarrolla? A los argentinos nos falta una *cultura* del trabajo. ¡Más trabajo, pues! ¿Los salarios son bajos? Hace falta trabajar más. ¿Desocupación? Más trabajo. ¿Miseria? Si, obvio: más trabajo. Hasta críticos importantes del capitalismo hacen suya esta demanda: ¡Queremos más trabajo!

Por el contrario, nosotros, los autores de este libro, los marxistas, los socialistas consecuentes, no. No queremos trabajo, queremos *pereza*. Como diría uno de los autores, somos adoradores del gran Dios Reposo. Que cuanto más se trabaja peor se vive, que a más horas más pobreza, que a más crecimiento mayor desocupación, que a más riqueza más miseria. De eso trata este libro: el capitalismo padece un mal incurable que reparte el trabajo penoso, duro, miserable y, sobre todo, permanente, agotador, interminable, para las grandes masas, al mismo tiempo que reserva a unos pocos las potencialidades infinitas de una vida verdaderamente humana. *Cultura* del trabajo para los obreros, *barbarie* de la pereza para la burguesía. El socialismo quiere, entonces, socializar, primero, el trabajo: si todos trabajan se trabajará menos. Y luego, eliminarlo: más tiempo libre, sí, pero sobre todo liberación de la humanidad de la tiranía de la necesidad. La vida no se ha hecho para trabajar. Que lo hagan las máquinas, para eso las inventamos. La vida se ha hecho para otras cosas: para el amor, para el arte, la creación, la amistad. Bastante duro es ya tener que morir algún día, como para gastar ese puñado de arena que se nos escurre entre las manos, la vida, en una insípida y dolorosa tarea que carece de sentido: trabajar, trabajar para hacer más ricos a los ricos y aumentar la miseria de los trabajadores.

Los artículos que siguen, especialmente ese maravilloso best-seller de la literatura socialista que es *El derecho a la pereza*, de Paul Lafargue, desarrollan estas ideas con detalle. Por ahora basta para mí, ya he trabajado demasiado y no quiero atraerme las iras de un dios tan celoso como el que me guía, diría, casi desde niño.

Eduardo Sartelli

Trabajo y subversión

Paul Lafargue y la crítica marxista de la sociedad burguesa

Eduardo Sartelli

“Los socialistas revolucionarios tienen que recomenzar el combate que han sostenido los filósofos y los panfletistas de la burguesía; tienen que lanzarse al asalto de la moral y de las teorías sociales del capitalismo; tienen que demoler, de las cabezas de la clase llamada a la acción, los prejuicios sembrados por la clase reinante; tienen que proclamar, en la cara de los hipócritas de todas las morales, que la tierra dejará de ser el valle de lágrimas del trabajador...”

Paul Lafargue

Introducción

¿Cómo estudiar a un intelectual extranjero, que perteneció a un ambiente político alejado (y parcialmente superado) de nuestra experiencia contemporánea, que desempeñó un papel protagónico sin que, sin embargo, haya quedado un corpus biográfico más o menos importante ni siquiera en su país de origen, que desapareció de todos los debates teóricos y políticos posteriores a la Primera Guerra Mundial y que defiende una forma de marxismo que, superficialmente, podría encajar en aquella que casi todos los marxistas posteriores han tratado de olvidar? Dificil tarea, a menos que uno intente cumplir aportando algunos datos menores,

curiosos y aislados, ordenados según alguna intuición de lo que el personaje parece haber sido.

Paul Lafargue escribió en francés casi toda su obra y fue parte de la historia del marxismo que va, desde la época seminal de la Primera Internacional, hasta el enormemente acrecido pero contradictorio dominio creado por la Segunda Internacional. Participó en innumerables debates que sólo pueden entenderse reconstituyendo los términos históricos y políticos en que fueron planteados. Por otra parte, utilizó como arma un marxismo que no dudaba en expresarse con palabras tales como “evolución”, “razas” o “determinismo”, a las que nuestra cultura marxista actual escapa como a la peste. Incluso en su propio país parece haber quedado olvidado tras los escombros del mundo que se derrumbó con la Primera Guerra Mundial. Era un hombre erudito, tanto como puede serlo alguien permanentemente lanzado a la acción. No era un teórico original, al menos no como pudieron serlo los “marxistas occidentales”, hijos de la relativa calma que sucede a la Segunda Guerra Mundial y menos propensos a la praxis política. Si hubiera vivido en Rusia podría haberse parecido a Lenin. O a Gramsci, de haberlo hecho en Italia. Nunca hubiera sido Adorno, ni aún después de milenios de habitar en Alemania. Brillante polemista, si tuviéramos que definirlo no habría mejor forma que la siguiente: Paul Lafargue, un marxista de combate en una era de victorias lejanas y derrotas previsibles.

Este texto quisiera devolver a Lafargue a su mundo, reconstruir su universo político, ponerlo en condiciones de debatir con quienes hoy escriben sobre sus mismas preocupaciones. Mostrar, en definitiva, su altura intelectual. Es más que obvio que no lo conseguimos y Lafargue sabrá perdonarnos por ello: se necesitarían años para abarcar el conjunto de los debates actuales que corresponden a aquellos que él encaró a comienzos de siglo y muchísimas páginas más que las de este breve ensayo. El origen de la subordinación de la mujer, el lugar de las ideas en el devenir de la historia, el significado de nociones como bien, justicia, libertad, el papel del trabajo en la vida humana, las potencialidades de una sociedad sin clases, el lugar de la religión en la lucha política, entre otros temas, ocuparían cada uno una biblioteca entera. Lo que sorprende es la enorme actualidad que conservan sus escritos si se los sabe leer. Sorprende también cuánto conservan de validez *vis* a

vis la producción académica actual más encumbrada. Esperamos que al menos una vaga idea de ello haya quedado reflejada en las páginas que siguen.

Primera parte: en la galaxia Marx

“Eleanor Marx no era sólo una militante marxista, sino una mujer libre comprometida en una actividad profesional, que rechazaba la convención del matrimonio, traducía a Ibsen y hacía de actriz aficionada.”¹ “Muy interesada en Shelly” y partidaria del divorcio, en su creencia, el matrimonio y la moralidad estaban basados en la organización económica de la sociedad, igual que la sexualidad, a la que imaginaba “reprimida” por el mundo burgués.² Tenía una elevada cultura literaria y escribía sobre política y socialismo en diarios ingleses, franceses y alemanes. Se incorporó a la Federación Socialdemócrata inglesa en 1881 y tres años después fue parte de la división que formó la Socialist League, marxista y comunista. Conoció a Bernard Shaw y con William Morris colaboró en el diario comunista *Commonwealth*. Escribió *El infierno de la fábrica* y *El movimiento de la clase obrera en Inglaterra*. Tradujo a Flaubert (*Madame Bovary*) e Ibsen (*El enemigo del pueblo*, *La mujer del lago*) y editó *Salario, precio y ganancia*.³ Considerada una lingüista talentosa y una buena traductora, perteneció, según una feminista americana, a una generación de mujeres que imaginaron y, por un momento, vivieron la posibilidad de la independencia social. Nacidas entre 1850 y 1860, estas mujeres de clase media rechazaban la vida familiar burguesa. El grupo incluía a Beatrice Potter Webb, Margaret Harkness, Amy Levy y Olive Schreiner. Su suicidio, siempre según la misma autora, “nos recordaría, entre otras cosas, lo tenue de la vida de una mujer indepen-

¹Hobsbawn, Eric: “La cultura europea y el marxismo entre los siglos XIX y XX”, en AAVV: **Historia del marxismo**, op. cit., p. 136.

²Rowbothan, Sheila: **Hidden from history**, Pluto Press, London, 1989, p. 70.

³De Martino, Giulia y Marina Bruzese: **Las filósofas**, Cátedra, Madrid, 1996, p. 306 y ss.

diente” a fines del período victoriano.⁴ Asistió a varios congresos internacionales y fue dirigente y organizadora del Sindicato de Trabajadores del Gas de Londres.

Las otras hijas de Marx no tenían el “prontuario” de Eleanor, aunque es muy probable que Laura se le acercara bastante. Jenny murió joven, poco después que su madre. Es redundante insistir sobre el papel de compañera intelectual y política de Jenny von Westphalen y no cometeremos la pacatería de olvidar a Helen Demuth, con quien Marx discutía cuestiones de política de igual a igual (además de tener un hijo al que no quiso reconocer, auxiliado, una vez más, por el pobre Engels -que hubo de hacerse cargo...). El universo intelectual y político de Marx, su “galaxia”, comenzaba en su propia familia, la que incluía, por supuesto, a Engels. Casó a sus hijas (la expresión no es metafórica ni exagerada) con revolucionarios que vinieron a sumarse a su círculo: Paul Lafargue (luego de un prolongado careo) con Laura y Charles Longuet con Jenny. Lissagaray no fue admitido, para desgracia de Eleanor que estaba verdaderamente enamorada (y tuvo luego que sufrir un matrimonio turbio con Edward Aveling). Los esposos Marx esperaban que sus hijas no repitieran la suerte de su madre, casada con un revolucionario que vivía a salto de mata, de herencias escasas y de la caridad de camaradas y amigos. Quien iba a destruir la creencia burguesa en la familia sacrosanta, poseía un agudo paternalismo: típico padre súper protector que todo yerno, hoy como ayer, considera por lo menos excesivo y molesto.⁵ Lafargue, todo carácter a juzgar por sus textos, iba a

⁴Epstein Nord, Deborah: “Neither pairs nor odd: Female community in late nineteenth-century London”, in *Signs*, n° 4, vol. 15, summer, 1990, University of Chicago Press.

⁵Las vicisitudes por las que tuvo que atravesar Paul para alcanzar la mano de Laura están narradas en el excelente estudio introductorio de Manuel Pérez Ledesma a *El derecho a la Pereza* (Fundamentos, Madrid, 1991, p. 15 y ss.) incluyendo fragmentos de la asombrosa carta en la que Marx establece las condiciones económicas, la exigencia de finalizar la carrera de médico e, incluso, ¡la forma del cortejo! El pobre Paul debía “reconsiderar su modo de hacer la corte” y adaptarla a un temperamento menos apasionado, más bien tímido y reservado... Ignoramos la opinión de Laura sobre “el modo de hacer la corte” de Lafargue, pero es casi seguro que difícilmente se hubiera negado a satisfacer las reservas de su

ocupar su lugar allí con una docilidad sorprendente. A tal punto que uno no puede leerlo sin dejar de reconocer aquí y allá los ecos del “gran padre”: las referencias permanentes al mundo griego, a Shakespeare, a Cervantes, el sarcasmo antirreligioso, las marcas de fábrica de la “cultura marxista”. No se iba a privar, sin embargo, de acusar a su suegro de conservar “en sus costumbres tantos prejuicios burgueses”.⁶

La galaxia, cuyo momento pleno pudo verse entre los años ‘60 y la muerte de Marx, incluía una cantidad notable de intelectuales y militantes de toda Europa y América, organizados todos en torno a la persona del filósofo alemán y su casa en Londres. El viaje al centro del remolino de estrellas “marxista” constituía un paso obligado y el resultado solía ser notable. El magnetismo no siempre funcionaba y algunos escapaban indemnes, como el español Anselmo Lorenzo. Pero Bebel, Liebknecht, Kautsky, Sorge, Danielson, Kugelman, Guesde, Frankel, Mesa y muchos otros, cayeron cautivados.⁷ En ese

adorado padre. La preocupación de Marx por la carrera de Paul se extendía al punto de seguir paso a paso la aprobación de cada materia... [Ver Marx, Carlos: *Cartas a Kugelman*, Ed. de Ciencias Sociales, La Habana, 1975, p. 109 y 124. En adelante citaré como CK] No era, sin embargo, el único revolucionario con semejante conducta: respondiendo a la invitación de Marx a la boda de Laura, Freiligrath describe a su propio futuro yerno como “uno de esos piratas que raptan a las hijas de los viejos poetas...” CK, p. 98. Ver también Callinicos, Alex: *The Revolutionary Ideas of Karl Marx*, Bookmarks, London, 1996.

⁶Carta de Lafargue a Engels, en Santiago Castillo (ed.): *Construyendo el futuro. Correspondencia política entre Friedrich Engels, José Mesa, Pablo Iglesias, Paul Lafargue y otros*, Trotta, Valladolid, 1998, p. 76. En adelante citaremos como Castillo al aludir a cartas de esta compilación, un trabajo verdaderamente notable.

⁷Reivindiquemos a Mesa, personaje crucial en toda esta historia que parece haber quedado olvidado entre la fama internacional de Lafargue y la tradición del PSOE que privilegia a Pablo Iglesias. Sobre él escribía Engels: “El director actual [se refiere a *La emancipación*] José Mesa es sin duda el mejor hombre que tenemos en España, tanto por el carácter como por el talento, y verdaderamente uno de los mejores hombres que tengamos donde quiera que sea.” Citado por Amaro del Rosal: *Los congresos obreros internacionales en el siglo XIX*, México, Grijalbo, 1958, p. 284. Afortunadamente, cuando ya cerrábamos este texto, cayó en nuestras manos la compilación de Castillo, una de cuyas varias virtu-

universo se forma el Lafargue intelectual y político, en el círculo íntimo de la galaxia Marx, de la que fue uno de sus últimos sobrevivientes. Lafargue bebió el marxismo de fuente directa, más directa que ningún otro, aún antes de que fuera letra impresa. Largas sobremesas, caminatas, reuniones familiares y una prolongada residencia bajo el mismo techo constituyeron su “carrera” de graduado “en marxismo”. Y lo aplicó en la lucha política directa como un brazo más de su siempre exigente suegro. A su muerte quedó, junto con Engels y Kautsky, como uno de los guardianes de la ortodoxia, uno de los pocos autorizados a decir qué cosa era el marxismo. Lafargue mismo nos cuenta sobre el impacto que el padre de su esposa le causó:

“Lo que más lamento es la pérdida de las notas que tomé aquella noche en que Marx, con la abundancia de pruebas y consideraciones que le era típica, expuso su brillante teoría acerca del desarrollo de la sociedad humana. Fue como si se me cayeran escamas de los ojos. Por primera vez comprendí claramente la lógica de la historia universal y pude remontarme a los orígenes materiales de fenómenos aparentemente tan contradictorios como el desarrollo de la sociedad y las ideas. Me sentí deslumbrado y esa impresión perduró por muchos años.”⁸

Transmitiendo la llama: la propaganda, la literatura popular y la expansión del marxismo

“Para los obreros socialdemócratas rusos era Lafargue el vínculo de dos épocas: de la época en que la juventud revolucionaria de Francia y los obreros franceses se lanzaban, en nombre de las ideas republicanas, al asalto contra el Imperio, y de la época en que el proletariado francés, bajo la dirección de los marxistas, desplegó una consecuente lucha de clase contra todo el régimen burgués, preparándose a la lucha final contra la burguesía, por el socialismo. [Lafargue permitió] conocer en forma directa... la experiencia revolucionaria y el pensamiento revolucionario de los obreros europeos.”

⁹ V.I. Lenin

des consiste en mostrar la centralidad de Mesa para la construcción del marxismo no sólo en España sino como fenómeno europeo. Ver sobre todo el capítulo 3. También la compilación francesa de Emile Bottigelli, que citamos más adelante, refleja el importante papel de Mesa en la construcción del socialismo francés.

⁸Lafargue, Paul: “Recuerdos de Marx”, en Erich Fromm: **Marx y su concepto del hombre**, FCE, México, 1973, p. 240.

⁹“Discurso pronunciado en nombre del POSDR en las exequias de Paul y Laura Lafargue, el 20 de noviembre (3 de diciembre) de 1911”, en

Lafargue es un intelectual al que le toca la difusión de una teoría cuyo cuerpo central ya ha sido establecido. La suya es la tarea del partero: debe hacer salir al mundo al marxismo. Es, antes que nada, un divulgador o, como se decía en general en la época, un publicista. En términos marxistas, un propagandista. Es decir, un educador de cuadros. Sus libros no podían faltar en la biblioteca de un militante serio. De hecho, era lo que realmente leían los militantes, aún los más ilustrados, que difícilmente se le atrevían a *El Capital* u obras mayores.¹⁰ Así, por ejemplo, en la biblioteca de Pablo Iglesias se encontraban, junto con *Socialismo científico y socialismo utópico* de Engels, otros que tienen más que ver con la divulgación que con el conocimiento de Marx en forma directa: la “reducción” de *El Capital* de Deville, y *La evolución del capital*, del mismo autor; *El catecismo socialista*, *El programa de los socialistas revolucionarios*, *La ley de los salarios y sus consecuencias*, *Colectivismo y revolución*, *La República y las huelgas*, todos de Guesde. No podía faltar Lafargue: *El determinismo económico de Carlos Marx*, *El derecho a la pereza*, *La religión del capital*, *Justicia e injusticia del cambio capitalista*, *La autonomía*, *La jornada legal de ocho horas...* Morato nos describe bastante bien las características de estos textos:

“Casi todos estos trabajos eran de difusión y vulgarización, claros, sencillos, conteniendo verdades elementales expresadas de modo categó-

Obras completas, op. cit., tomo XVII, p. 292.

¹⁰No significa que siempre fuera así. Véase si no el caso del médico español Jaime Vera, que leía *El capital* sobre la mesa de disección... Se trata del autor del famoso *Informe Vera* considerado fundador del marxismo en España. Sobre este texto, sus limitaciones y el ambiente político y social en el que surge, puede verse la nota crítica de T. Jiménez Araya, en el libro de Elorza e Iglesias que lo incluye (Elorza, Antonia y María del Carmen Iglesias: **Burgueses y Proletarios. Clase obrera y reforma social en la Restauración**, Laia, Madrid, 1973). Es interesante la demarcación que Araya señala entre el marxismo y el “guesdismo” que se confunden en el trabajo de Vera y disminuyen su valor “doctrinario”. El mismo Lafargue iba a corregir el error de Guesde de confundir la teoría del salario de Lassalle con la de Marx, en el apéndice a la “reducción” de *El Capital* por Gabriel Deville. Véase Lafargue, Paul: “Apéndice”, en Carlos Marx, **El Capital, (versión resumida por Gabriel Deville)**, Editorial Claridad, Bs. As., 1997.

rico, sin distinguos ni atenuaciones, donde -principalmente en Guesde- la doctrina aparece seca, tajante, acaso árida, como reaccionando violentamente contra la palabrería, la oquedad y la confusión ambientes.”¹¹

Lenin distinguía, siguiendo a Plejanov, a un propagandista (que “inculca muchas ideas a una sola persona o un pequeño grupo de personas”) de un agitador (que “inculca una sola idea o un pequeño número de ideas, pero, en cambio, los inculca a toda una masa de personas”). Por eso, el primero privilegia la palabra impresa mientras el segundo “actúa de viva voz”. Al propagandista se le exigen cualidades distintas del agitador: “Así, llamaremos propagandistas a Kautsky y a Lafargue; a Bebel y Guesde, agitadores.”¹²

Hoy día ambas funciones son tenidas a menos. Un agitador es simplemente un fanático cuando no un demagogo. La expresión “propagandista” tiene una doble connotación peyorativa en los ámbitos intelectuales: por un lado, se considera un trabajo intelectual “menor”; por otro, se supone que el propagandista carece de carácter crítico, sólo repite convincentemente. Pero esto habla más del prejuicio de cierto tipo de intelectuales “académicos” que de la nobleza, inteligencia o utilidad de la tarea del propagandista. La creación de una literatura “de cuadros” es parte del proceso más general de la creación de una literatura “popular”, que también tiene sus reglas propias. “¡Pero esto es viejo!, exclamáis”, se defendía Lenin frente a un opositor que exigía literatura nueva. “Sí. Todos los partidos que disponen de una buena literatura popular distribuyen cosas viejas, Guesde y Lafargue, Bebel, Bracke, Liebknecht y otros por décadas.” Para Lenin, la buena literatura popular es la que “vale por décadas” pues, agregaba, “es una serie de manuales para el pueblo, y los manuales exponen los rudimentos de las cosas, que no cambian en medio siglo.”¹³ Y en esto, Lafargue era un maestro reconocido.

¹¹Morato, Juan José: **Pablo Iglesias Posse, educador de muchedumbres**, Espasa Calpe, Barcelona, 1931, (Primera edición), p. 77-78.

¹²Lenin, Vladimir: **¿Qué hacer?**, Polémica, Bs. As., 1974, p. 118-119.

¹³Lenin, “A propósito de la carta de 7ts y 6f”, en Lenin, **Obras completas**, op. cit., tomo VI, p. 311.

Textos como *Mis recuerdos personales sobre Carlos Marx* o *El derecho a la pereza* eran reeditados permanentemente y constituían los ladrillos de la construcción del marxismo como fuerza política de masas. Lafargue era una de las “voces autorizadas”, junto con Kautsky y Engels, y toda compilación de autores sobre el marxismo debía incluirlo.¹⁴ Su ámbito de influencia abarcaba una enorme geografía que iba desde “una de las centenares de escuelas socialistas existentes en los Estados Unidos”, la *New York Socialist School*, donde *El derecho a la pereza* era bibliografía recomendada, hasta la Argentina, donde el naciente Partido Socialista lo editaba en 1896 en su Biblioteca Sociológica, junto con Turati, Ferri, De Amicis, Guesde, Ingenieros, Loria y Juan B. Justo. En Buenos Aires también, la librería de *La acción socialista*, el diario sindicalista, editaba libros de Loria, Malatesta, Kropotkin, Ghirardo y otros intelectuales entre el anarquismo y el sorelismo. Marx figuraba con *Salario, precio y ganancia*, varios volúmenes de *El capital* resumido en castellano e italiano y el infaltable *Manifiesto*. Lafargue aportaba *El derecho a la pereza* (a 90 centavos) y un texto muy caro al espíritu sindicalista, *El socialismo y los intelectuales*, del que opinaban que era uno de los mejores, “por el concepto y la crítica que son en gran parte los mismos de los sindicalistas”.¹⁵

Hacerse cargo de áreas poco exploradas por los “padres fundadores” o reducir sus textos a material comprensible para obreros, era una tarea central para cualquier partido. Todos los partidos socialdemócratas publicaban las obras de sus principales dirigentes e intelectuales junto con el reducido número de nombres que se repetían en todo el mundo, una especie de staff internacional permanente. Quizás el modelo de esa tarea se encontraba en Alemania, donde tanto la *Internationale Bibliothek*, de Dietz, como la *Sozialdemokratische Bibliothek* habían ya hecho la selección básica de autores que todo otro partido debía conocer y en lo posible

¹⁴Véase por ejemplo, la lista que cita Lenin en “Carlos Marx”, en **Obras completas**, op. cit., t. XXI, p. 81. Franco Andreucci añade a la de Lafargue, las “firmas autorizadas” de Kautsky, Plejanov, Labriola, Bebel y Liebknecht. Andreucci, Franco: “La difusión y la vulgarización del marxismo”, en AAVV: **Historia del marxismo. El marxismo en la época de la IIª Internacional**, Bruguera, Barcelona, 1980, p. 48.

¹⁵*La acción obrera*, 27/1/12.

traducir: Kautsky, Bebel, Liebknecht, Aveling, Dietzgen y, por supuesto, Lafargue. Por dar otro ejemplo, la editorial del partido belga, *L'Englantine* de Bruselas, junto con Vandervelde y De Brouckere, publicaba textos de Kautsky, Aveling, Berstein y, por supuesto, Lafargue.

También las editoriales privadas publicaban volúmenes del “pensamiento socialista” y allí Lafargue no podía faltar, como en el catálogo de la *International Library Publishing* de Nueva York o en la famosa editorial de Charles Kerr, que editó *The evolution of property, Social and Philosophical Studies* y *The Right to be Lazy and Other Studies*. Perteneciente a ese círculo privilegiado, Lafargue estaba entre los “best sellers” del socialismo de la Segunda Internacional, sólo superado por Bebel (cuyo *La mujer y el socialismo* fue reimpresso 53 veces entre 1879 y 1913 y traducido a once lenguas, con cinco ediciones en inglés, once rusas, dos holandesas, etc.). El francés compartía el podio con Kautsky y con el *Programa de Erfurt*. *El derecho a la pereza* fue traducido al italiano, al inglés, al alemán, al castellano y reeditado innumerable cantidad de veces, mientras *La evolución de la propiedad* tuvo 7 ediciones sólo en inglés.¹⁶

A la labor de escritor hay que sumar la de traductor y editor. Así, Lafargue edita junto con Sorel, Bonnet y Deville, la revista *Le devenir social*, “la primera y por mucho tiempo la única revista francesa inspirada en el marxismo”, cuya tarea era, más que reseñar las vicisitudes de la situación política inmediata, el intento “por enriquecer el conocimiento directo de Marx, aun a través de la confrontación con otras ideologías.”¹⁷ Lafargue desarrollaba el campo del marxismo no sólo por escrito. Dando conferencias, parece haber sido realmente bueno, según relata un testigo que lo vio en acción:

¹⁶Todos estos datos han sido tomados del artículo ya citado de Franco Andreucci. Todavía a fines de los '70 del siglo XX, un historiador radical americano, David Montgomery, rescataba *The Right to Be Lazy* como uno de los dos estudios socialistas sobre el problema del trabajo poco conocidos que merecían atención (el otro era *Factory Work as It Is and Might Be*, de William Morris). Montgomery, David: **El control obrero en Estados Unidos**, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1985, p. 230.

¹⁷De Paola, Gregorio: “Georges Sorel, de la metafísica al mito”, en AAVV, **Historia del marxismo**, op. cit., p. 253.

“Razonar a través de afirmaciones, simplificar, suprimir las dificultades, es un atrayente método de enseñanza. Recuerdo que una vez escuché al señor Lafargue, yerno y discípulo de Marx, cómo explicaba a un auditorio obrero por qué el rico es cada vez más rico y el pobre cada vez más pobre.”¹⁸

La eficacia de Lafargue como propagandista ha hecho superar el olvido de su figura y le ha dado una persistencia notable a través del tiempo, que se refleja en las innumerables reediciones de *El derecho a la pereza*, que se repiten a lo largo del siglo y llegan hasta nuestros días. Es decir, por décadas. “¡Oídlo bien!”, recordaría Lenin. “Increíblemente olvidado por la historiografía sobre el marxismo”, según Franco Andreucci, Lafargue ha sido relegado como intelectual pero sus textos siguen actuando para lo que fueron escritos, la propaganda. Tal vez aquí se encuentre una de las claves de la “invisibilidad” de Lafargue. El marxismo pierde, hacia 1930, algunas características propias de su etapa de difusión. Hay un abandono de las funciones de propaganda y “esclarecimiento”, mientras sus intelectuales limitan su contacto con el movimiento político real. El nuevo tipo de “teórico” marxista es profesor universitario más que dirigente partidario (Adorno por Gramsci, Althusser por Lenin, Hobsbawm por Nin, Lukács por Lukács) y sus preocupaciones pasan al mundo de la cultura mientras se dejan de lado cuestiones de estrategia y política práctica. Es así como la estética y la filosofía reemplazan a los análisis políticos y económicos. La construcción de obras monumentales ocupa el lugar de los escritos más circunstanciales. Por otra parte, en la época de los grandes partidos de masas stalinistas y socialdemócratas, el desarrollo de la cultura socialista es eclipsado por la política de aparato. En la URSS, por último (y como me lo ha señalado Pablo Rieznic), en pleno dominio del stajanovismo, un texto que reivindicaba la pereza no debe haber gozado de buena prensa. No es extraño entonces que una figura como Lafargue pase desapercibida para los grandes teóricos, por un lado, y que sea poco utilizado por los partidos de izquierda por otro. Tampoco resulta extraño que *El derecho a la pereza* vuelva a la palestra cada vez que el problema del sentido del trabajo reaparece ante el obvio sinsentido del

¹⁸A. Bécheaux, citado por Andreucci, op. cit., p. 60-61.

trabajo capitalista. Como veremos más adelante, en la crisis de la civilización del trabajo forzado, Lafargue retorna al combate.¹⁹

Segunda parte: un hombre en el mundo

Joven, rico y proudhoniano

Los primeros años de Lafargue son fáciles de resumir: nace en 1842 en Santiago de Cuba, pero de origen familiar francés.²⁰ Hijo único, tez oscura, cabello ensortijado y sangre mezclada: un abuelo francés, otro francés y judío, una abuela materna mulata de Santo Domingo y una abuela paterna indígena del Caribe. Marx lo llamará siempre, afectuosamente, el “negrito”.²¹ A los 9 años llega a Francia. Su padre es un próspero negociante de vinos y la vida del joven Lafargue no es muy diferente de la del resto de los hijos de la burguesía. Cursó estudios secundarios en Burdeos y Toulouse sin mayores problemas, pero la situación cambia cuando es expulsado de la Universidad de París y de todas las facultades de Francia por dar discursos “revolucionarios” y participar del encuentro internacional de estudiantes en Lieja. Según el Consejo Académico de París, Lafargue y sus compañeros habrían

¹⁹Como dato de color, *El derecho a la pereza* fue llevado al teatro en 1999 por un tal Roger Gouze, en medio del debate sobre la jornada de 35 horas.

²⁰Tuñón de Lara, Manuel: **El movimiento obrero en la historia de España**, Sarpe, Madrid, 1985, p. 189, nota 20. Según el editor argentino de **Por qué cree en Dios la burguesía**, nace el 15 de enero de 1841. Un resumen detallado de la vida de Lafargue hasta 1882 puede verse en Derfler, Leslie: **Paul Lafargue and the Founding of French Marxism, 1842-1882**, Harvard University Press, London, 1991.

²¹Por fotos de la época se hace difícil apreciar cuan “negro” era Lafargue. Según Theodor Cuno, delegado al Congreso de la Haya, Marx se lo presentó de la siguiente manera: “Cuno, he oído decir que quiere usted trasladarse a América. Allí podrá imitar a mi hija, que ha contribuido en la solución del problema racial al casarse con un negro...”, en Enzensberger, H. M.: **Conversaciones con Marx y Engels**, Anagrama, Barcelona, 1999, p. 318. Lafargue escribirá artículos sobre el problema racial americano, firmando “Paul Lafargue, mulato criollo”. Ver Dorfler, op. cit., p. 53.

“insultado la bandera francesa, glorificado el terror y la bandera roja”. Además, “ultrajaron la religión y atacaron violentamente los principios sobre los que reposa el orden social”.²² Se le prohíbe estudiar por dos años, lo que lo obliga a viajar a Londres para continuar sus estudios. Conoce a Marx y se casa por civil con Laura en 1868, luego de terminar la carrera de medicina. Regresa a París y abre un consultorio.²³

Lafargue llega a la izquierda de la mano de un vago (pero al parecer profundo) proudhonismo que se concibe republicano, socialista, materialista y ateo. Lee mucho: Kant, Hegel, Feuerbach, Moleschott, Vogt, Littré, Taine, Fourier, Saint-Simon, Robin, Darwin, Comte, Proudhon.²⁴ Admirador de Blanqui, escribe en los ‘60 con Longuet y De Paepe en *La Rive Gauche*, periódico de París fundado por el primero, y participa de la agrupación “La Joven Francia”, de obvia influencia mazziniana.²⁵ Su viaje a Londres, en 1865, da comienzo a su larga y fructífera relación con el marxismo, lo que no impide que su futuro suegro lo tome como blanco de la crítica contra el proudhonismo que

“...declara que las nacionalidades son un absurdo y ataca a Bismarck y a Garibaldi. Como polémica contra el chovinismo su táctica es útil y explicable. Pero cuando los adeptos de Proudhon (y entre ellos figuran dos buenos amigos míos de aquí, Lafargue y Longuet) piensan que toda Europa puede y debe permanecer quieta, tranquilamente sentada sobre el trasero, mientras en Francia los señores no supriman la miseria y la ignorancia... resultan ridículos.”²⁶

²²Brohm, Jean-Marie: “Préface”, a **Le droit a la paresse**, Maspero, Paris, 1965.

²³Giroud, Françoise: **Jenny Marx o la mujer del diablo**, Planeta, Bs. As., 1992.

²⁴Pérez Ledesma, op. cit., p. 17.

²⁵Droz, Jacques: “Los comienzos del socialismo belga”, en Droz (director): **Historia general del socialismo (de los orígenes a 1875)**, Destino, Barcelona, 1983, p. 735.

²⁶Marx a Engels”, 7 de junio de 1866, citado por Lenin, “El derecho de las naciones a la autodeterminación”, en **Obras completas**, tomo XX, Cartago, Bs. As., 1960, p. 431.

Agrega Marx en una carta posterior sobre “la camarilla proudhoniana” de París:

“Además, los representantes de la ‘joven Francia’ (no obreros) se vinieron con el anuncio de que todas las nacionalidades y aun las naciones eran ‘prejuicios anticuados’. Stirnerismo proudhonizado [...] Los ingleses se rieron mucho cuando empecé mi discurso diciendo que nuestro amigo Lafargue, etc., que había terminado con las nacionalidades, nos había hablado en ‘francés’, esto es, en un idioma que no comprendían las nueve décimas partes del auditorio. También sugerí que por negación de las nacionalidades él parecía entender, muy inconscientemente, su absorción en la nación francesa modelo.”²⁷

Y se ve que no era fácil de convencer ni de callar porque Marx señalaba a su hija que “ese maldito de Lafargue me está atormentando con su proudhonismo, y no va a dejarme en paz hasta que no le siente bien el puño sobre su cabezota de criollo”.²⁸ Para desgracia de Marx, no sólo Lafargue sino también Longuet, su otro futuro yerno, era defensor, como toda la sección francesa de la Internacional, del “stirnerismo proudhoniano”. El debate con Proudhon es crucial para Marx, tanto por lo que tiene de política inmediata (hay que recordar que hasta la Internacional, Marx era simplemente un competidor del francés, la máxima figura del socialismo de la época) como por la necesidad de aclarar una serie de temas y problemas teóricos y políticos de primer orden. Habiendo entrado “proudhoniano”, Lafargue sale decidido a comenzar el largo combate, que ocupará toda su vida, por las posiciones de un “marxismo” que verá la luz del mundo, entre otras cosas, gracias a la pertinaz actividad del francés con “cabezota de criollo”. Un combate a “tres rounds”, con un objetivo inflexible y enemigos cambiantes. Los dos primeros se libraron en el marco de la Primera Internacional y el tercero en el cuadrilátero de la Segunda.

²⁷“Marx a Engels”, Londres, 20 de junio de 1866, en Marx, Karl y Engels, Federico: **Correspondencia seleccionada**, Cartago, Bs. As., 1957, carta 87, p. 144.

²⁸Citado por Mehring, Franz: **Marx y los primeros tiempos de la Internacional (1864-1866)**, Ed. Cénit, Madrid, 1935, p. 69-70.

Primer round: por la Internacional, la Comuna y el marxismo

La historia de la Primera Internacional,²⁹ (“un gran alma en un cuerpo pequeño”, al decir de Charles Rappaport) es la de un período de transición: entre las últimas revoluciones burguesas, cuyo epítome es 1848, y la del inicio de las revoluciones socialistas, cuyo cenit es la revolución rusa. La Comuna, la bisagra que divide y une las dos épocas, es también la experiencia que clausura la Internacional. Va a ser hija directa de las necesidades de la clase obrera inglesa y francesa. En Inglaterra, el ocaso del cartismo, la degeneración “religiosa” del owenismo y el surgimiento de un “socialismo” cristiano, iban parejas con el auge económico de los años ‘50, generando una cierta situación de indiferencia política. En Francia, tanto la represión del ‘48 como la larga *pax* impuesta por el II Imperio, dejaron al movimiento obrero en manos del blanquismo y del proudhonismo, coincidentes ambos en el alejamiento de la clase obrera de la política directa. Hecho facilitado, a su vez, por la prohibición de las “coaliciones” obreras impuesta por el Código Penal francés, recién derogada en 1864. Tres hechos van a marcar la vida de la Internacional: la cuestión polaca, las unificaciones italiana y alemana, y la Comuna, en medio de un proceso de transformación capitalista que constituye el ámbito general de su acción. El desarrollo desigual del capitalismo europeo determina el carácter heterogéneo de la base social que la Internacional debe asimilar: por un lado, el creciente proletariado industrial y, por otro, el decreciente pero todavía importante artesano. Diferencias que separaban historias también nacionales: en Alemania y Gran Bretaña se impone la primera realidad, en Bélgica, Francia y, sobre todo España, la segunda.

²⁹Este breve resumen no tiene más pretensión que contextualizar el surgimiento del “joven” Lafargue y está basado en los textos de Carlos Duche: “La Primera Internacional” en Alberto J. Pla (coord): **Historia del movimiento obrero**, Ceal, Bs. As., 1984, tomo 2 y Kriegel, Annie: “La Asociación Internacional de Trabajadores (1864-1876)”, en Jacques Droz (Dir.): **Historia general del socialismo**, Destino, Barcelona, 1984.

El nacimiento de la AIT³⁰ es el resultado de la reunión en Londres, en 1864, de delegados de varios países con motivo del arribo de una delegación francesa llamada a tratar con dirigentes sindicales problemas de organización común, en especial el referido a las migraciones laborales internacionales utilizadas por la burguesía inglesa como rompehuelgas. El hecho había sido precedido por manifestaciones de internacionalismo más o menos espontáneas como las generadas por la crisis comercial de 1857, la Guerra civil americana o la insurrección polaca de 1863. Marx, invitado a último momento como representante alemán, será el encargado de redactar el Manifiesto Inaugural y los Estatutos Provisionales.³¹

La Internacional se expande sobre todo en Suiza y Bélgica, mientras en el resto de los países europeos lo hace más lentamente. Recién en el tercer año de vida comenzará a enfrentar problemas políticos de envergadura, cuando estalle la insurrección irlandesa de 1867 y comience, en 1868, el proceso a su sección parisina, producto del recelo de Luis Napoleón ante el crecimiento de las huelgas y de los progresos de la Asociación en la capital francesa (el número de afiliados crece, en toda Francia, de 500 en 1866 a 245.000 en 1870). Este período marcará el auge de la Internacional, que se beneficia de la recuperación de la crisis económica de 1866 y el consecuente crecimiento de la protesta obrera. Surge de allí la leyenda burguesa de la “Internacional todopoderosa” que fomenta e “inventa” conflictos en todo el mundo. Aunque esto fuera una exageración, la presencia de la Asociación en los conflictos era real. Sucede que, como señala Duche, el prestigio de la Internacional superaba con creces su poder real.

Al mismo tiempo, el programa se iba definiendo en un sentido socialista cada vez más acusado, a lo largo de los primeros tres congresos, notándose la influencia creciente de Marx. Lo que no

³⁰ Asociación Internacional de Trabajadores, en adelante AIT. [N del E]

³¹ Marx había decidido, tras la experiencia de la Liga de los Comunistas, mantenerse alejado de la acción política directa. Las razones de un nuevo compromiso tenían que ver con su apreciación del carácter cualitativamente superior de la situación política y del agrupamiento que se visualizaba en la Internacional. Véase Ariovaldo Santos, “Marx e a militancia na AIT”, en *Praxis*, nro. 7, jun-oct de 1996.

impidió, sin embargo, que comenzara a desarrollarse la disputa interna que, a la postre, iba a resultar uno de los componentes de la crisis: en 1868 Bakunin ingresa a la Internacional, sumando una tendencia más a las ya existentes: la marxista (minoritaria en un comienzo pero creciente), la proudhoniana (mayoritaria), los blanquistas, los mazzinianos y los sindicalistas colectivistas. No obstante, la llegada de Bakunin y los suyos polariza las posiciones, en una disputa que culminará con su expulsión en el Congreso de La Haya y la separación de los blanquistas franceses, opuestos al traslado del Consejo General a Nueva York. La posición frente al Estado y la actividad política, la estrategia revolucionaria y el tipo de organización eran los puntos ríspidos. Suiza y España, los escenarios. La división acelera una tendencia presente desde antes de la Comuna: la separación progresiva de los elementos obreros más poderosos. Así, por ejemplo, la defección de los dirigentes sindicales ingleses con motivo de la defensa de la Comuna de París por Marx. Los miembros ingleses, aplacados por la obtención de la reforma electoral, temían sumarse a un movimiento demasiado radical a sus ojos. Es también el fin del mundo que dio origen a la AIT, el mundo de las naciones oprimidas, de la guerra franco-prusiana. La Internacional termina autodisolviéndose en 1876. Como señala Kriegel, el fin de la AIT es el fin de una etapa y la apertura de otra, la que va a desembocar en la creación de los partidos socialistas, de la que Lafargue es protagonista junto con los viejos internacionalistas como Liebknecht, Greulich, De Paepe, Coenen y Vaillant.³²

La Comuna de París fue el evento más importante y dramático que debió enfrentar la Internacional. No fue ni provocado ni conducido por la AIT, ni siquiera tuvo una influencia decisiva, pero varios internacionalistas importantes figuraron en puestos de relevancia.³³ Tolain, Varlin, Leblanc, Franckel y el propio Lafargue, que había vuelto a Francia luego de casarse con Laura, a establecerse como médico y defender las posiciones marxistas en el seno

³² Kriegel, op. cit., p. 853.

³³ Sobre la Comuna existe una abundante bibliografía pero tal vez el más bello texto sea el de Lissagaray: *Historia de la Comuna*, Estela, Barcelona, 1971, 2 vol. y a él remitimos al lector.

de la sección francesa de la Internacional.³⁴ Participa activamente en la campaña contra el plebiscito bonapartista del 8 de mayo de 1870 y forma parte de la sección de la Internacional de Vaugirard. Con la declaración de la III República rechaza una prefectura para evitar un compromiso con la burguesía y, con el estallido de la Comuna, parte a Burdeos donde funda el periódico *La defensa nacional*, a fin de organizar allí la expansión del movimiento y recibir informaciones de Marx para los internacionalistas.³⁵ El diario expiró sin hallar más eco que el del desprecio de una burguesía asustada por el “terror rojo”.³⁶ Había tenido la intención de organizar un ejército revolucionario en Burdeos pero la represión de la Comuna lo encuentra en París debiendo escapar sin muchas posibilidades de concretar la idea.³⁷

El fracaso de la experiencia lo obliga a trasladarse primero a Saint-Gaudens y luego a Luchon. Avisado a tiempo, logró escapar de la policía de Thiers y pasó a España.³⁸ Thiers, incansable, lo hace detener en Huesca mediante un pedido de extradición pero Ruiz Zorrilla, jefe del Gobierno español, lo rechazó, quedando li-

³⁴Una de sus tareas consistió en actuar como nexo con Blanqui que, según Lafargue, tenía por Marx “un gran aprecio”. También hace la traducción al francés de *El Manifiesto*. Rubel, Maximilien: **Crónica de Marx**, Anagrama, Barcelona, 1972, p. 115.

³⁵Datos tomados del apéndice biográfico de la edición mexicana de **El derecho a la pereza**, Grijalbo, México, 1970, y de Rubel, op. cit., p. 126

³⁶CK, p. 188-89.

³⁷CK, p. 207 y 212.

³⁸Según Marx, “Lafargue, su familia y mi hija están en los Pirineos, pero del lado francés de la frontera. Como Lafargue nació en Cuba, pudo conseguir un pasaporte español. Sin embargo, desearía que se estableciese decididamente del lado español, ya que en Burdeos desempeñó un papel dirigente.” Marx a Beesly, Londres, 12 de junio de 1871, en Marx, Karl y Engels, Federico: **Correspondencia...**, carta 155, p. 211. Detalles de este episodio se encuentran en la carta de Jenny a Kugelman (ella y Eleanor acompañaron a Laura todo el tiempo que duró la fuga hasta que la policía francesa las apresó y debieron abandonar Francia). Ver CK, p. 228-9. Un relato pormenorizado, que reproduce la carta anterior fue publicado a fines de 1871 en el *New York's Woodhull&Claflin's Weekly*, un periódico feminista. Puede encontrarse en internet bajo el título “Jenny Marx in Post-Commune France”.

bre junto con Laura diez días después. Se instala en San Sebastián y, como delegado del Consejo de la AIT, hace visitas a Madrid para entrevistarse con Pi y Margall, jefe de los republicanos federales, a los que Marx y Engels consideraban aliados tácticos. Luego se le ordena alejarse de la frontera y pasa a residir en Madrid (donde muere su pequeño hijo). En 1872 el gobierno Sagasta lo obliga a residir fuera de Madrid pero fingiendo que se trasladaba a Alcalá de Henares permanece semiclandestino en la capital española.³⁹

Segundo round: en España, por el marxismo y contra Bakunin

El movimiento obrero español había nacido hacia 1840 en Barcelona con la fundación del sindicato de tejedores.⁴⁰ A partir de allí creció lentamente dominado por el partido democrático, ala izquierda del liberalismo de la pequeña burguesía y de los artesanos, y de su sucesor, el partido republicano federal. La influencia del socialismo utópico es menor. Una de las causas de su lento desarrollo era la fuerte represión que sólo aflojó con los gobiernos liberales de 1843 y 1854-56. El derrocamiento de Isabel II en 1868 abrió una nueva etapa, conocida como la “revolución democrática” (1868-1873). En ese contexto surge el Centro Federal de las Sociedades Obreras de Barcelona, dominada por la ideología republicana federal. El fracaso insurreccional de los federales de Cataluña, País Valenciano y Aragón contra la constitución que consagraba el gobierno monárquico, en 1869, pone en crisis la ideología del federalismo republicano (cooperativismo, proteccionismo anti-librecambista y reformismo social) preparando el terreno para la intervención del bakuninista Fanelli, llegado luego de la caída de la reina. De su mano, la Internacional arriba a la península recién hacia 1868, a pesar que desde 1864 el Consejo Federal había autorizado a Otto von Breidschwerdt a entablar correspondencia en nombre de la Asociación con los “amigos del

³⁹Tuñón de Lara, op. cit., p. 189, nota 20.

⁴⁰Esta sección depende de Termes, Josep: “La Primera Internacional en España”, en Alberto Pla (coord.): **Historia del movimiento obrero**, Ceal, Bs. As., 1984, volumen 2.

progreso en España”.⁴¹ Cuando el Consejo General tomó nota del primer congreso obrero reunido en Barcelona, en diciembre de 1865, designó a Lafargue como secretario-corresponsal para España posiblemente por su dominio del castellano, pero no viaja allí hasta después de la Comuna, cuando ya Fanelli ha organizado la AIT y la Alianza, reuniendo a los futuros dirigentes del movimiento obrero español (Mora, González Morago y otros). Luego, en febrero del ‘69 pasa a Barcelona, donde organiza otra sección con Farga Pellicer. Fanelli no diferenciaba, en su acción, la expansión de la AIT de la de la Alianza bakuninista que supuestamente se había disuelto al incorporarse a la primera. Se ha afirmado que el viaje del italiano convirtió a los obreros españoles al anarquismo, pero Josep Termes señala que la clave del éxito está en que el anti-estatismo anarquista era recibido como parte del tradicional anti-estatismo del proletariado catalán, que lo identificaba con la opresión del estado castellano.

Este ambiente desemboca en el Congreso de Barcelona de 1870 que se adhiere a la Internacional, naciendo así la Federación Regional Española de la AIT. El resultado político es confuso: mientras los anarquistas buscan el apoliticismo total, el congreso sólo lo sanciona a nivel de las organizaciones, lo que deja librados a los obreros a título individual. Es el triunfo de los sindicalistas, que logran limitar simultáneamente a los anarquistas y a los sindicalistas politizados, propensos a la alianza con los republicanos federales. La AIT vio llegar un clima favorable en España con la Comuna, que estiró las diferencias entre los republicanos y el movimiento obrero, pero también provocó el retorno de una política más represiva, hasta el punto de prohibírsela hacia enero de 1872. Dominada la situación por el anarquismo, es recién con la Conferencia de Londres que un sector del grupo madrileño de la Internacional (Pablo Iglesias, Mesa, Mora, Pagés, etc.), la mayoría de los miembros de su Consejo Federal y de la redacción de *La emancipación*, evolucionan favorablemente a las ideas de Marx. Ya antes de la llegada de Lafargue, Engels intercambiaba correspondencia con Francisco Mora, pero la presencia del francés acelera este proceso, aunque no logra revertir la situación minoritaria de los “marxistas”. La ruptura se va a producir en el segundo congre-

⁴¹Kriegel, op. cit., p. 834.

so de la Federación, en Zaragoza. El resultado es un compromiso inestable entre ambas tendencias que culmina en junio con la expulsión de los “marxistas”. Estos constituyen la Nueva Federación Madrileña en julio de ese año, no reconocida por Barcelona pero sí por el Consejo General de la AIT. No más de 200 militantes siguieron a la Nueva Federación mientras más de 15.000 se mantuvieron fieles a Barcelona. Meses antes de la crisis de La Haya, en España se producía un ensayo general. El grupo madrileño entra en decadencia, producto de la baja afiliación (pierde *La emancipación*, en mayo de 1873, por falta de lectores y el aislamiento de Mesa⁴²). La Internacional barcelonesa, por su parte, caerá junto con la república luego de los intentos de insurrección en el País Valenciano y Andalucía. El golpe de estado del general Pavía, en enero de 1874, la obligaba a pasar a la clandestinidad, afianzándose rápidamente la tendencia proclive al nihilismo ruso y a la línea terrorista, que va a llevar a la constitución de una tendencia anarcosindicalista opuesta, partidaria de la acción pública de masas, de extracción obrera y favorable a la acción sindical que llega a dominar la situación en Cataluña hacia 1881. Termina allí la historia de la Internacional española, mientras el grupo madrileño, bajo la dirección de Pablo Iglesias y el apoyo del sindicato de tipógrafos de Madrid funda en privado el Partido Socialista Obrero Español, cuya constitución pública debe esperar a 1888 con su congreso inaugural en Barcelona.⁴³

Lafargue permanece en España desde el verano de 1871 hasta septiembre de 1872, en que se marcha para asistir al congreso obrero de La Haya representando a la Federación de Madrid (y a Portugal). Ni bien llegado a Madrid se inscribió en la Sección Varia de la Federación Local y se presentó a los redactores de *La emancipación*, quienes aceptaron rápidamente su colaboración,

⁴²Véanse las cartas desesperadas de Mesa a Engels en Castillo, op. cit., p. 190 y ss. 13.

⁴³Sobre la escasa influencia del socialismo en la ciudad más industrializada de España, Barcelona (lo que contradice la idea de que los “ácratas” representaban a los sectores más tradicionales del movimiento social), ver Juan Díaz del Moral: *Historia de las agitaciones campesinas andaluzas*, Alianza, Madrid, 1967, p. 96.

publicando con el seudónimo “Pablo Farga”. Pronto se revela el valor real de la presencia de Lafargue:

“Ello es que, aún los miembros más ilustrados del Consejo Federal -Mesa, F. Mora y Lorenzo, y los dos últimos habían oído la palabra de Fanelli- no tenían sino vagas nociones de la acción política de clase, de la finalidad y medio de la Internacional. Contaba Iglesias que muchas veces, en dudas y perplejidades, había preguntado a Lorenzo y a Mora, sin que ninguno de ellos le iluminara como él quería. Lafargue, en cambio, sobre poseer una cultura formidable, conocía bien libros tan fundamentales como el *Manifiesto comunista* y *El capital*, y, en resolución, el pensamiento de Marx, padre de su esposa, una señora de grande ilustración, muy enterada y partidaria fervorosa de las ideas de su padre. Y entonces lo que era oscuro empezó a trocarse en claro, y los miembros del Consejo de Redacción comenzaron a reaccionar en favor del Consejo General de Londres y de la acción política de clase.”⁴⁴

Según el dirigente español Morato “... para los socialistas españoles la ortodoxia está en el partido dirigido por Guesde y Lafargue” y en el partido de Liebknecht y Bebel y “todas las nociones de teoría se leen en francés, en Guesde, en Lafargue, en Deville”, mientras “los maestros Marx y Engels” eran “menos leídos y acaso más tarde.”⁴⁵ E insiste Morato: “La presencia de este hombre fue decisiva para el movimiento y la organización; él fue el verdadero creador del Partido Socialista porque de él partió el esfuerzo inicial.”⁴⁶ Por su parte, Engels corroboraba la poderosa influencia de Lafargue en España al que atribuye la parcial reversión del dominio bakuninista.⁴⁷ Lafargue fue el primer traductor al castellano de capítulos de *El Capital*, publicados por *La emancipación* (según Engels, “el mejor periódico” que tenía la AIT “dondequiera que sea”) junto con otros textos cortos de Marx y Engels.⁴⁸ También hizo traducir la primera versión al es-

⁴⁴Morato, op. cit., p. 47-48.

⁴⁵Citado por Elorza, Antonio y María del Carmen Iglesias: **Burgueses y proletarios**, Laia, Barcelona, 1973, p. 51.

⁴⁶Citado por Amaro del Rosal, op. cit., p. 212.

⁴⁷Citado por Amaro del Rosal, p. 283.

⁴⁸Ibid. p. 52. Para Engels, la llegada de Lafargue a España era “una fortuna” dada la crisis inminente con el bakuninismo. Citado por Tuñón

pañol del *Manifiesto*. La enorme importancia de Lafargue para la Internacional, no sólo en España, surge nítida de la correspondencia con Engels cuya compilación citamos permanentemente.

La influencia más inmediata de Lafargue consistió en crear un círculo marxista opuesto al bakuninismo. Según Pablo Iglesias, Lafargue explicó el carácter fraccionalista de la Alianza y su actividad en el seno de la Internacional. El francés se enfrentó a los bakuninistas más activos ya en la asamblea de la Federación Madrileña, en enero de 1872, especialmente con Morago, que comenzó a editar *El condenado* para combatir a *La emancipación*. El enfrentamiento más importante llegará en el Congreso de Zaragoza donde Paul y Laura redactan con Anselmo Lorenzo el dictamen sobre la propiedad que, según Tuñón de Lara, era “un estudio a fondo de las diversas formas de propiedad y de la explotación del trabajo humano, desarrollado históricamente y con ejemplos concretos de España.”⁴⁹

Como ya dijimos, además de captar a un grupo de españoles, orientándolos hacia posiciones marxistas, la presencia de Lafargue forma parte del más vasto combate de Marx y Engels contra el bakuninismo. El texto de Engels contra la Alianza Democrática Socialista para desenmascarar la táctica del revolucionario ruso, se basa ampliamente (y no podía ser de otra manera) en los informes permanentes de Mesa y Lafargue. Su rastro puede verse también en el texto de Engels *Los bakuninistas en acción*, sobre la fracasada acción anarquista durante la revolución cantonalista de 1873,⁵⁰ donde resume el núcleo político de las divergencias con el bakuninismo: la revolución del ‘68 había dado paso a una creciente tendencia republicana que, aunque débil, podía triunfar si se lograba la alianza entre los republicanos liberales y el movi-

de Lara, p. 109.

⁴⁹Tuñón, op. cit., p. 192.

⁵⁰Sobre estas cuestiones y la participación de Lafargue, véase: Rubel, Maximilien: op. cit., p. 137-138 y Cole, G. D. H.: **Historia del pensamiento socialista**, t. II, FCE, México, 1974, p. 180 y ss. Lafargue también fue comisionado por Marx a enviarle informes sobre la situación de la clase obrera española, sobre la jornada de trabajo, las condiciones del trabajo fabril, etc. Ver Lanfant, Marie-Francoise: **Sociología del ocio**, Península, Barcelona, 1978, p. 49.

miento obrero. España era un país atrasado, en el cual los obstáculos al pleno desarrollo del capitalismo exigían la eliminación de las rémoras reaccionarias. Sólo así el proletariado alcanzaría la estatura necesaria para llevar adelante sus propias tareas. Apoyar el programa republicano, especialmente la vertiente de Pi y Margall, partidario de reformas positivas para la clase obrera, era la política más adecuada al momento. La caída de Pi y la subordinación del movimiento político a la dirección de los republicanos intransigentes (a los que Engels describe como grupos arribistas cuyo único interés consistía en la creación de cantones independientes -que significarían la multiplicación de los puestos estatales) es achacada a la política inútil de los anarquistas: incapaces de plantearse la toma del poder, son también ineptos a la hora de articular una estrategia de alianzas que saque el mejor partido. El resultado es que no se conduce el movimiento, entregando las energías de las masas obreras al oportunismo de los republicanos cantonalistas y subordinándose a ellos. Como no se coloca a la clase obrera en condición de disputar por sus intereses, se la induce a la pasividad, como sucedió en Barcelona. Irresponsabilidad política, ineptitud: según Engels (y Lafargue) el ejemplo de 1873 es la mejor muestra de como *no* se hace una revolución.⁵¹

⁵¹Engels, Federico: “Los bakuninistas en acción. Informe sobre la sublevación española del verano de 1873”, en Karl Marx y Friedrich Engels: **Revolución en España**, Ariel, Caracas-Barcelona, 1960. La versión anarquista de estos episodios, en especial la salida de la pluma de Max Nettlau, ha convertido a Lafargue en un villano cuya única intención era destruir la maravillosa construcción de Fanelli y Bakunin. Véase su **Miguel Bakunin, la Internacional y la Alianza en España (1868-1873)**. Difícil será encontrar allí algo más que insultos sin mayor justificación, aunque el autor señala todo el tiempo tener “las pruebas de la infamia”. Véase su “Mijaíl Bakunin: esbozo biográfico”, en Bakunin, Mijaíl: **Escritos de filosofía política**, Altaya, Madrid, 2000. El núcleo de las disputas entre Marx y Bakunin no tienen que ver con cosas tales como autoritarismo vs. libertad, sino por las estrategias diferentes que ambos buscan imponer en la Internacional. Marx es partidario de la acción política de la clase obrera y de la organización pública y Bakunin defiende la acción puramente económica aunada a la organización clandestina. Es curioso que un modelo organizativo como el de Bakunin, que reivindica el blanquismo y la conspiración dirigidas por un puñado de

Tercer round: Lafargue en Francia, por el marxismo contra el reformismo

La experiencia de la Internacional ha resultado formativa para Lafargue y, en cierto sentido, el fin de su aventura española cierra una etapa en su vida. Antes de partir definitivamente de la península, hará un breve paso por Portugal donde dejará instalada una célula de la Internacional firmemente adherida a las posiciones marxistas y que será atendida por Mesa desde España.⁵² Luego del Congreso de La Haya, retorna a Londres donde vive varios años con la familia Marx, compartiendo sus penalidades, entre otras cosas, porque ha renunciado a la práctica de la medicina por no haber podido salvar a su hijo. Son años de reflujo militante.⁵³

elegidos que operan en la sombra, se haya instalado como “democrático” y “libertario” frente al “autoritarismo” marxista cuando en realidad es exactamente al revés. Sobre este punto, ver Arru, Angiolina: **Clase y partido en la 1ª Internacional**, Comunicación, Madrid, 1974

⁵²Castillo, op. cit., p. 171 y ss. Aprovecha también para combatir contra los “aliancistas” que han llegado hasta Lisboa en la persona de Morago. También desde Madrid se intenta atender la instalación de una sección de la Internacional en Buenos Aires, desde donde se espera expandirla hacia América Latina. Uno de los corresponsales de Marx en Buenos Aires será Raymond Willmart, que logra pasar a América gracias a la ayuda del grupo español y de los marxistas de Lisboa. Willmart era amigo de Lafargue, con quien también intercambiará correspondencia. Ver Falcón, Ricardo: **Los orígenes del movimiento obrero (1857-1899)**, CEAL, Bs. As., 1984, p. 112.

⁵³Las dificultades económicas deben haber sido apremiantes, al punto que Marx volverá, con su rol de padre omnipresente, a preocuparse por la subsistencia material de la familia Lafargue. Ya en diciembre del '72, cuando Paul y Laura acaban de dejar España, Marx escribe a Danielson sugiriendo la posibilidad de que el francés colabore con alguna revista rusa sobre temas políticos o de ciencias naturales. Ver Marx, Engels, Danielson: **Correspondencia**, Siglo XXI, México, 1981, p. 43 y 47. En 1881, Marx vuelve a interceder por Lafargue ante Danielson, insistiendo en que se trata de “uno de sus discípulos directos” (p. 164). El texto de Lafargue es “Movilidad de la propiedad sobre la tierra en Francia”. Iba a ser publicado por la revista **Slovo**, que cayó víctima de la censura zarista cuando el artículo ya estaba impreso. Su editor terminó reemplazándola por **Ustoi** en 1882, pidiendo a Lafargue la segunda parte del artículo

La Comuna es un corte en la historia del movimiento obrero y del socialismo, de Marx y su “galaxia”, de Lafargue y de la Internacional. Ha marcado, sobre todo en Francia, un punto de no retorno de una magnitud similar a la revolución del ‘48: “El movimiento obrero francés ha sido decapitado, privado de todos sus jefes y, durante un decenio, reducido a nada.”⁵⁴ Congelado hasta el Congreso Nacional Obrero de 1876 y extremadamente reformista, comienza a dar lugar a una nueva capa de dirigentes crecientemente influenciados por Marx. Guesde, el más importante de ellos, había militado para el bakuninismo en el seno de la Internacional y había sido desterrado por defender la Comuna. Reanudó la propaganda en Francia hacia 1876 desde su periódico, *L'Égalité*. Recién en 1879, con la amnistía de los desterrados y presos de la Comuna y con la derrota del mariscal Macmahon, se crearon condiciones para reconstruir el movimiento. Un nuevo Congreso Nacional Obrero dio la oportunidad a las tendencias anarquistas y socialistas de insertarse en el movimiento vivo del proletariado. Un Guesde crecientemente marxizante dominó las sesiones y logró hacer surgir del congreso una Federación de Obreros Socialistas de Francia, que en 1882 se convirtió en Partido Obrero en el Congreso de Saint Etienne.⁵⁵ Estaba implan-

y solicitándole su colaboración permanente. El próximo artículo sería sobre la producción de trigo en América (ver p. 167, nota 1, p. 173 y 175 y carta de Danielson a Eleanor en p. 176). La colaboración con publicaciones rusas se mantiene durante años: todavía en 1889, ahora a través de Engels, Lafargue, junto con Kautsky, colabora con la revista *Severnii vestnik* (p. 221-223 nota 1 y 223, carta de Danielson a Engels. También p. 229). La morosidad obligada por la censura y la distancia permiten suponer que los honorarios obtenidos de estas pequeñas revistas semiclandestinas no constituían una fuente de ingresos seria. De hecho, de eso se queja Paul a Laura en ocasión de la publicación en Slovo. Véase Friedrich Engels, Paul et Laura Lafargue: *Correspondance*, tomo I, 1865-1886, Paris, Editions Sociales, 1956, carta n° 54 (en adelante, citaré *Correspondance*).

⁵⁴Palmade, Guy: *La época de la burguesía*, Siglo XXI, (Historia Universal Siglo XXI, n° 27) Madrid, 1980, p. 210.

⁵⁵Cole, op. cit., p. 302-4. Guesde se había “convertido” en marxista después de la Comuna. Véase la carta de “afiliación” de Guesde a Marx en Rubel, op. cit., p. 155.

tado en las cuencas mineras y la gran industria del norte. Guesde co-redactó el programa con Marx, Engels y Lafargue, siguiendo el modelo alemán. El nuevo partido iba a moverse en un marco muy confuso y plagado de fraccionalismo: los “anarquistas”; los “blanquistas” (que pretendían continuar las tradiciones de Babeuf); los “posibilistas”, dirigidos por Paul Brousse (propugnaban un socialismo evolutivo y la constitución de un sistema de comunas socialistas autónomas en colaboración con la izquierda burguesa); el *Parti Ouvrier* de Jean Allemane (en oposición a los posibilistas adoptaba un programa más a la izquierda) y finalmente el “movimiento sindicalista” (que esperaba conseguir la emancipación de los trabajadores con métodos legales de la lucha de obrera y de la huelga general).⁵⁶

La actividad política de Lafargue en Francia recomienza con el retorno en 1882 al amparo de la ley de amnistía para los exiliados de la Comuna (aunque venía siguiendo la actividad propagandista de Guesde desde 1876 desde Londres). Intenta trabajar de redactor en una compañía de seguros pero el empleo no dura mucho. Se concentra en la creación del Partido Socialista y su principal tarea consiste en mantener la influencia de Marx sobre Guesde, eje de la construcción partidaria. Nuevamente, tras la “trinidad” fundante del marxismo francés (Guesde, Lafargue y Deville) ha quedado oculto nuestro buen Mesa. La actividad de Lafargue es pródiga y, al menos por el momento, logra enorgullecer a su suegro que escribe a Sorge que el francés se ha convertido “en uno de los redactores más influyentes de *La Justice* de Clemenceau, jefe de la extrema izquierda.”⁵⁷ Escribe también en el *Citoyen*, el *Socialiste* y el *Cri du Peuple*. Recorre los barrios obreros dando conferencias y rápidamente comienza a transformarse en un referente del socialismo francés y europeo, a la altura de los “padres fundadores”. Tras la muerte de Marx, Lafargue continúa en relación permanente con Engels a propósito de la política francesa y, junto con Laura, publica y difunde sus opiniones.⁵⁸

⁵⁶Momsen, Wolfgang: *La época del imperialismo*, Siglo XXI (Historia Universal Siglo XXI, n° 28), México, 1983, p. 22.

⁵⁷Rubel, op. cit., p. 156.

⁵⁸Ver, por ejemplo, la carta de Engels a Bebel, Londres, 24 de octubre de 1891 (en Marx-Engels, *Correspondencia*, op. cit, carta 219, p. 392) sobre

Es un agitador incansable y conoce la cárcel varias veces. En 1883 estuvo preso, condenado a 6 meses de reclusión en la prisión de Santa Pelagia, por una serie de conferencias, acusado por el gobierno de “favorecer y propugnar la muerte y el pillaje”.⁵⁹ El gobierno intenta, en realidad, hacer frente a la oleada huelguística desatada desde 1882. En 1886 fue procesado (y esta vez absuelto) por su intervención en el mitin de la sala del *Château d’Eau*, en medio de la gran huelga de Decazaville, donde los obreros se defienden contra el ejército. En abril de 1891, después de la masacre de Fourmiés (pequeño pueblo del norte donde el ejército prueba la eficacia del nuevo fusil Lebel) fue condenado a un año de prisión por artículos sediciosos, volviendo a Santa Pelagia. De esta última saldrá directo a la Cámara de Diputados, electo por Lille en noviembre de 1891. La prensa reaccionaria exclamaría que “con Lafargue, lo que ha entrado en el parlamento es el colectivismo.”⁶⁰ Antes de caer preso por última vez participó en la preparación del Congreso Internacional de París, de 1889, de donde saldrá la Segunda Internacional y en su seno representará

el problema de la guerra o la de Engels a Sorge, Londres, 10 de noviembre de 1894 (en *ibid.*, carta 231, p. 418), sobre el problema campesino.

⁵⁹La situación de Paul y sus camaradas en la prisión, puede seguirse en **Correspondance**, op. cit., cartas 63, 64, 65, 66, 67, 71, 74, 75, 76, 77, 79, 81, 84 y 85. La situación, si no cómoda, distaba de ser la que uno se imagina. Laura, siempre irónica, llamaba al grupo “nuestros pelagistas”, en cartas a Engels en las que le solicitaba refuerzos de ayuda financiera para mantener a su marido. Mesa aparece también en las cartas como un auxilio importante, aunque al lado de Engels era, según Laura, una “providencia minor”. En la cárcel, Deville escribe un panfleto sobre “el amor libre” y Paul sobre el Papa, mientras aprende alemán ante el escepticismo de Laura y Engels.

⁶⁰Estos datos fueron tomados de diferentes notas biográficas que acompañan a los textos de Lafargue en castellano: Cúneo, Dardo: “Paul Lafargue, mulato criollo”, introducción a **El derecho a la pereza**, Ediciones Transición, Bs. As., 1955; “Prólogo a la versión española”, sin indicación de autor, introducción a Pablo Lafargue: **El derecho a la pereza**, Bs. As., Imprenta Elzeviriana de P. Tonini, 1896; “Biografía de Paul Lafargue”, sin indicación de autor, introducción a **Por qué cree en Dios la burguesía**, Biblioteca Dialéctica, Bs. As., 1936; “Notas biográficas sobre Paul Lafargue”, sin indicación de autor, apéndice a Paul Lafargue: **El derecho a la pereza**, Grijalbo, México, 1970.

la línea más intransigente contra el revisionismo. Ya es un intelectual de referencia, publica asiduamente en el *Neue Zeit* y viaja por toda Francia dictando conferencias. Es, para esta época, “el principal dirigente teórico del socialismo en Francia”, en la opinión de Eduard Bernstein.⁶¹

El problema que Lafargue va a enfrentar, desde el inicio de su carrera política francesa, y que va a constituir el eje de su actividad partidaria e intelectual por el resto de su vida, es la lucha contra el reformismo. La pelea se da en dos fases: primero contra el “posibilismo” de Malon y Brousse y luego contra el “oportunismo” de Jaurès y Millerand. La política del “guesdismo”, como se conoce a la tendencia marxista en Francia, se basa en la intransigencia en torno a la “pureza” política, garantizada por la ortodoxia doctrinal. Consistía en la formación de un partido centralizado y disciplinado, independiente de alianzas con partidos burgueses, junto con la subordinación de los sindicatos.⁶² Esta línea política, igual que en el caso alemán, estuvo marcada por la tensión entre la realidad local y la presencia de Marx en Inglaterra. La relación con Marx no es por completo idílica puesto que el suegro no siempre acuerda con la política del yerno y sus amigos, llegando a definirlo como “oráculo diplomado del socialismo científico” al criticar los errores tácticos en la lucha contra el posibilismo. El enojo es grande y el suegro acusa al yerno de tener “reminiscencias de una fórmula a la Bakunin”. “¡Qué se los lleve el diablo!” concluye violentamente...⁶³ Marx se encontraba personalmente involucrado en

⁶¹Ver Enzensberger, op. cit., p. 401.

⁶²Cole, op. cit., p. 305.

⁶³Rubel, op. cit., p. 164. No son estas, sin embargo, las únicas apreciaciones que Marx y Engels tenían sobre el pobre Paul. Entre otras, Enzensberger enumera las siguientes: “Muy buen amigo. Fe en Proudhon. Criollo. Guapo. Inteligente. Enérgico. Tipo bonachón. *Enfant gaté* (niño mimado). Demasiado natural. Matasanos. Zapatero enamorado. Condenado pillito. Descendiente de un gorila. Negrillo. Nuestro negro. Loco. Hace demasiado el oráculo. San Pablo el Gascón. No tiene sentido de la vergüenza. Horrible cicatriz de la tribu negra. Fanfarronadas infantiles sobre sus futuras atrocidades revolucionarias. Embaucado por sí mismo. Oráculo patentado del socialismo científico. Último bakuninista. Chiquilladas. Incurable idiota. Estupidez bakuninista. Imprudente. Ingenuo. Más suerte que entendimiento. Curandero.

la evolución de la “interna” del socialismo francés y había discutido con la cúpula “marxista” en París la mejor forma de enfrentar a la facción de Malon y Brousse.⁶⁴

En carta a Bebel, Engels opinaba que la escisión era esperable y que la “primitiva conjunción de Guesde y Lafargue con Malon y Brousse” fue inevitable “pero Marx y yo nunca tuvimos la ilusión de que pudiese durar”. En su visión, la alternativa era de principios: “¿La lucha ha de ser realizada como lucha de clases... o ha de permitirse que en buen estilo oportunista... ha de olvidarse el carácter de clase del movimiento y el programa cuando por este medio se presenta una oportunidad de ganar más votos, más afiliados?” Malon y Brousse, decía Engels, “al declararse en favor de la última alternativa, han sacrificado el carácter clasista, proletario, del movimiento, haciendo inevitable la división.” Y concluía: “Tanto mejor”.⁶⁵ Sin embargo, la falta de flexibilidad podía llevar a errores sectarios. Aparentemente este punto de discrepancia aparece entre Engels y Lafargue, en el que el primero critica al segundo su actitud respecto de la crisis boulangierista de 1887-89, cuando los guesdistas se lavaron las manos frente a la República,

Graves errores. Desconocimiento total. Humor. Osado. Sólido. Alegre. Fraseología ultrarrevolucionaria. Errores insalvables.” Ver Enzensberger, op. cit., p. 429.

⁶⁴Rubel, op. cit., p. 163.

⁶⁵De Engels a Bebel, Londres, 28 de octubre de 1882, en Marx-Engels, **Correspondencia**, carta 178, p. 325. Más datos sobre la división y sobre la estrecha vinculación que Marx y Engels mantenían con los pormenores del socialismo francés pueden verse en las cartas 46, 53, 60, 62, 63 y 68 de la **Correspondence**. El libro más completo sobre el tema es Willard, Claude: **Le mouvement socialiste en France, 1893-1905. Les guesdistes**, París, Ed. Sociales, 1965. No hemos podido consultarlo directamente, aunque sí la introducción de Willard a las cartas sobre el origen del Partido Obrero Francés, editadas por, cuando no, el infatigable Emile Bottigelli: Jules Guesde, Paul Lafargue: **La naissance du Parti ouvrier français** (Correspondance inédite réunie par Emile Bottigelli, présentée et annotée par Claude Willard), Editions Sociales, París, 1981. La introducción de Willard detalla los pormenores que aquí resumimos.

mientras sus oponentes se sumaron a los radicales en un frente democrático común.⁶⁶

El segundo campo de disputa contra el reformismo está polarizado por el oportunismo reformista de Millerand y Jaurès. La relación con el reformismo fue siempre tempestuosa: habiendo logrado una convivencia inicial, cuando el ala moderada (Millerand, Jaurès) colabora con el gobierno del radical burgués Waldeck-Rousseau, provoca la separación de la facción guesdista. Luego se vuelven a juntar en el *Parti Socialiste Unifié* con características opositoras, aunque la división interna se mantiene en la práctica. El resultado dio al socialismo francés una fisonomía notablemente diferente del alemán: en Francia la conducción era ampliamente revisionista y no tenía pretensión alguna de defender el marxismo, mientras los sindicatos se mantenían aparte de la estructura partidaria.⁶⁷

A comienzos de siglo, Lafargue comienza a quedarse sólo, en la medida que el reformismo va haciéndose carne dentro de la fracción “marxista” y el propio Guesde va adoptando en la práctica “el cretinismo parlamentario” que antes criticara en Jaurès. Paul va a quedarse aislado como único referente del marxismo en Francia. Mientras el guesdismo evoluciona a la derecha cada vez más, Lafargue defiende la huelga política de masas y la dictadura del proletariado y critica la creencia en las reformas progresivas.⁶⁸

⁶⁶Lichteim, George: **El marxismo**, Anagrama, Barcelona, s/f, p. 266, nota 1 y p. 267, nota 1. Según Juillard, Lafargue tenía simpatías por el “boulangismo”. Ver Juillard, Jacques: **Fernand Pelloutier et les origines du syndicalisme d'action directe**, Editions du Seuil, París, 1985. Lafargue y su política son resumidos así por un escritor socialista que lo mira con poca simpatía: el yerno de Marx se habría entusiasmado por el antiparlamentarismo populista y autoritario de Boulanger y creía que, dándole un apoyo “crítico”, podría luego “cabalgar” la ola y utilizar el movimiento en beneficio del socialismo y la toma del poder. Para el autor, Jack Conrad, esta posición se debía al deseo de fama de Lafargue y a su blanquismo inveterado, propio de la tradición socialista francesa. Véase **Weekly Worker**, october 3, 2002, “Dictatorship of the proletariat and the Second International”. El texto puede encontrarse en internet.

⁶⁷Lichteim, op. cit., p. 266.

⁶⁸Brohm, op. cit., p. 33 y ss.

Podemos entender entonces por qué es el único dirigente visitado por Lenin en su paso por Francia...

Tercera Parte: la crítica del mundo burgués

El eje de la intervención político-intelectual de Lafargue se caracteriza por la crítica a la civilización burguesa. El mundo capitalista es locura e inversión: los valores humanos generales, expresión que Lafargue mismo no aceptaría pero que implícitamente utiliza como parámetro, han sido invertidos y lo verdadero aparece como falso, lo lógico como lo ilógico, lo racional como irracional, la cordura como su contrario y a la inversa. El instrumento es la historización de los fenómenos sociales y su remisión a la matriz de relaciones sociales que forman la base de toda sociedad. Su arma es un estilo corrosivo pero sencillo, potente y musculoso. No debe olvidarse que su objetivo final es la creación de un partido obrero independiente de la burguesía, razón por la que lo veremos en lucha permanente contra el revisionismo, el posibilismo y todas las formas de reformismo. Sus adversarios le criticarán cierta superficialidad retórica, pero la fuerza de Lafargue tiene su fuente más allá de su estilo polémico: continuar la tarea crítica abandonada por la burguesía adoptando los adelantos de la ciencia más avanzada. Es, en este aspecto, un marxista cabal, aunque más de un crítico ha tendido a discutir su valor como teórico del marxismo, tanto por la escasa valía de sus textos como por la dudosa filiación “marxiana” de sus ideas. Manuel Pérez Ledesma reseña entre los primeros a Cole, Mc Innes y Kolakowsky, mientras que entre los segundos, a Michelle Perrot, para quien Lafargue en realidad expresa el trasfondo cultural francés resistente al marxismo, un *background* que incluye a Rousseau, Vico y los autores greco-latinos.⁶⁹ Sin embargo, la apelación permanente a tales autores no significa nada o, tal vez, todo lo contrario: la cultura “marxista”, es decir, el trasfondo cultural del propio Marx está completamente impregnado de los mismos textos. ¿Acaso no es

⁶⁹Ver Pérez Ledesma, op. cit., p. 32 y 33, nota 28. Para una comparación entre la temática de *El derecho a la pereza* y los *Manuscritos*, puede verse la introducción de J. M. Brohm a la edición francesa de 1965 del texto de Lafargue.

de Marx la fascinación por los autores greco-latinos? Por otro lado, es fácil reconducir la problemática “lafarguiana” al Marx de los *Manuscritos*, al “joven Marx”. Este Marx abandona la tarea filosófica luego de comprender el problema de la enajenación. Toda su obra posterior no es más que el despliegue de este programa de investigación que queda plasmado en los *Manuscritos* y en las *Tesis sobre Feuerbach*. Su posterior examen del mundo de la “economía” no consiste en otra cosa que explicar la alienación humana en la forma histórica contemporánea que debe ser destruida: el capitalismo. Lafargue, al volver sobre la religión, sobre el sentido del trabajo humano, sobre el lugar de las ideas en la historia, no hace más que retomar la parte del programa marxista que Marx había dejado en suspenso. Por otra parte, el que parece ser el estudioso más serio del guesdismo y uno de los pocos que ha escrito sobre Lafargue, Claude Willard, lo reivindica plenamente, sobre todo teniendo en cuenta el contexto francés: al lado de Guesde, Jaurès o Sorel, su obra es el resultado de un intento creativo de aplicar el materialismo histórico al análisis de los problemas ideológicos, filosóficos y culturales.⁷⁰ Sin intentar una defensa “romántica” de Lafargue, está claro que se trata del más importante pensador marxista de un país donde habría que retroceder cincuenta años hasta Proudhon o Fourier, o esperar otros cincuenta hasta Sartre y Althusser para encontrar un pensador socialista de estatura mundial. Imposibilitados de demostrar esta afirmación examinando la totalidad de las obras de Lafargue, elegimos aquellas que muestran el núcleo de sus preocupaciones: la defensa del marxismo como instrumento de análisis y su aplicación a los aspectos más importantes de la sociedad capitalista (el trabajo, la problemática de la mujer, la ética, el reformismo, etc.).⁷¹

⁷⁰Willard, Claude: *Les guesdistes*, op. cit.. Citado por Pérez Ledesma, op. cit. Willard también remarca la importancia de Lafargue como crítico literario. Otro resumen de las evaluaciones del valor de las obras de Lafargue por una lista similar de autores a los ya mencionados, puede verse en Derfler, op. cit., especialmente la introducción. Derfler reivindica a Lafargue por anticipar la noción gramsciana de hegemonía.

⁷¹Quedan afuera sus textos de crítica literaria y el tratamiento temprano (anterior a Lenin y Hilferding) del problema de los monopolios y el imperialismo. Hay un análisis de este último tema en la introducción de Pérez Ledesma ya citada. En internet puede encontrarse un testimo-

La historia como arma: “El método histórico de Carlos Marx”⁷²

Lafargue escribe este texto por razones de polémica inmediata contra el revisionismo francés que asume la forma de idealismo neokantiano.⁷³ De allí que el texto no está “dirigido contra los

nio de la temprana preocupación de Lafargue sobre el imperialismo, un artículo aparecido en *L'Egalité* el 25 de diciembre de 1881, en el que se critica a Paul Leroy-Beaulieu y su defensa de la política colonial francesa. Sobre la crítica literaria, ya mencionamos que Willard defiende la producción de Lafargue en ese ámbito. También Derfler sostiene que allí Lafargue se adelanta a la obra de Lukács, Lefebvre y Raymond Williams (ver op. cit., especialmente páginas 80-81). Si el lector es afecto a buscar en internet, puede llegar a encontrarse con algo llamado Groupe Hugo, aparentemente destinado al examen de la obra de Victor Hugo. Allí descubrirá que entre los primeros críticos de Hugo se encuentra nada menos que Paul Lafargue (que parece que donde veía un agujero metía el hocico...). Se encontrará también con que la devastadora crítica de nuestro amigo a “l’hugolatrie” acaba de ser publicada por la editorial Mille et Une Nuits a un precio regalado (2,50 euros). Pero “La leyenda de Victor Hugo” no es exactamente un trabajo de crítica literario sino más bien un estudio histórico destinado a desenmascarar a quien Lafargue considera un modelo de oportunista político y reaccionario, a quien las circunstancias lo colocaron en pilar de la “libertad”. Si cae dentro de la categoría su “Sapho”, crítica de la novela homónima de Daudet (a quien volverá a criticar en “Le darwinisme sur la scène française”) y “Les origines du Romantisme. Etude critique sur la période révolutionnaire”, aunque en ambos casos la preocupación central es la posición y la evolución de los intelectuales burgueses y su pasaje de cuestionadores del orden existente a la defensa del statu quo.

⁷²Las citas de Lafargue en este apartado corresponden a “El método histórico”, en la versión castellana publicada en la compilación **El matriarcado** (ver Obras de Lafargue en Argentina, al final del texto).

⁷³Sobre la penetración “neokantiana” en la cultura socialdemócrata de la Segunda Internacional y su vinculación con el revisionismo reformista, ver Klare, K. E. y Dick Howard: **Proyecto y contexto histórico del pensamiento de Marx**, Paidós, Bs. As., 1974, p. 63 y ss. El interés de Engels por este “combate lafarguiano” queda registrado en la carta que le envía a Laura con comentarios sobre *Idealismo y materialismo en la historia*, texto que encuentra “encantador” pero al que no deja de hacerle correcciones

críticos burgueses sino contra los socialistas que en lugar de experimentarlo para juzgarlo después de haberlo usado” prefieren “discutir sobre el valor del método en sí”, descubriéndole “innumerables defectos”: el método histórico “desconoce... el ideal y su acción”, “animaliza las verdades y los principios eternos” y “no tiene en cuenta al individuo y su papel”, conduciendo a “un fatalismo económico que dispensa al hombre de todo esfuerzo”. Por el contrario, para Lafargue el “determinismo económico” es una herramienta para el análisis del mundo social y de los hechos históricos, “para establecer un poco de orden en el desorden” que los historiadores y los filósofos “han sido incapaces de clasificar y explicar”. No es un instrumento perfecto pero sí ha tenido utilidad en el descubrimiento de ciertos fenómenos sociales. Desecharlo en nombre de concepciones superadas constituye un retroceso intelectual y político.

Hay algo que en principio choca muy fuerte con nuestra imaginación histórica actual, sea uno marxista o no, y es su defensa del “determinismo” histórico. Lafargue, sin embargo, plantea bien el problema y, si no somos prejuiciosos, encontraremos que su posición, lejos de ser fácilmente descartable como dogmática, ofrece un punto de vista difícilmente discutible (y de una actualidad menos discutible todavía): ¿la historia “es un caos tal de hechos... que chocan y entrechocan, aparecen y desaparecen sin razón aparente” que uno pensaría “que es imposible ligarlos y clasificarlos en series, para llegar a descubrir las causas de evolución y de revolución”? La pregunta remite al núcleo de la problemática central de la historia como ciencia: ¿es posible “explicar” en historia, es decir, reconducir el caos al orden mediante la remisión a algún factor o conjunto de factores “determinantes”, es decir, que puedan ser aludidos como causa? De no ser así, los “fenómenos sociales harían, pues, una excepción, y serían los únicos que no podrían ser encadenados lógicamente a causas determinantes”. Eso quiere decir “determinismo” en boca de Lafargue: la historia

menores. Engels reconoce ser estricto con el francés, aún en los detalles, porque “le hace bien” (a Paul...) y porque si “prestara un poco de atención a ciertos puntos teóricos, aunque menores” podría llegar a ser una “luminaria” en París. Ver **Correspondence**, carta 99.

puede explicarse por remisión a unas instancias que ordenan a otras.

Lafargue nos recuerda, mediante un movimiento polémico lleno de inteligencia, que siempre ha existido una concepción dominante de la historia que se niega a pensarla como puro caos, y que normalmente nadie aceptaría que no existe ningún orden en el mundo histórico (claro, no conoció el post-modernismo...). La más común es la “historia deísta”: desde las concepciones religiosas más vulgares a las más elaboradas de los historiadores cristianos famosos, la creencia en la providencia divina ha servido para ordenar el mundo histórico. Igualmente, los historiadores idealistas “de apariencia menos infantil” que los deístas no hacen más que repetir el principio explicativo, esta vez aplicando a la historia “el método deductivo de las ciencias abstractas”. Los idealistas “desdeñan investigar el origen de sus ideas, no se saben venidas de dónde” y afirman “... que existen por sí mismas... y que a medida que se perfeccionan modifican a los hombres y a los fenómenos sociales”. En consecuencia, “no es necesario, pues, nada más que conocer la evolución de las ideas para adquirir las leyes de la historia...”. Por el contrario, el método histórico de Marx ha venido a cumplir “una de las tareas del estudio histórico del cual se desinteresan los filósofos... el descubrimiento de las causas sociales” que dan nacimiento a las ideas y le otorgan “poder de acción sobre los cerebros de los hombres en una época determinada.”

Marx identifica al modo de producción como el principio explicativo. El modo de producir la vida material condiciona en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual. El modo de producción puede compararse con los postulados de una geometría. Su estructura y comportamiento se deduce de los términos que ofician como fundamento o puntos de partida. De modo tal que, una vez entendidos estos, todo lo demás se derivará lógicamente aunque el resultado parezca una locura, como en las geometrías no euclidianas.

“... la sociedad capitalista, que es una realidad viviente y no una simple construcción ideológica, puede ser tomada como prueba... La división de sus miembros en clase enemiga; la cruel explotación de los asalariados, su pauperización a medida que aumentan las riquezas; las crisis de superproducción, produciendo el hambre en medio de la abundancia; los ociosos, adulados y saciados de placeres, y los productores,

despreciados y agobiados por la miseria; la moral, la religión, la filosofía y la ciencia consagrando el desorden social; el sufragio universal dando el poder a la minoría burguesa, todo, en fin, en la estructura material e ideológica de la civilización, es un desafío a la razón humana, y sin embargo todo se encadena con una lógica impecable, y todas las iniquidades dimanan con un rigor matemático del derecho de propiedad, que concede al capitalista el privilegio y el poder de robar la plusvalía creada por el trabajador asalariado.”

Así, todo tiene su historia, lo que quiere decir que todo, incluso las ideas, debe ser entendido por remisión al conjunto de proposiciones que ofician como punto de partida. Lafargue va utilizar este método en forma creativa analizando una enorme diversidad de temas y problemas, desde la Revolución Francesa al origen de la propiedad de la tierra en Grecia, pasando por la lucha de clases en Flandes o los orígenes de la familia.⁷⁴ Frente a las tendencias idealistas profundas que dominan hoy las ciencias sociales e incluso se expresan bajo ropaje marxista, la fuerza con la que Lafargue remite a las relaciones sociales fundamentales la totalidad de la vida social es un valioso antídoto contra el conglomerado irracionalista que ha venido a llamarse post-modernismo, contra las teorías sobre el fin de la historia, contra los analistas políticos al estilo Norberto Bobbio, contra el neo-weberianismo rampante, contra, en fin, la corriente general de idealismo relativista que domina el mundo académico actual. Establecido este principio, Lafargue lo aplica en toda su obra con una coherencia

⁷⁴Véanse “Les luttes de classes en Flandre de 1336-1348 et de 1379-1385” (dedicado a combatir el “comunalismo” reformista de Malon), “Origine de la propriété en Grèce” (donde debate con la historiografía rankeana), “Essai critique sur la révolution française du XVIII^e siècle” (introducción a un libro inconcluso, escrita en colaboración con Jules Guesde), “Les chansons et les cérémonies populaires du mariage. Etude sur les origines de la famille” (trabajo en el que hace gala de su conocimiento del folclore), “Le socialisme et la science sociale” y “Le problème de la connaissance” (ambos dedicados a la defensa filosófica del método marxista contra intelectuales burgueses). Véase también “La base philosophique du Parti ouvrier”, donde busca colocar la política del partido en la perspectiva más general de las ideas fundamentales sobre el conocimiento, la realidad, etc..

notable. Y nunca escribe por escribir: todos sus textos son polémicos, con finalidades políticas expresas. Recorrer su producción equivale, entonces, a apreciar la potencia crítica del marxismo en medio de la lucha política inmediata.

¿Una ética marxista?⁷⁵

El kantismo se constituyó como la base filosófica del reformismo en el seno del movimiento socialista de fines de siglo. Su irrupción en el socialismo europeo vino de la mano de una serie de intelectuales de origen académico que defendían abiertamente el parlamentarismo. Para ellos, había principios humanos universales, compartibles por todos los seres humanos y se trataba, entonces, de apelar a esa “conciencia” universal. Contra ellos, Lafargue iba a mostrarse inflexible: “Vandervelde y otros camaradas se escandalizan de mi manera irreverente y ‘exagerada’ de desnudar las Ideas y los Principios eternos. ¡Tratar de bobadas metafísicas y éticas a la Justicia, la Libertad, la Patria, que hacen de andén en los discursos académicos y parlamentarios de los programas electorales y las propagandas comerciales, qué profanación!”. “Si estos camaradas”, señalaba Lafargue, “hubieran vivido en tiempos de los enciclopedistas habrían fulminado su indignación contra los Diderot y los Voltaire”, ya que estos “emponzoñaban hasta el

⁷⁵Las citas de Lafargue en este apartado corresponden a *Idea del bien y de la justicia*, publicado en castellano en la compilación ya citada **El matriarcado**. La controversia con Jaurès de la que también se cita, fue publicada en español bajo el título *Idealismo y materialismo en la concepción de la historia*, en la compilación de Ediciones Transición cuyo texto central es **El derecho a la pereza** (ver Obras de Lafargue en Argentina). La controversia también fue editada por separado por Siglo XX en 1960 (ver Obras de Lafargue en Argentina). Existe, además, una selección de fragmentos de Lafargue en la obra colectiva **Ética Marxista**, (Editorial Cartago, Buenos Aires, 1966), junto con similares de Marx, Engels, Lenin, Makarenko, Gorki, Bebel, Plejanov, Labriola, Thaelmann, Lunacharski y Dzerzhinski. Toda la reflexión de Lafargue sobre las ideas, la moral o la libertad tiene una profunda afinidad con la obra de otro marxista poco conocido, el inglés Christopher Caudwell, en especial el conjunto de ensayos de **Una cultura moribunda: la cultura burguesa**, Grijalbo, México, 1970.

cuello la ideología aristocrática y la arrastraban al banquillo de la Razón”, se burlaban “de las sagradas verdades del Cristianismo, de la Doncella de Orleans, la Sangre Azul y el Honor de la Nobleza, la Autoridad, el Derecho Divino y de otras cosas inmortales”. Lo que Lafargue no olvida ni deja olvidar es que todas las ideas dominantes son las ideas de la clase dominante. No entenderlo así es claudicar ante la burguesía. El idealismo de los “posibilistas” franceses es claudicación pura, filosóficamente parloteada.

Lafargue sostiene que las ideas son el producto de las relaciones sociales. En consecuencia, ideas como las de justicia y bien sólo pueden ser entendidas en el contexto de las relaciones sociales dominantes. No puede entenderse la idea del bien si no se rastrea su génesis histórica. ¿Recuerda esto al programa foucaultiano? El historicismo de Lafargue le permite elaborar una historia de las ideas como proyección de los intereses reinantes en la sociedad: en los grupos “primitivos” la ley del talión es la expresión lógica de la igualdad imperante en ella, expresada en la satisfacción de la injuria. Por su parte, la justicia distributiva está relacionada con otro estadio de la evolución humana. “El reparto de las tierras comunes del clan abre las puertas de un nuevo mundo a la imaginación de los hombres prehistóricos”, alterando los instintos, las pasiones, las ideas y las costumbres de una manera radical. Por eso, “para hacer penetrar en su cerebro la extraña idea de que no debían tocar los frutos ni las cosechas del campo vecino” los hombres primitivos “debieron recurrir a todo género de sutilezas capaces de imaginar.” Así, la aparición de la justicia basada en la propiedad se expresa en la “santificación” de la misma. La religión servirá como justificación de la nueva realidad, amenazando con condenas de todo tipo contra quienes atenten contra ella. Las modernas teorías idealistas de la propiedad, que naturalizan su existencia, cumplirían la misma función. En consecuencia, la aparición de la propiedad privada está en la base del desarrollo emocional de la humanidad contemporánea: “La propiedad privada... dio... nacimiento a instintos, sentimientos, pasiones e ideas que se han desarrollado a medida de sus transformaciones” y que “persistirán mientras aquella subsista”. Al mismo tiempo, la evolución de la propiedad significa la consagración de la desigualdad ya que la justicia, “semejante a los insectos que apenas acabados de nacer

devoran a su madre” destruye “el espíritu igualitario que la ha engrandado y sanciona la esclavitud del hombre”.

El mismo tipo de análisis hace Lafargue con la idea del bien. El bien aparece como parte del ideal heroico. Pero este mismo se encuentra desplazado cuando la propiedad burguesa llega al mundo. Ya no es el valor individual el fundamento de la idea del bien, sino la posibilidad de hacer que otros actúen por uno: “Abandonando el servicio militar y encomendando la defensa de la patria a los mercenarios” los ricos “perdieron las cualidades físicas y morales del ideal heroico” sin que perdieran “los bienes materiales que constituían su razón de ser”. El resultado fue que “la riqueza, lejos de ser la recompensa de la virtud, dispensaba de ser virtuoso”. Las virtudes “heroicas” se convertían en patrimonio de los mercenarios, de los redimidos y los esclavos como resultado de los fenómenos económicos que habían impuesto “el divorcio entre los bienes materiales y las cualidades morales.” En este punto, la burguesía se encuentra en la necesidad de crear su moral y su religión, acorde a este desacople histórico. Esa tarea ya había sido comenzada por Sócrates, Platón y los sofistas: la idealización de la moral, el hacerla corresponder con el tratamiento del individuo, se encuentra en línea recta con el individualismo burgués. El origen de las “actuales” ideas de justicia, bien, etc., debe ser rastreado en la lucha de la burguesía contra el antiguo régimen. En la búsqueda de la verdad, la burguesía ascendente empujó a sus intelectuales a la libre investigación. Pero si los enciclopedistas “se habían lanzado con tal entusiasmo revolucionario a la investigación de los orígenes de las ideas, que esperaban descubrirlos interrogando la inteligencia del niño y del salvaje”, la nueva filosofía posrevolucionaria los rechazó por ser “susceptibles de conducir a peligrosos resultados.” El retorno del espiritualismo a la Cousin se impone para todos los intelectuales burgueses y el idealismo campea triunfante: “El Yo de Sócrates y de Descartes debía conducir fatalmente a la adoración del Burgués, el hombre perfecto en su género (...) y a la consagración de la sociedad burguesa, el orden social perfeccionado” fundado “sobre los principios eternos e inmutables del Bien y de lo Justo”. La tarea del crítico socialista es volver al punto en que la burguesía abandonó la búsqueda de una explicación material al origen de las ideas.

En otro texto, *Justicia e injusticia del cambio capitalista*, Lafargue extiende este tratamiento a la idea de libertad. La libertad está dada por la necesidad de la burguesía de tener fuerza de trabajo manejable en ciertas condiciones, a saber, como mercancía. La mercantilización de la fuerza de trabajo es la base de la libertad en la sociedad capitalista. Pero esta misma situación crea la contradicción entre lo que significa ser libre para un obrero y lo que ello quiere decir para el capital. Esta misma libertad conduce a la esclavitud, de la misma manera que la justicia capitalista conduce a la injusticia. Así, bajo la apariencia de intercambio equivalente, el capitalista estará en condiciones de explotar la fuerza de trabajo y extraerle el máximo posible de nuevos valores. Esta plusvalía es el resultado de explotar la fuerza de trabajo legalmente comprada. En términos de la ética burguesa, no existe robo ni se comete ningún acto inmoral. Se ha hecho justicia. Quienes no son capaces de historizar la noción de justicia, es decir, de remitirla al marco social del cual ha nacido, esto es, de especificar el tipo de relaciones sociales de la cual es expresión, se pierden en consideraciones abstractas sobre el carácter “absoluto” de las ideas y los valores. He aquí el núcleo de la crítica a los neokantianos. En relación a la realidad obrera, la explotación es robo, puesto que se trata de intercambio no equivalente: valor creado a cambio de nada. Entonces, “cuando los capitalistas cambian entre sí mercancías, no hacen más que cambiar recíprocamente sus robos”.

De modo similar, si el cambio de mercancías exige la justicia del intercambio, también exige la libertad. Pero la libertad del obrero lo conduce a la esclavitud económica: su desposesión inicial lo lleva a aceptar como único instrumento para su propia reproducción la venta de su fuerza de trabajo. Que, como toda mercadería, se venderá a su valor, no importa cuanto valor produzca esta mercancía particular, capaz de producir más valor que la que ella misma cuesta. Esta venta “a su valor” es propia de la justicia capitalista, por lo mismo que es un ejercicio de libertad, en tanto el proletario no está obligado a venderla. Sin embargo, porque es libre, es esclavo. Porque se somete a un intercambio justo es víctima de un intercambio injusto. La aporía se resuelve si se observan las bases materiales, sociales, de conceptos tales como libertad, justicia o bien. Así, la esclavitud económica del obrero “es la consecuencia lógica del cambio de mercancías, del cambio

de productos de igual valor.” Esclavitud que no se destruirá “más que cuando la producción sea comunista”. En ese momento, “todas las ideas de justicia y libertad que el cambio capitalista ha engendrado en nuestros cerebros, desaparecerán porque habrá desaparecido la causa que les daba vida”.

El debate sobre el idealismo tenía por objetivo combatir contra las tendencias revisionistas dentro de la Segunda Internacional. En el caso francés, el revisionismo estaba encarnado por Jaurès. Lafargue y Jaurès fueron a debate público en una serie de conferencias promovidas por los *étudiants collectivistes* de París a fines de 1894 y comienzos de 1895.⁷⁶ Jaurès sostenía que era posible hacer una interpretación “idealista” del materialismo histórico y “conciliar” el “concepto idealista” con el “concepto materialista” de la historia. En su modo de interpretar la dialéctica, Jaurès disuelve la contradicción por la vía de considerar al momento de la síntesis no como superación sino como conciliación. Así, más que movimiento dialéctico de la realidad, Jaurès imagina la conciliación estática de los opuestos. Apoyado en un evolucionismo de raíz biologista, sostiene que la “idea” de la justicia y el impulso a la libertad, está ya presente en el cerebro humano bajo la forma primitiva de “sensaciones desinteresadas”, por lo cual, a medida que “nos elevamos en la escala de la vida animal” los “sentidos puramente egoístas” se subordinan a los “sentidos estéticos y desinteresados”. Los primeros son el olfato y el gusto. Los segundos, la vista y el oído. Así, “por la vista, inundada de imágenes que van más allá de la sensibilidad inmediata del animal” y “por el oído, penetrado de sonoridades que van asimismo más allá de la

⁷⁶En otra de las conferencias convocadas por el Grupo de estudiantes colectivistas, Lafargue se extiende sobre el problema de los intelectuales y su relación con el socialismo, que será publicada como “Socialism and the Intellectuals”, texto de larga y justa fama. La conferencia (y el texto resultante) es un ataque directo a Jean Jaurès. Ha sido leído como un panfleto anti-intelectual pero en realidad, es un análisis serio, que anticipa el de Gramsci, y que busca explicar por qué ciertos intelectuales no pueden ocupar posiciones socialistas sin transformarse en agentes de la burguesía en el partido revolucionario, al mismo tiempo que señalar las razones por las cuales, no sólo los intelectuales ganarían con la revolución, sino por qué el socialismo debe ir al encuentro de aquellos intelectuales a los que el capitalismo proletariza y explota.

necesidad inmediata del animal” es “el universo” el que “penetra en la animalidad bajo otra forma que la de la lucha por la vida”. Según Jaurès, existe ya en el animal “la necesidad, la alegría y el deslumbramiento de la luz” y “la necesidad, el gozo y el hechizo de la melodía y de la armonía”. Entonces, “del fondo de la vida orgánica puramente egoísta, va a abrirse poco a poco el sentido estético y desinteresado”.

Como si esto fuera poco, venía en la configuración biológica de la humanidad la facultad de ver lo general en lo particular, lo que lleva, sin duda alguna en la fácil imaginación de Jaurès, al desarrollo de un sentimiento simpático que prepara la “reconciliación fraternal de todos los hombres después de los combates seculares”. Por eso, concedía a Marx que “todo el desarrollo ulterior no será sino el reflejo de los fenómenos económicos en el cerebro”, siempre que “digamos que hay ya en el cerebro, por el sentido estético, por la simpatía imaginativa y por la necesidad de unidad, fuerzas fundamentales que intervienen en la vida económica.” No podía “conceder” que “los conceptos religiosos, políticos, morales” fueran sólo un reflejo de “los fenómenos económicos”. El resultado es que la evolución humana se explica por esos primeros motores subyacentes en el cerebro humano: “Es la humanidad que, a través de las formas económicas que repugnan menos a su idea, se realiza ella misma.” Esa evolución no sólo era “una evolución necesaria, sino una dirección inteligible y un sentido ideal”. Así, “es un mismo aliento de queja y de esperanza lo que sale de la boca del esclavo, del siervo y del proletario; ese aliento inmortal de la humanidad es el alma de lo que se llama el derecho.”

Lafargue contraataca: para Jaurès “la historia no es más que una serie ininterrumpida de batallas, que terminan siempre con el triunfo de la idea de justicia”. Cuestiona que deba buscarse tal idea en el cerebro humano: si está allí, ¿por qué no retroceder un poco más y buscar la idea “en la cabeza de los animales”? Y ¿por qué no descender hasta “el protoplasma amorfo que forma la célula”? Tampoco habría que limitarse a las ideas morales, podríamos buscar el origen de las ideas científicas: “¿Por qué no preguntarse si la teoría atómica, que no existe sino en el cerebro de algunos millares de químicos, no duerme inconsciente en la ostra, que no tiene cabeza?”

No pretende tampoco escapar al desafío de dar una base biológica a la discusión: “El medio natural, que ha creado los órganos y el cerebro del hombre, los ha llevado a tal grado de perfección que son capaces de las más extraordinarias y de las más maravillosas adaptaciones.” Pero una cosa es que el cerebro tenga múltiples capacidades y otra es que contenga ya en acto la realización de esas posibilidades. Que tenga la capacidad de pensar no permite inferir que ya conoce la noción de justicia o algo parecido. El contenido específico de la capacidad de pensar, sus resultados concretos, no pueden deducirse puesto que no están en él, serán creadas cuando exista la necesidad o la presión para tal cosa. Y el que ejerce esa presión es el medio inmediato en el que la humanidad vive, la sociedad: “La idea de justicia, que según Jaurès duerme inconsciente en la cabeza del salvaje, no se ha insinuado en el cerebro humano sino después de la constitución de la propiedad privada.” La idea de justicia, “lejos de entrar en contradicción con los fenómenos del medio social, se acomoda a ellos”. Por eso es imposible pensar una evolución ascendente de la moral a través de la historia: la justicia y la moral cambian, no progresan.

Los obreros no son poseedores de un principio de justicia superior ni ésta los mueve a actuar. Por el contrario, la clase oprimida “no comienza a formular sus reivindicaciones en nombre de una justicia y de una moral superiores, sino en nombre de la moral y de la justicia corrientes”. Los derechos que reclama son “los que le otorga la justicia acomodada a los intereses de la clase opresora”. El proletario “no tiene ni puede tener más que un ideal: vender su trabajo lo mejor posible” y “no se queja sino cuando no puede vender su trabajo en su justo precio”. Sólo “cuando la clase trabajadora no logra obtener la degradante y envilecedora justicia de la clase capitalista empieza a pensar en la rebelión”.

Pero volvamos a nuestro tema. El eje de la discusión son las nociones de justicia, igualdad y libertad. Jaurès las quiere universales y abstractas, Lafargue, históricas y concretas. ¿Por qué la disputa divide aguas entre la orientación marxista y los revisionistas? Porque el objeto real es la política de colaboración parlamentaria: el bien, la justicia, como conceptos abstractos permiten fundar una política de colaboración con quien se supone enemigo irreconciliable. Así, la democracia aparece como un bien común de la humanidad, lo mismo que el derecho y la ley. No se trata de

instrumentos de clase para la dominación de clase sino de terreno común y compartido que refleja el avance moral de la humanidad y que exige una colaboración entre quienes lo reconocen como tesoro.

Un aroma relativista asoma de la posición de Lafargue, razón por la cual fue acusado de tener oculta una idea del bien:

“Belfort Bax me reprocha el desprecio con que trato a la Justicia, la Libertad y a otras entidades de la metafísica propietaria, las cuales, dice, son conceptos tan universales y tan necesarios, que para criticar sus caricaturas burguesas yo me sirvo de un cierto ideal de Justicia y de Libertad.”⁷⁷

Y aunque se defiende de manera coherente, no cabe duda que su reivindicación del carácter de clase de los valores tiene que, forzosamente, caer en contradicción con la defensa del socialismo como solución a los problemas de la humanidad. ¿Cuando se haga realidad una sociedad sin clases, no habrá más valores o no habrá valores de clase? Lafargue ha sostenido ambas cosas. Por ejemplo, el bien o la justicia se fundamentan en la propiedad privada, razón por la cual, bajo una sociedad basada en la propiedad común, “los conceptos universales y necesarios se desvanecerán de la cabeza humana junto a lo tuyo y lo mío y a la explotación del hombre que le ha dado nacimiento...”. Al mismo

⁷⁷Belfort Bax era dirigente de la Federación socialdemócrata inglesa, estaba afiliado a la Men's Anti-Suffrage League y creía que las mujeres no estaban oprimidas porque no tenían la responsabilidad de mantener a la familia. Si las mujeres obtenían el voto, los varones se encontrarían en una posición desigual porque la mayoría de la población era femenina. Como para rematar, estaba convencido de que las mujeres eran mentalmente inferiores porque tenían un cerebro más pequeño... Ver Rowbotham, Sheila: **La mujer ignorada por la historia**, Pluma, Bogotá, 1980, p. 129. En general, la opinión de Engels sobre el grupo inglés era muy mala: “¿Qué se puede esperar de un grupo de personas que asume la tarea de instruir al mundo acerca de temas en los que ellos mismos son ignorantes?”, preguntaba en carta a Laura, criticando las ilusiones de Paul en relación al núcleo socialista reunido en torno a la revista *Justice* y que incluía a Bax, Morris y Aveling. Ver **Correspondence**, carta 98. Más opiniones por el estilo, en cartas 93, 95, 97, 98 y 102.

tiempo, Lafargue posee la clásica indignación “marxista” contra las inequidades del capitalismo. Su crítico parece tener razón en este punto. Negar que haya valores “transhistóricos” no equivale a afirmar necesariamente que no existan valores que sean más generales, que representen intereses menos estrechos que los de clase. El socialismo se basa en la idea de que una clase específica, el proletariado, puede convertirse en vector del desarrollo de condiciones materiales que sean consideradas bienes humanos universales. Es decir, que potencialmente los valores más generales de la humanidad pueden encarnarse en los intereses más generales de una clase. Parece cierto, entonces, que en el marxismo lafarguiano hubiera cierta oscilación entre un historicismo radical y un idealismo a-histórico: el primero para criticar a la burguesía y el segundo para defender al socialismo. No vamos aquí a desarrollar toda la polémica sobre el problema de la justicia en Marx, que está hoy de moda en los círculos marxistas anglosajones. Eso escapa a las posibilidades de este texto, pero remitimos a ella al lector a fin de comprobar que las preocupaciones de nuestro personaje son complejas, no están para nada fuera de lugar y ocupan todavía las cabezas de los intelectuales marxistas y no marxistas más renombrados.⁷⁸ Sólo haremos el siguiente comentario: mientras la polémica entre Jaurès y Lafargue operaba como divisoria de aguas en la política de la izquierda francesa, los debates en los que suelen embarcarse algunos marxistas anglosajones actuales,

⁷⁸Sobre el problema de la justicia en Marx y la oscilación que hemos marcado, véase Geras, Norman: “The Controversy about Marx and Justice”, in Callinicos, Alex (edit.): **Marxist Theory**, Oxford University Press, London, 1989. Véase también el texto de Geras para una lista de varias decenas de títulos sobre el tema aparecidos recientemente en el mundo anglosajón, incluyendo autores como Gerald Cohen, Steven Lukes, Allen Wood, Jon Elster y otros. Este mismo trabajo de Geras fue objeto de crítica por Joseph McCarney en las páginas de la *New Left Review* (“Marx and Justice Again”, in **New Left Review**, n° 195, sep-oct de 1992). En el mismo número puede verse la respuesta de Geras (“Bringing Marx to Justice: An Addendum and Rejoinder”) donde puede encontrarse una nueva lista actualizada de textos sobre el tema incluyendo esta vez a Agnes Heller, Andrew Levine y muchos más. Geras defiende la idea de una contradicción profunda en las concepciones de Marx sobre la justicia mientras McCarney habla de una “consistencia radical”.

parecen mostrar más bien la distancia de la política práctica y el micro mundo que algunos sectores de la izquierda académica han logrado construir. Muchos de tales debates se llevan adelante en nombre de “disputar” con la derecha académica sobre problemas que tienen una dudosa importancia práctica fuera de ese estrecho círculo, donde los interlocutores privilegiados son Richard Rorty, John Rawls, Jacques Derrida, Amartya Sen, o los popes de la economía burguesa. Recuperar para el marxismo un rol dominante en las ciencias sociales no equivale a entregarse a discusiones carentes de sentido para el movimiento real de la sociedad. Una teoría no se impone cuando obliga a otras a considerar su aporte a los problemas por ellas planteadas sino cuando las somete a pensar sus propios problemas. No es extraño que quienes empiecen por abordar problemas ajenos “desde” el marxismo, terminen abandonando éste último en lugar de obligar a los demás a dejar de lado sus posiciones.

Trabajo y subversión: el derecho a la pereza⁷⁹

“Ah! Como loros de Arcadia repiten la lección de los economistas:
¡Trabajemos, trabajemos para aumentar la riqueza nacional!”

El derecho a la pereza

“Si en adelante admitimos que el compromiso de los
trabajadores se ha convertido en una dimensión esencial,
la cuestión que se plantea es ahora cómo obtenerlo.”

Benjamin Coriat y Dominique Taddei, *Made in France*

Lafargue escribe *El derecho a la pereza* hacia 1880, poco antes de volver a Francia pero ya metido en la política francesa. Será publicado en *L'Egalité* en los meses de junio, julio y agosto de ese año y su versión definitiva saldrá de la prisión de *Sainte Pelagie* en 1883. Según Dommanget tenía como antecedente directo *El derecho al ocio*, de Moreau Christophe, del cual habría tomado

⁷⁹Las citas de *El derecho a la pereza* corresponden a la edición española de Manuel Pérez Ledesma.

la argumentación general, las fuentes e incluso el título.⁸⁰ Como veremos, Lafargue no quiere hablar del ocio sino del trabajo, diferencia que parece haber sido pasada por alto por la bibliografía especializada en el tema. El problema del ocio se impone como tema popular en los años cincuenta y sesenta del siglo XX, como parte de la reflexión sobre “el tiempo libre” y la sociedad de la “abundancia”. Así resumían Friedman y Naville la evolución del problema entre la época de Lafargue y el momento en que ellos escriben:

“A fines del siglo pasado, el teórico socialista Paul Lafargue (1883) escribió un folleto sobre el ‘Derecho a la pereza’. En 1936, la creación de una Secretaría de Estado para las actividades recreativas provocó oposiciones, pero sobre todo burlas. Ahora la recreación no es ya el caballo de batalla de la acción reformista o revolucionaria. Se ha convertido en un tema de la vida y el pensamiento nacionales.”⁸¹

Según esta afirmación, Lafargue aparecería tratando en forma pionera un tema que luego se haría popular. Sería un precursor de la “sociología del ocio”. Sin embargo, Lafargue no habla del “ocio” sino del trabajo y plantea un problema radical, imposible de asumir por el capitalismo: no el acortamiento de la jornada de trabajo o la expansión de las actividades de recreo, sino el fin del trabajo mismo. Para entender en perspectiva el problema planteado por el revolucionario francés, es necesario recuperar un poco de la historia del “ocio”. Así, los autores del siglo XIX que se interrogaban sobre las condiciones del crecimiento económico, concebían el ocio como opuesto a progreso social.⁸² La distinción, heredada de los fisiócratas, entre actividades productivas e improductivas permeaba todos los análisis, sobre todo en la acusación a la “clase ociosa”. Saint-Simon es el ejemplo más claro: para él ocio no es simplemente no hacer nada, sino algo “socialmente inútil”. Es parte de su defensa de la burguesía contra la aristocracia feudal,

⁸⁰El libro es *Du droit à l'oisiveté et de l'organisation du travail servile dans les républiques grecques et romaines*, París, 1849.

⁸¹Friedmann, George y Pierre Naville: *Tratado de sociología del trabajo*, FCE, México, 1963, p. 347.

⁸²Seguimos a partir de aquí a Lanfant, op. cit., p. 38 y ss. para el breve racconto de la bibliografía sobre el ocio.

una tarea común a intelectuales como David Ricardo. Mientras Saint-Simon predice la eliminación de los antagonismos de clases y la aparición de una sociedad fraternal, fundada en la libre asociación y la organización racional de su desarrollo, suponiendo la compatibilidad de los intereses de las clases “productoras”, Marx, Lafargue y Veblen van a volver, contra la burguesía del siglo XIX, la crítica social del ocio.

Según Lanfant, Marx no habría desarrollado en profundidad el problema (cita en su favor la autoridad de Henri Lefebvre), pero sí la matriz básica para pensarlo, ya desde los *Manuscritos de 1844* y, por supuesto, en *El Capital*. Marx y Engels, a diferencia de Fourier (que concibe una sociedad en la que el trabajo fuera atractivo) y Proudhon (que entrevió la posibilidad de “restituir” al obrero el fruto de su trabajo), no confundieron jamás la reivindicación del derecho al trabajo y la adhesión a la ideología burguesa del trabajo y creían que sólo un acto revolucionario de apropiación de los medios de producción liberaría a la clase obrera de la explotación capitalista. Por otra parte, para el marxismo, el ocio va unido a la distribución del producto social realizado en el plus-trabajo. El ocio es expresión de las relaciones de clase, y por ende, de la explotación capitalista.

Veblen, intelectual perteneciente al populismo americano y considerado autor de la primera obra teórica sobre el ocio, se aproxima al pensamiento marxista cuando concibe el ocio como la expresión del prestigio social. La clase dominante no sólo es una clase ociosa sino improductiva y consumidora de bienes superfluos. Por eso el ocio es necesariamente ostentoso y constituye un resultado “profundamente depravado” del progreso social. Es en Lafargue, que escribe *El derecho a la pereza* dieciséis años antes que Veblen, donde cobran cuerpo en forma definitiva las articulaciones del análisis marxista sobre el tema. Analiza antes que el economista americano el ascenso de una clase burguesa ociosa, uniendo el consumo ocioso a la producción y denunciando la aparición del ocio burgués como una contradicción interna del capitalismo.

El derecho a la pereza fue escrito al retornar Lafargue a la lucha política en Francia, un país donde la tendencia marxista revolucionaria debe lidiar largamente contra las expresiones locales más antiguas y arraigadas del proudhonismo y el saint-simonismo

que son reflatadas por el “posibilismo”. En consecuencia, como afirma Lanfant, el texto “refleja su oposición a la ideología burguesa considerada según sus términos como ‘tatufería cristiana’ y ‘utilitarismo capitalista’”. Por eso Lafargue habla de “pereza” y no de “ocio”: según Dommanget, en su prefacio a *Droit á la paresse*, la primera expresión tiene un valor subversivo en sí misma. Como dice nuestra autora, “Lafargue no habla de derecho al ocio, porque este término, ya extendido, se prestaba ‘a los sofismas burgueses’”. Y agrega:

“En la ultranza de vocabulario, podemos ver mucho más que un ejercicio de estilo. Se trata de un acto de ruptura ideológica y esta ruptura se convierte, bajo la pluma de Lafargue, en un elemento esencial de la acción revolucionaria. Acentúa la idea materialista del goce, reavivando el recuerdo de las francachelas, de las comilonas y de los mayores festejos dentro del más puro espíritu rabelesiano. *El derecho a la pereza* se nos presenta así como la expresión del radicalismo del análisis marxista. ‘La lucha por el socialismo’ es ante todo, para Lafargue, ‘la lucha por la abolición del provecho capitalista.’”

Aquí es donde podemos también evacuar una crítica a Lafargue por boca de André Gorz: el autor de *El derecho a la pereza* habría dado “una traducción desgraciadamente reductora” ya que la “exigencia de “trabajar menos” no tiene como sentido y objetivo el “descansar más” sino el “vivir más”. En consecuencia, Lafargue limitaría los alcances revolucionarios de una reducción radical del tiempo de trabajo al identificar el tiempo sobrante con el disfrute y el placer de no hacer nada. Para Gorz tiempo libre quiere decir “poder hacer por sí mismo muchas cosas que el dinero no puede comprar e incluso una parte de las que actualmente compra”. Es más, la abolición del trabajo “sólo es una liberación si permite el desarrollo de actividades autónomas”. Abolir el trabajo significa “la supresión progresiva... de la necesidad que tenemos de comprar nuestro derecho a la vida (...) alienando nuestro tiempo, nuestra vida”. Significa “liberar el tiempo para que los individuos puedan convertirse en dueños de sus cuerpos, de sus propios empleos, de escoger sus actividades”.⁸³

⁸³Gorz, André: **Adiós al proletariado**, Ediciones Imago Mundi, Bs. As., 1989, p 10.

Es difícil entender a veces, con precisión, qué es lo que Gorz quiere decir, sobre todo en un libro donde los huecos y vacíos abundan. Hay en ambos autores, efectivamente, una imagen diferente de lo que haría la gente en su tiempo libre bajo el socialismo. Para Gorz se trataría de ocupar el tiempo con trabajo voluntario no mercantilizado, una especie de utopía artesanal adosada a una esfera de la necesidad, es decir, de trabajo obligatorio a gran escala, sometido a la autoridad industrial. Nunca termina de quedar claro si ese tiempo de trabajo autogestionado es necesario socialmente hablando o sólo un *plus* voluntariamente asumido por los individuos. A veces parece tratarse de un espacio sustraído al mercado para PyMEs cooperativas. Otras, simple *bricolage*. Lafargue, por su parte, sostiene que el trabajo socialmente necesario puede gestionarse de otra manera, una forma que permitiría una disminución radical del tiempo de trabajo. Su alusión a las fiestas, a la holgazanería, no constituyen una propuesta para un futuro socialista (que como buen “antiutópico” se negaría a trazar por adelantado) sino una prueba fáctica del carácter histórico del trabajo. Lafargue no dice nada acerca de qué harían los seres humanos en ese tiempo liberado. Por eso se libra de caer en contradicciones importantes: por un lado, no les dice a las personas lo que deben hacer con su tiempo libre, presupuesto elemental para una sociedad libertaria que Gorz parece no contabilizar; por otro, afirma la posibilidad de la abolición del trabajo en su forma capitalista, es decir, cree en que aún en los grandes aparatos productivos hay lugar para la autosatisfacción y realización, sin necesidad de presuponer una “tiranía de la técnica” que obligara a buscar ambas en otro lado (la esfera de la autonomía, cuya viabilidad productiva es, como mínimo, muy cuestionable). Si hemos de reducir a una fórmula el programa lafarguiano, sería este: Que cada uno cumpla con la sociedad en la parte que le corresponde a la reproducción social y que luego haga lo que quiera. No sé si porque me atrae la idea de una vida de fiesta en fiesta o porque no me gustaría que me organicen mi paraíso, yo votaría por Lafargue...

Aquí también es momento de ajustar cuentas con Leszek Kolakowski. En el segundo tomo de su libro *Las principales corrientes del marxismo*, Kolakowski califica a Lafargue de “*scriptor minor*” y lo acusa de defender un marxismo “hedonista” tan alejado del

original que tal vez no merezca pertenecer a su cofradía.⁸⁴ Resulta curioso que Kolakowski sea tan duro con Lafargue mientras es particularmente generoso con Bernstein, Jaurès o Sorel. El yerno preferido del gran padre habría defendido una versión muy simple de las doctrinas de su suegro y no habría aportado ningún desarrollo en la misma, aunque renglones más abajo se contradice al reconocerle su papel de pionero de la crítica literaria marxista. En general, Kolakowski hace una descripción muy superficial de los textos de Lafargue, sin tomarse el trabajo de evaluar seriamente su contenido. Así, la oposición entre Marx y Lafargue que defiende no se encuentra sostenida en ninguna prueba concreta, a lo sumo se citan fuera de contexto frases polémicas destinadas a un público popular. El gesto que preside la crítica es meramente retórico, como si a cada línea mirara al lector diciéndole: “¡Fíjese las cosas que dice este hombre!” Pero la mayor parte de las “cosas que dice ese hombre” son reconocibles en textos de Marx y se apoyan, como los de Engels, en el estado de la ciencia de su época, como las teorías sobre la religión, la historia de la familia o el derecho. Lo peor de su brulote llega en el examen del *El derecho a la pereza*, donde interpreta sus ironías como afirmaciones literales o directamente las malentiende. La idea de que Lafargue defiende un comunismo del consumo, donde el ser humano se libera del trabajo para no hacer nada, al revés de Marx, que habría defendido la necesidad del trabajo aún en una sociedad liberada, no tiene el menor asidero. Kolakowski lee la parte en que Lafargue llama al proletariado a trabajar no más de tres horas por día y a holgazanear y comer el resto del tiempo, pero no se pregunta qué significa “holgazanear”. Si Lafargue admiraba los “sublimes estómagos gargantuescos” de la población pre-capitalista europea, no admiraba menos sus “sublimes cerebros que abarcaban todo el pensamiento humano”. Disfrutar de la vida es para Lafargue una actividad creadora, que tiene que ver con el conocimiento, con la ciencia, pero también con la cultura física, con el amor y con el placer. Si hay algo más en que gastar la vida, me gustaría que Kolakowski me lo explique. El problema central de su crítica radica en que malinterpreta la naturaleza del panfleto lafarguiano:

⁸⁴Kolakowski, Leszek: *Los principales corrientes del marxismo*, tomo II, (La edad de oro), Alianza, Madrid, 1985, capítulo 6.

El derecho a la pereza es una crítica al reformismo, no una utopía comunista.

Otra forma de interpretar superficialmente el texto es transformar a Lafargue en un libertino y proclamar que “el trabajo es esencialmente malo”.⁸⁵ En esta posición, Lafargue es reducido a “poeta maldito”, renegado del principio de utilidad y defensor del individualismo a ultranza. “¡No quiero trabajar porque *no se me canta!*”, parece ser el grito de guerra lafarguiano. Nuestro intérprete señala que cualquier actividad, por elevada que sea, “si es el producto de un contrato previo, tácito o explícito, entre el individuo y la sociedad” es siempre “trabajo en el sentido burgués del término”. Y agrega que “los laboratorios Bayer no tolerarían a un químico que sostuviese que el mundo es sagrado y que la exploración científica lo profana” y “un poeta que decidiese no publicar más, o no escribir más” porque afirma “que su poesía se basta con estados subjetivos que pueden prescindir de la expresión” sería víctima de periodistas, colegas y burgueses que lo acusarían de charlatán. Así, para nuestro intérprete Lafargue está “más cerca de Shaw o de Rabelais que de Marx o Lenin”. La noción de que todo trabajo social es burgués se cae sola y ni Lafargue aceptaría una propuesta que deja librada al azar la reproducción social. Una cosa es una sociedad libertaria y otra el puro caos absurdo. Y algo más: un poeta como el mentado sería, efectivamente, un charlatán...

Esta veta, que superficialmente parece referir a cierta postura anarquista, es la que ha dado pie a la reivindicación actual de Lafargue por parte de los críticos “por izquierda” del marxismo. Resulta curioso, porque los anarquistas por lo general odian a Lafargue, a quien se limitan, como ya dijimos, a considerar el brazo ejecutor de la política anti-bakuninista de su suegro. Ahora, si el lector gusta de aventurarse por internet, bajo el ítem “Paul Lafargue” se encontrará unas 10.500 entradas. En unas cuantas de ellas, desembocará, clic tras clic, en una serie de páginas extrañas, como la de la DWU, el sitio del *Disenchanted Workers Union* (o sea, el Sindicato de los Obreros Desencantados), el de los *Disoccupati Felici* (creo que no hace falta traducción), el de CLAWS (*Creating*

⁸⁵Noriega, J. W.: “Miseria del trabajo”, introducción a *El derecho a la Pereza*, Galerna, Bs. As., 1970.

Livable Alternatives to Wage Slavery, es decir, Creando alternativas vivibles a la esclavitud asalariada), el del movimiento por el *Homo Ludens* (el “hombre que juega”, se entiende) y otros por el estilo. Hay gente que raya la locura, eso es cierto, y algunas de ellas figuran en estas páginas...

El DWU es un grupo que busca combatir la “absurda” ideología “pro-trabajo”, algo muy parecido a lo que se propone este libro. En su página pueden encontrarse posters con cierta gracia, que expresan el desencanto frente al trabajo: *Fuck Work, I Didn't go to work today...* y otros. También se encuentran críticas a la ética del trabajo, como la primera parte y las conclusiones de *El derecho a la pereza* y de otros “teóricos” del rechazo al trabajo, como Fredy Perlman, Susan Brown y, sobre todo, el que parece ser el gurú de este tipo de movimientos, Bob Black.⁸⁶ Australiano de origen, el DWU promueve la incorporación a *The Leisure Party* (el Partido del Ocio), dedicado a “la promoción de alternativas sanas a la ética laboral”. Los *Disoccupati Felici* declaran que “la desocupación no es un problema sino una solución”. La tecnología crea desocupados, lo que significa que la economía crece y obtiene ganancias. De modo que hay que retribuir a los desocupados por su contribución al crecimiento de la sociedad, una especie de malthusianismo invertido. Los DF reivindican a Lafargue como uno de sus inspiradores, pero no luchan por el derecho a la pereza. Su interés exclusivo es ocuparse de la vida personal. Enumeran entre otros objetivos la supresión de las agencias de control sobre los desocupados, la manipulación estadística y salario para todos los desempleados, pero no queda claro cómo piensan conseguir estos fines.⁸⁷ CLAWS, por su parte, parece una especie de grupo

⁸⁶Vease de Bob Black, “The Abolition of Work” y “The Future of Work”; “The Tyranny of the Clock”, de George Woodcock; “The Reproduction of Daily Life”, de Fredy Perlman; y “Does Work Work?”, de Susan Brown. Todos pueden encontrarse en la página del DWU. La influencia de Lafargue es particularmente visible en Bob Black.

⁸⁷Véase “Cosa fate nella vita?”, *Rapporto di inattività* n° 1, Berlino 1996. En estas páginas, Lafargue aparece en compañía de otros “pensadores” caros al anarquismo, como Alexander Berkman, Fourier, Goodman y otros. No ha faltado tampoco quien lo coloque en amistad con Homero Simpson y su pasión por el ocio... ¿No me cree? Busque en internet un sitio titulado “The Idler”... Además, parece que Matt Groening tiene fuer-

de autoayuda y de reflexión sobre los problemas que causa la ética puritana del trabajo, a la que busca oponer soluciones tanto sociales como individuales. Parecen más bien inocentes y un poco más cuerdos que los que defienden al *Homo Ludens*, descubierto, según ellos por Huizinga (en su libro homónimo, obvio), pensado por Lafargue, que habría “atacado” la idealización del trabajo y la producción por el propio Marx, y predicado por el movimiento holandés de los Provos. *Revolution for fun* es su consigna principal.⁸⁸

Estos grupos (y varias decenas más de los que podríamos hablar durante horas) son la expresión contemporánea más inocente del viejo socialismo utópico. Y así como su fuerza se encuentra en la capacidad imaginativa y la apelación al arte, el talón de Aquiles

tes influencias de Bob Black, especialmente en un comic llamado “Work is Hell”, así que no sería extraño que Homero contenga algo de aquellos “sublimes estómagos gargantuescos”... (véase Jesse Walker, “News from Nowhere”, in *Reason*, december, 1999). No faltará tampoco la asociación entre Lafargue y el Situacionismo, como tampoco puede faltar la reivindicación surrealista del “derecho a la pereza” (véase “Todavía no se han parado todos”, manifiesto del Grupo Surrealista de Madrid, disponible en internet). Hay quien lo ha considerado un precursor de Tristán Tzara y el dadaísmo, como Anson Rabinbach, en *The Human Motor: Energy, Fatigue and the Origins of Modernity* (Nueva York, Norton, 1994). A su vez, el autor del cual hemos sacado el dato anterior, Richard Porton, señala la influencia de Lafargue en *A Nous la Liberté*, de René Clair (ver *Cine y anarquismo*, Gedisa, Barcelona, 2001). Si todavía le queda capacidad de asombro, encontrará por allí a Lafargue asociado a Jeremy Rifkin y, menos sorprendente pero no menos incorrecto, vinculado a Bertrand Russell, editado junto con el francés en más de una ocasión. Véase *Economía dell'ozio*, texto editado en Italia que reúne “Il diritto all'ozio”, de Paul Lafargue y el “Elogio dell'ozio”, de Bertrand Russell.

⁸⁸El Movimiento Provo surgió en Amsterdam como politización de la juventud. Rechazaban la ideología capitalista y la disciplina laboral burguesa. Elaboraron métodos de intervención muy llamativos, como los *sit in*, acciones callejeras en las que se mezcla el arte y la protesta. Entre sus propuestas figuraba el plan “Pollos blancos”, por el cual la policía debía convertirse al trabajo social, dedicarse a ayudar a la población y proveerla de artículos de primera necesidad, como preservativos, primeros auxilios, etc. Véase Cohn-Bendit, Dany: *La revolución y nosotros que la quisimos tanto*, Anagrama, Barcelona, 1987.

de sus planteos radica en la absoluta incapacidad para pensar soluciones realistas a los problemas reales. En general, promueven una rebeldía de tipo individual, no de tipo colectiva. No se trata de combatir la “cultura del trabajo” desde una posición ideológica personal. El proceso de producción es social y como tal debe ser asumido por todos los miembros de la sociedad. El problema con el capitalismo es que la producción es social pero la apropiación es privada. De modo que resulta imposible, así, regular el tiempo de trabajo, que es tiempo de producción de plusvalía, y destinar las mejoras de productividad a la liberación del tiempo. La solución del problema sólo puede ser social. La política individualista, luego de arrestos de idealismo sin mayores consecuencias, termina creando bandas de parásitos autocomplacientes, *hippies* al margen del proceso real de la vida o supuestos “empresarios” de nuevo tipo, que con una ideología en apariencia distinta terminan siendo tan o más explotadores que los burgueses más reaccionarios (como suele ser con las empresas ecológicas y otras tonterías por el estilo). Algo que aborrecería Lafargue, tan consciente de la necesidad de la organización, la disciplina y el conocimiento científico de la realidad. Por eso resulta curiosa esta reivindicación anarquista del francés, que es considerado un libertino ajeno a la cultura “marxista”, supuestamente austera y autoritaria, como puede leerse en los textos de Bob Black ya citados. Se confunde la necesidad de reconocimiento del mundo real y sus limitaciones con una moral “puritana”, completamente ajena a los fundadores del materialismo histórico. Por el contrario, y como veremos más adelante, *El derecho a la pereza* responde al corazón mismo del socialismo marxista.⁸⁹

Por eso sorprende también que se defienda a Lafargue como creador de utopías, como lo considera el inglés David Renton, que reivindica *El derecho a la pereza* por ser, al mismo tiempo,

⁸⁹En la misma vena de considerar a Lafargue poco marxista o un marxista “poco ortodoxo” puede encontrarse en internet el texto de Fabio Muzi Falconi: **Definizioni di socialismo: Paul Lafargue e il diritto alla pigrizia**. Sucede que, en general, estos autores conocen poco de marxismo o de Marx.

marxista y utópico.⁹⁰ En realidad, Lafargue tiene detrás, según Renton, la cultura francesa que lo ata a Fourier y Proudhon y es ese nexo el que le da ese sabor especial al hijo del Caribe. Lo que cabe preguntarse es si el texto de Lafargue califica como utopía. En realidad, lo que describe en su panfleto no es el sueño de una sociedad futura, sino lo poco que puede entreverse de ella una vez liberada la humanidad de la esclavitud asalariada. Más que una utopía, en el sentido de una construcción imaginaria que se propone como modelo del deber ser de la sociedad en abstracción de las posibilidades reales, es una crítica a la realidad presente. Como aprobaría Lafargue, no hace otra cosa que desarrollar las potencialidades de un ideal científico, es decir, que tiene un fundamento sólido en las tendencias actuantes en la realidad. Muy lejos está, entonces, de anarquistas como Bob Black, a quien lo asimila Renton.

Por otra parte, para entender bien el texto de Lafargue es necesario evitar conclusiones superficiales. Algunas palabras sonarán extrañas y se estará pronto a acusarlo de racismo por su uso de la expresión “raza”. Si un lector tan superficial no entendiera que detrás de ella se extiende la sinonimia por lo que hoy llamamos “pueblo”, no se habrá percatado de que Lafargue no dice “blanco”, “negro” o “amarillo” sino “inglés”, “escocés”, “pomeranio”, “gallego”, etc. (aunque no deja de incomodar su implícita asimilación del latrocinio financiero con el judaísmo...⁹¹). También habrá que ir con cuidado cuando se vea a Lafargue hacer la apología del “buen salvaje”: se trata de observaciones antropológicas nada descarriadas por un lado, y por otro, de un movimiento polémico pleno de ironía y que busca la irritación: enfrentar a la ideología burguesa que sacraliza el trabajo, con los más variados

⁹⁰Renton, David: **Paul Lafargue and the Right to Be Lazy**, texto que puede bajarse de la página de internet del autor.

⁹¹Se trata, sin duda, de una concesión (lamentable, si se quiere) al lenguaje de la época. En *Judíos y socialistas*, Lafargue señala que “Los socialistas no profesan ni odio de raza ni odio de nacionalidad; dejan esos sentimientos bárbaros a los burgueses: personalmente, siento la más profunda admiración por el pueblo judío...” Y agrega: “Los socialistas atacan a Rothschild porque personifica la finanza moderna...”.

pero irreprochables ejemplos de repudio del trabajo.⁹² No sólo los “salvajes” y los atrasados andaluces eluden el trabajo; también los griegos, que lo limitaban a la esclavitud. Pero aún más, incluso Cristo, que predicó la pereza en el Sermón de la Montaña. Podemos imaginar al señor obispo ya bastante ofendido, pero Lafargue no le ahorra nada ya que recuerda que “Jehová, dio a sus adoradores el supremo ejemplo de la pereza ideal: después de seis días de trabajo se entregó al reposo por toda la eternidad.” En vez de seguir estos sanos preceptos, los campesinos propietarios, la pequeña burguesía y, sí, por supuesto, la clase obrera, aman el trabajo por el trabajo mismo. Pero mientras en los primeros existe algún tipo de interés personal, los obreros se han “dejado pervertir por el dogma del trabajo”. Y los acusa: “Duro y terrible ha sido su castigo. Todas las miserias individuales y sociales son el fruto de su pasión por el trabajo.” Lejos del populismo condescendiente, Lafargue acusa: “es él quien tiene la culpa”. El texto busca generar una reacción, golpear, atacar, ofender:

“¡Y decir que los hijos de los héroes de la Revolución se han dejado degradar por la religión del trabajo hasta el punto de aceptar, en 1848, como una conquista revolucionaria, la ley que limitaba el trabajo en las fábricas a doce horas por día! Proclamaban como un principio revolucionario el derecho al trabajo. ¡Vergüenza para el proletariado francés! Solamente esclavos podían ser capaces de semejante bajeza. ¡Veinte siglos de civilización capitalista necesitaría un griego de los tiempos antiguos para concebir tanta degradación!”

⁹²Esta utilización de la ironía y la exageración, le han valido a Lafargue la acusación de polemista superficial. Sin embargo, sus críticos no entienden la función de estos textos, destinados a la crítica de la ideología burguesa a nivel popular. Modelos impecables, en este sentido, son “Le sentimentalisme bourgeois”, donde compara el horror que la vivisección y la crueldad con los animales despierta en algunos intelectuales burgueses mientras nada dicen del horror de la explotación y sus consecuencias sobre los trabajadores (algo que bien puede aplicarse hoy a los ecologistas más preocupados por salvar a las ballenas de la extinción que a los obreros del hambre), y “The rights of man and the rights of horse”, donde demuestra que para los últimos los derechos burgueses tienen más realidad que para los primeros. Una versión en castellano de éste último puede verse en **Razón y Revolución** n°10, primavera de 2002.

Entonces, habiendo señalado la responsabilidad del proletariado, llama a recordar tiempos mejores en un tono y estilo que recuerda el de Edward Thompson. Puede parecer que pinta un cuadro completamente idílico del mundo pre-capitalista, pero en realidad hace alusión a ese período poco estudiado, previo a la revolución industrial, que constituyó, como dice Marx, y con él Thompson y Lafargue, “la edad de oro del trabajador”. Lo que quiere remarcar es que es falso que el mundo haya sido siempre lo que es, que el trabajo fue siempre la maldición capitalista. Las mismas citas sobre pueblos felices, individuos sanos, días festivos en abundancia, que uno encuentra en *El Capital* o en *La formación de la clase obrera inglesa*, puede encontrarse aquí con páginas de un poder sugestivo a la altura de William Blake. Compárese si no, *Four Zoas* con este párrafo:

“La Francia capitalista, monstruosa mujer de cara vellosa y de cabeza calva, de carnes flojas, hinchadas y descolorida, con los ojos apagados, se extiende sobre un canapé de terciopelo. A sus piés, el capitalismo industrial, gigantesco organismo de hierro, con máscara de mono, devora mecánicamente hombres, mujeres y niños, cuyos gritos lúgubres y desgarradores llenan el aire; la Banca, con el hocico de garduña, el cuerpo de hiena y las manos de harpía, le roba del bolsillo las monedas de cinco pesetas. Hordas de miserables proletarios, descarnados y andrajosos, escoltados por gendarmes que llevan la espada desenvainada, empujados por las furias que los azotan con los látigos del hambre, llevan a los pies de la Francia capitalista montones de mercancías de todas clases, bordalesas de vino, bolsas de oro y de trigo...”

Sin embargo, lo que en Blake es crítica romántica, es decir, la reivindicación de un pasado idílico frente a un presente miserable, en Lafargue es un constante mostrar las potencialidades de la vida humana bajo relaciones no explotadoras. Lo que en Blake es la crisis del género humano mismo, para Lafargue es la destructiva capacidad de un tipo de sociedad que, no obstante, puede dejar paso a una forma superior de vida. Lafargue critica mirando hacia el futuro: es un moderno cabal, en términos de Marshall Berman, al mismo tiempo que de Perry Anderson. Modernidad es el reconocimiento del carácter contradictorio del mundo bajo el capitalismo, de miseria profunda rodeada de un potencial creativo notable, donde todo lo sólido se desvanece en el aire, pero es

también una exigencia moral y política acabar con ella: *El derecho a la pereza* se encuentra firmemente anclado en la tradición del *Manifiesto Comunista*. No es para llorar un mundo que ya no volverá sino para construir uno nuevo que es ahora más posible que nunca, que Lafargue interpela a la clase obrera.

Lafargue se yergue en un crítico implacable del “progreso” como ideología capitalista y del trabajo en su forma capitalista: “Introducid el trabajo fabril, y adiós alegrías, salud, libertad; adiós todo lo que hace bella la vida y digna de ser vivida.” Y lo hace mostrando el carácter contradictorio del sistema: “Trabajad, trabajad, proletarios, para aumentar la fortuna social y vuestras miserias individuales.” La conclusión, implacable, es que no hay acuerdo posible con el capital. *El derecho a la pereza* es un alegato contra esa ideología tan de moda hoy que confunde los intereses del capital con los del obrero, cuyos ejemplos más contundentes son textos como *Made in France* de Benjamín Coriat y Dominique Taddei, o los sindicalistas preocupados por la suerte de las PyMEs y del “trabajo nacional”, que terminan planteando como toda solución la expulsión de bolivianos y paraguayos como lo hace la UOCRA. Es la ideología de los patrones paternalistas estilo McDonald’s que inculcan a sus obreros que “todos somos una gran familia”, émulos modernos de los Schneider que critica Lafargue.

Irónico, hiriente, duro, hasta soez, Lafargue insiste en una veta crítica abiertamente desmedida, desembocando sin ambages en la apología del exceso como movimiento retórico que remarca su enfrentamiento de la moral burguesa del sufrimiento (para los obreros). No se trata sólo del derecho al descanso sino más: el obrero debe empeñarse en “no trabajar más de tres horas diarias, holgando y gozando en el resto del día y de la noche”. *El derecho a la pereza* podría haberse titulado también *El derecho al placer*: “Ellos [los trabajadores pre-capitalistas] tenían comodidades para gustar los goces de la tierra, para hacer el amor y divertirse, y banquetear alegremente en honor del gran dios Reposo”; la severa Inglaterra antes era llamada la alegre Inglaterra; Rabelais, Quevedo, Cervantes “nos hacen venir el agua a la boca con los relatos de aquellas monumentales comilonas” en las que “nada era ahorrado”, como en las bodas de Don Rodrigo de Lara, fiesta “pantagruélica” que duró siete semanas entre bodas y tornabodas; “¡sublimes estómagos gargantuescos...!” Frente a esto, la

abstinencia, el dogma más poderoso de la religión del trabajo, la teoría malthusiana que predicaban economistas a los que habría que “arrancarles la lengua y tirarla a los perros”. Con una potencia incomparable, Lafargue supera a toda la escuela de Frankfurt en la crítica a la regimentación burguesa de la vida.

No se trata de que la vida fuera sólo fiesta, incluso el trabajo puede ser interesante en pequeñas dosis y con el fin de procurar la pereza. El capitalismo ha creado el exceso no como liberación, como momento expansivo de las capacidades vitales, sino como norma: exceso de abstinencia para el obrero, exceso de pereza para el burgués. Aquí, seguramente, Lafargue retoma su cultura médica del siglo XIX y nos recuerda la imagen del burgués ahito, cerdo desmedido:

“En este oficio el organismo se gasta rápidamente; los cabellos se enrarecen; los dientes se aflojan; el cuerpo se deforma; la barriga se hincha; la respiración se hace fatigosa; los movimientos, pesados; las articulaciones se paralizan; las falanges se anudan.”

El efecto no termina allí, puesto que justificar la locura de un mundo invertido exige individuos “dotados de un sentimiento de hipócrita filantropía” que enseñan mentiras como verdades... Lafargue remarca esta dualidad: porque el obrero se ha obligado a la abstinencia al adoptar la religión del trabajo, ha obligado a la burguesía a consumir en exceso como norma. Y aquí la ironía alcanza ribetes formidables sin por eso abandonar el aspecto central: la situación del obrero es el reverso de la de la burguesía. Una y otra no se pueden explicar por separado. Así, las ropas rasgadas de la obrera son la otra cara de la desesperación de la mujer burguesa por la moda. Ese mundo de excesos, mundo invertido, lleva a Lafargue a adelantarse a los críticos de la publicidad: “Ante esta doble locura de los obreros, de matarse trabajando con exceso y de vegetar en la abstinencia” el problema para el capitalista “no es ya el de encontrar productores y de duplicar sus fuerzas, sino de descubrir consumidores, excitar sus apetitos y crearles necesidades ficticias”.

Sorprende, porque uno imagina que la temática que aborda Lafargue recién se impone como problemática en los años ‘60 de este siglo, con la emergencia de la “nueva izquierda” europea

y norteamericana, encontrar preocupaciones como la durabilidad de los bienes de consumo (“todos nuestros productos son adulterados, a fin de facilitar su salida y abreviar su duración”), consecuencia de la producción en serie. También la falta de toda originalidad y por ende la muerte del arte: “Nuestra época será llamada la edad de la falsificación, como las primeras épocas de la Humanidad recibieron los nombres de edad de piedra y edad de bronce, por el carácter de su producción”.

Es necesario, por otra parte, tomarse más en serio el *leit motiv* que recorre el texto: la locura del trabajo es producto de la locura de los trabajadores. Se puede explicar el sentido de esa afirmación de tres maneras: por una parte, como la exigencia elitista de un intelectual que culpa a los obreros de ser estúpidos; por otra, es posible aceptarla como exageración crítica anti-populista. Lo que ambas interpretaciones aceptan es que cuando Lafargue habla de “locura” no está hablando en serio. Por el contrario, esa es nuestra interpretación.

Lafargue critica al posibilismo, heredero contemporáneo del proudhonismo. El suyo es un texto crítico de la larga prosapia francesa del “derecho al trabajo”: *El que no trabaja que no coma, Trabajo o Plomo, Derecho al Trabajo, Revolución del trabajo*, condensan los programas que los obreros franceses levantaron en 1831, 1848 y 1871.⁹³ Pero es, además, una crítica a los obreros que creen en esa idea de que el capital no es el culpable, que más capital (es decir, más trabajo) es la solución a todos los males (casi se diría que le habla al FRENAPO...). Y esta problemática está ligada directamente al problema del fetichismo, de allí la alusión a términos como “locura” o “religión del trabajo”. Hay que recordar que la pereza es uno de los pecados capitales. En consecuencia, es el punto en que se cruzan la Iglesia y el capital: la religión

⁹³Para un resumen del problema del trabajo en la Francia del '48, ver Rosanvallon, Pierre: **La nueva cuestión social**, Manantial, Buenos Aires, 1995, cap. V. El libro de Rosanvallon, que a pesar de bordear todo el tiempo el asunto y citar a Benoit Malon, no recuerda la existencia de Lafargue, es el mejor ejemplo de cómo *no se puede pensar* el problema actual del trabajo. Mejor, en ese sentido, es **Le temps de travail, une histoire conflictuelle**, Syros, París, 1997, de Francois Guedj y Gérard Vindt. Véase en especial la segunda parte.

del trabajo. El carácter fetichizado (religioso) del trabajo en la sociedad capitalista impone reivindicar la pereza, criticar tanto al capital como a la Iglesia. La sociedad del capital es una locura y lo único que puede devolverle racionalidad al mundo es la revolución socialista. De allí también que Lafargue hable de “las virtudes de la pereza” como escándalo no sólo de la moral burguesa, sino como escándalo del mundo burgués mismo: el mundo está loco, el trabajo no es la finalidad de la vida. Invertir la realidad no es establecer la locura sino un acto de cordura. Por eso la función del crítico socialista es destruir las construcciones ideológicas del capital, porque la función de las superestructuras es convertir la locura en razón. El mundo está trastornado, el fin de la vida no es trabajar sino disfrutar.

Ateísmo y revolución⁹⁴

“Quiero hacer omnipotente la influencia del clero porque cuento con él para la difusión de esa sana filosofía que enseña al hombre que está aquí para sufrir, y no de aquella otra que, por el contrario, dice a los hombres: ¡Gozad!”
M. Thiers

Marx había abandonado la crítica de la religión ya con *Sobre la cuestión judía* y *La ideología alemana*, textos en los que la emprendía contra toda la izquierda hegeliana. Si para pertenecer a la Liga de los Comunistas era menester ser ateo militante, para ingresar a la Internacional no sólo no lo era sino que el mismo Marx se negó a tomar partido en pro o en contra por considerarlo un punto innecesariamente conflictivo. No obstante, para los militantes sí era un problema concreto y no por casualidad el movimiento obrero europeo y americano tenía necesidad de editar y reeditar permanentemente textos como *Moisés o Darwin*, con los cuales combatía las tendencias religiosas en el seno del proletariado. A juzgar por las evidencias, la propaganda antirreligiosa, más bien anti-eclésiástica, tenía posibilidades exitosas, en tanto la “piedad” popular

⁹⁴Las citas de Lafargue corresponden a **Por qué cree en Dios la burguesía**, en la edición argentina de la Biblioteca Dialéctica, de 1936 (ver Obras de Lafargue en Argentina).

distaba de ser importante, sobre todo a medida que avanzaba el proceso de secularización.⁹⁵ Se podía hablar, hacia fines del siglo XIX, de la “irreligiosidad” del proletariado. Por eso, aunque los marxistas hoy parecen haber olvidado el tema o estar dispuestos a una mirada más indulgente, militantes como Lafargue hacían de la lucha contra la religión un punto importante de la lucha política.

Por qué cree en Dios la burguesía es el texto en el que Lafargue aborda el problema, apelando a los conocimientos antropológicos de la época, en especial el clásico de E. B. Tylor, *Primitive Culture* de 1871.⁹⁶ Tylor parte de definir la esencia de la religión como la idea de Dios: “La principal aportación de Tylor fue demostrar que el concepto judeo-cristiano de Dios era esencialmente similar a las creencias sobre seres sobrenaturales hallados en todo el mundo.”⁹⁷ Supuso que la idea de Dios era una elaboración del concepto de alma y demostró que la creencia en “la doctrina de las almas” a la que llamó “animismo”, está en todas las sociedades. La idea del “alma” surge en la mente “primitiva” como personificación del sueño y tiene por función la explicación de los fenómenos desconocidos. Tylor tenía una concepción evolutiva de la sociedad, por lo que creía que las sociedades “primitivas” constituían el estadio “infantil” de la humanidad. Claramente influido por Comte y su teoría de los estadios, creía en la evolución desde el “animismo primitivo” a las religiones monoteístas y, por último, al triunfo de la ciencia, capaz de explicar la realidad sin hacer referencia al mundo de los espíritus.⁹⁸

Lafargue acepta esta posición sólo hasta cierto punto: en la medida en que ella explica por qué aparece la idea de Dios, puede dar una base material al fenómeno, pero no puede explicar su

⁹⁵Ver Hobsbawn, Eric: “La religión y la ascensión del socialismo”, en **El mundo del trabajo**, Crítica, Barcelona, 1987.

⁹⁶Las intervenciones de Lafargue contra la religión incluyen la sátira “Pío IX en el paraíso” y el estudio antropológico sobre la circuncisión: “La circoncisión, sa signification sociale et religieuse”, aparecido en **Bulletins de la Société d’Anthropologie**, 1887.

⁹⁷Harris, Marvin: **Introducción a la antropología**, Alianza, Madrid, 1983, p. 409.

⁹⁸Hobsbawn, Eric: **La era del capital**, Labor, Barcelona, 1987, p. 394.

perduración. ¿Por qué, si el avance de la ciencia reemplaza explicaciones “animistas” por explicaciones racionales, la religión no desaparece? La razón, según Lafargue, se encuentra en que la burguesía no puede extender el reino de la ciencia al estudio de la sociedad porque descubriría su propia dominación. Para dominar al mundo material hizo avanzar las ciencias “naturales” e hizo la crítica de la religión hasta el ateísmo. Pero una vez que hubo vencido al antiguo régimen descubrió rápidamente la utilidad de la religión para calmar al proletariado. La burguesía del siglo XVIII, “que luchaba en Francia para apoderarse de la dictadura social” atacó “con furor el clero católico y el cristianismo” porque eran los sostenes de la aristocracia y permitió que “en el ardor de la batalla” algunos de sus intelectuales (Diderot, La Mettrie, Helvetius, d’Holbach) llegara hasta el ateísmo. Los que sobrevivieron a la revolución (Cabanis, Maine de Biran, de Gerando) se retractaron públicamente. Sin embargo, el problema no es que “estos hombres notables” hayan traicionado las doctrinas filosóficas “que, al principio de su carrera, les habían asegurado la notoriedad y los medios de existencia”. Es la burguesía la culpable: “Victoriosa, perdió su irreligiosa combatividad, y como los perros de la Biblia, volvió a su vómito”. Esos filósofos “sufrieron la influencia del ambiente: burgueses, evolucionaron con su clase”.⁹⁹

La religión permite al burgués el dominio del mundo que ha creado. El burgués tiene una “especie de proselitismo religioso” condicionado por “la explotación de la mujer y del asalariado”. El burgués tiene “el mayor interés en que los asalariados agoten su energía cerebral en controversias sobre las verdades de la religión” y en discusiones sobre “la Justicia, la Libertad, la Moral, la Patria”. De esa manera, no les quedará “un minuto para reflexionar sobre su miserable condición y sobre los medios de mejorarla.”

Hasta aquí la explicación pareciera limitarse a la denuncia del carácter utilitario y manipulador del fenómeno, pero en realidad es más compleja. En lugar del mero materialismo vulgar, Lafargue aplica al análisis de la religión el mismo análisis que sobre el fetichismo Marx aplica a la mercancía: el mundo real no se muestra en forma directa sino a través de apariencias cuyo sentido hay que

⁹⁹Un análisis de esta evolución, en especial de Destutt de Tracy puede verse en Eagleton, Terry: **Ideología**, Paidós, Bs. As., 1997, cap. 3.

develar. Así, no se trata sólo de que para la burguesía la religión es útil, sino que existe un proceso material que genera la idea religiosa en el burgués de la misma manera que la generaba en el primitivo: si el “salvaje” no podía explicar el mundo natural y para ello apelaba a las fuerzas espirituales, el burgués no puede explicar el mundo social, no puede reconocer el papel creador del trabajo y su apropiación mediante la explotación del trabajador asalariado. Fenómeno que se refuerza a como acrece la acumulación del capital y su derecho a la riqueza social comienza a hacerse incorpóreo, en forma de bonos, papeles de bolsa, billetes de banco, etc.. En consecuencia, el burgués no puede ni quiere darse una explicación del mundo social. Este doble vidrio opaco es el resultado de un proceso histórico: en un comienzo, la burguesía al frente de sus propios establecimientos, trabajadora en alguna medida, no podía ignorar los procesos de creación de la riqueza material. Tampoco quería hacerlo en tanto ello le permitía criticar a los parásitos sociales, la nobleza y el clero. Una vez conseguido el poder (y en ello el papel de la ciencia no fue menor) no sólo ya no le conviene criticar a la religión sino que el mundo material mismo en el que vive sumergido se ha ido opacando a medida que el capital se “esfuma”. “El billete de banco [...] incorpora una fuerza social tan poco en relación con su escasa sustancia, que prepara a la inteligencia burguesa a la idea de una fuerza que existiría independientemente de la materia”. Este “miserable trozo de papel que uno no se dignaría a recoger, a no ser por su fuerza mágica” tiene la “virtud” de dar a quien lo posee “lo que hay de más deseable en el mundo civilizado: pan, carnes, vino, casas, tierras, caballos, mujeres, salud, consideración y honores”, en suma, “los placeres de los sentidos y los goces del espíritu.” Dios, concluye Lafargue, “no sabría hacer más”, lo que explica por qué “la vida burguesa está tejida con misticismo”. Imposible no encontrar, en estas palabras, el eco de los *Manuscritos*.

Por eso, el cristianismo es la religión por excelencia de la burguesía y no puede ser eliminada sin ella. Aquí es donde arriba a la misma conclusión que el joven Marx de *Sobre la cuestión judía*: la religión ni es un engaño ni es simplemente el producto de una confusión sino el resultado de un proceso social propio de las sociedades de clase, que sólo puede ser eliminado con ellas. Así, la burguesía se ve engañada a sí misma, al mismo tiempo que intuye

la utilidad de ese engaño: “El salvaje y el burgués son llevados a la idea de Dios, sin sospecharlo, como son llevados por la rotación de la tierra”. Inteligentemente, Lafargue pone como ejemplo la historia de la economía política: cuando la producción capitalista todavía no había transformado a la masa de los burgueses “en parásitos”, los intelectuales “podían estudiar sin preconcepciones los fenómenos económicos y buscar las leyes generales de la producción”. Pero a medida que crece la acumulación de capital “los economistas se limitan a coleccionar hechos y cifras estadísticas, útiles para las especulaciones del Comercio y de la Bolsa” y se niegan a “agruparlas y clasificarlas, a fin de extraer conclusiones teóricas, que no podrían ser sino peligrosas para la dominación de la clase posesora”. No sólo eso: “Hasta intentaron refutar la teoría ricardiana del valor porque la crítica socialista la hizo suya”.

De la misma manera que la crítica socialista se apropió de la ley del valor, debe apropiarse de la crítica de la religión. Lafargue se para frente a la religión en el mismo lugar en que Marx se paraba frente a la economía política, retomando las banderas abandonadas por la burguesía. Este abandono es la causa de las enormes brutalidades de la ciencia social burguesa, a la que acusa, lisa y llanamente, de retornar al salvajismo. Para Lafargue igual que para Tylor, el salvaje primitivo e infantil continuaba presente, pero no en las poblaciones campesinas y en los pueblos atrasados, como sostenía este último, sino en lo más granado de la intelectualidad contemporánea:

“Las crisis del comercio y de la industria, además, erigen ante el burgués aterrorizado, fuerzas incontroladas de tan irresistible poder que siembran los mismos espantosos desastres que la cólera del Dios cristiano. Cuando se desencadenan en el mundo civilizado, arruinan a los burgueses por millares y destruyen los productos y los medios de producción por centenas de millones. Los economistas registran desde hace un siglo su retorno periódico, sin poder emitir una hipótesis plausible sobre su origen. La imposibilidad de encontrar sus causas sobre la tierra, ha sugerido a los economistas ingleses la idea de buscarlas en el sol: sus manchas, dicen, destruyendo por la sequía las cosechas de la India, disminuirían el poder de compra de mercaderías europeas y determinarían las crisis. Estos graves sabios nos retrotraen científicamente a la astrología judiciaria de la Edad Media, que subordinaba a la conjunción de los astros los acontecimientos de las sociedades humanas, y a la creencia de

los salvajes en la acción de las estrellas errantes, de los cometas y de los eclipses de luna sobre sus destinos.”

Esto puede parecer exagerado pero es una verdad fácilmente comprobable con sólo repasar las explicaciones actuales a las crisis económicas. Que la “explicación” predilecta pase por “la desconfianza de los inversores” en lugar de “las manchas solares”, no le quita su aspecto fantasmagórico. Así, Lafargue ha partido del materialismo vulgar de Tylor y ha desembocado en Marx. La religión, como el resto de los fenómenos sociales, sólo puede explicarse por remisión a la sociedad. Los antropólogos atribuyen la creencia del hombre primitivo en el alma, en los espíritus y en Dios “a su ignorancia del mundo natural”. Pero la misma explicación es válida para el civilizado: “Sus ideas espiritualistas y su creencia en Dios deben ser atribuidas a su ignorancia del mundo social.”

Ahora bien, no todos los “civilizados” son creyentes. ¿Por qué la piedad burguesa no penetra en el proletariado con la misma profundidad? Lafargue habla de la “irreligión” del proletariado y tal vez nos parezca exagerado. Sin embargo, lo que está diciendo no es que los obreros no crean en absoluto, sino que la religión no cuenta como fuerza activa en sus vidas, hecho que se manifiesta por la virtual ausencia de movimientos obreros masivamente influenciados por la Iglesia o por algún otro credo. Y en ese sentido, no es muy diferente a lo que señala Hobsbawm en el texto ya citado. Aún devaluando la expresión “irreligiosidad” tendríamos una tendencia proletaria a alejarse de las iglesias, tendencia que no coincide con la de la burguesía. Alguien podría estar dispuesto a señalar varios ejemplos actuales en contrario, pero no sólo podríamos demostrar su carácter minoritario, sino que podríamos marcar las claras diferencias entre la “religión oficial” y la “religión de los pobres”. Es en realidad la Iglesia (parte de ella, mejor dicho) la que se ha acercado a la clase obrera y no a la inversa: la lucha de clases en el altar de Dios padre. Allí Dios no aparece como “providencia” sino como justificación de la rebeldía porque el obrero “sabe que ningún Padre celestial le daría el pan cotidiano si rezara de la mañana a la noche”, que “el salario que le procura la satisfacción de las primeras necesidades de la vida, lo ha ganado por su trabajo” y que si no trabajara se moriría de hambre “a pesar de todos los Dioses del cielo y de todos los filántropos de la tierra”.

Al proletario, sus condiciones de vida “le impiden la concepción de otra providencia”.

Esto no quiere decir que el proletariado sea omnisciente sino que su incomprensión del mundo social no lo predispone como al burgués a la creencia en Dios, porque “ambos ocupan situaciones diferentes en la producción moderna”. Esto no es otra cosa que la expresión marxista de que la vida (las relaciones sociales en las que se entra más allá de la voluntad, en forma objetiva), determina la conciencia: la vida que lleva el obrero de la gran industria “le subtrae todavía más que al burgués del medio natural”, ese mismo medio natural “que mantiene entre los campesinos la creencia en los aparecidos”. El proletario no ve el sol “sino a través de las ventanas del taller” y no conoce de la naturaleza “más que la campaña circundante de la ciudad donde trabaja”. El trabajo en el taller “pone al asalariado en relación con terribles fuerzas naturales que el paisano ignora” pero que él controla. “El gigantesco utillaje de hierro y acero que llena la usina, que lo hace mover como un autómatas (...) en vez de engendrar en él un terror supersticioso como el trueno en el paisano” no lo preocupa porque sabe que “los miembros del monstruo mecánico fueron fabricados y montados por camaradas igual a él” y que basta “desplazar una correa para ponerlos en marcha o detenerlos”. En suma, la práctica del taller moderno “enseña al asalariado el determinismo científico, sin que tenga necesidad de pasar por el estudio teórico de las ciencias.”

El marxismo, aproximadamente desde los años ‘60 de este siglo, sobre todo con el desarrollo de la revolución en el Tercer Mundo y en contextos campesinos, se inclinó a calmar su beligerancia antirreligiosa. A su vez, el surgimiento de la Teología de la Liberación y de movimientos como el de sacerdotes tercermundistas tendió puentes hacia el marxismo. De modo que textos como los de Lafargue pierden público, al mismo tiempo que pasan a ser considerados como meros alardes de ateísmo sectario. Sin embargo, la función de la religión como ideología que crea un terreno común entre las clases, como el democratismo y el nacionalismo, no dejan de actuar contra el desarrollo de una conciencia despojada de falsas nociones sobre la realidad social. La idea misma de una existencia supra-humana trabaja en sentido contrario al humanismo radical que es el marxismo. Consecuentemente, en

su crítica Lafargue unifica todas las formas de ideología como expresiones de la misma realidad social: la ciencia social burguesa, la economía, la apología del trabajo y la religión no sólo son contrarias a los intereses del proletariado, sino (y sobre todo) formas alienantes de la conciencia humana bajo el capitalismo. En este punto todos los apóstoles son iguales: Paul Samuelson, Norberto Bobbio y Tomás de Aquino, Pío IX y Peter Drucker. Reducir su crítica a la religión a simple ateísmo es perderse la mitad de la historia.

La mujer y el socialismo

El problema de la subordinación de la mujer bajo el capitalismo remite al problema más general de la subordinación de las mujeres en las sociedades de clase. Para el marxismo no sólo tiene un interés político, presente desde muy temprano, sino también teórico: por un lado, porque permite confrontar sus tesis sobre el carácter histórico de la sociedad humana y, por otro, porque representa un desafío explicativo para el análisis de clase. Para el socialismo, el problema de la mujer tenía, entre otras cosas, importancia por las necesidades de reclutamiento político en un momento de incorporación de la mujer obrera a la fábrica.

Entre los temas que Marx no pudo abordar directamente, se encuentra el problema de la evolución de la familia. Al menos así lo señala Engels en el prólogo al *Origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, texto básico para toda la tradición marxista sobre estos temas, especialmente en antropología.¹⁰⁰ Engels remarca la historización de la familia y coloca al marxismo como ciencia verificable, al lado de cualquier otra ciencia y, por lo tanto, capaz

¹⁰⁰Para las críticas a la posición engelsiana desde el marxismo, véase Meillasoux, Claude: **Mujeres, graneros y capitales**, Siglo XXI, México, 1987 y Godelier, Maurice: **La producción de los grandes hombres**, Akal, Madrid, 1986. Marx y Engels se valen de los resultados de la antropología naciente en la década de 1860-1870: J. F. Mc Lennan (1827-1888); Lewis Henry Morgan (1818-1882); E. B. Tylor (1832-1917); Johann J. Bachofen (1815-1887). Para mayores detalles sobre la apropiación por Marx de los descubrimientos antropológicos de su época, véase Krader, Lawrence: **Los apuntes etnológicos de Karl Marx**, Siglo XXI, Madrid, 1988.

de discutir y apropiarse de cualquier adelanto científico. En el caso de la mujer, su punto de partida es Bachofen y su libro sobre el matriarcado. Según el sabio alemán, los seres humanos han vivido en un estadio de promiscuidad. En ese estadio no hay filiación paterna posible. Si con relación al derecho materno. A raíz de esto las mujeres eran apreciadas, llegando incluso a la preponderancia femenina absoluta (ginococracia). Engels cita a Bachofen como “maestro genial”, pero le critica dar una explicación religiosa al fenómeno del paso del derecho materno al paterno, aunque le reconoce el mérito de “roturador”. Por el contrario Mac Lennan, “árido juriconsulto”, examina el caso del “rapto de la novia” o “matrimonio por rapto” y de la exogamia y concluye un estado original de poliandria donde se impondría el “derecho materno” como única forma de establecer una filiación cierta. El gran avance lo hace Morgan con el estudio de los sistemas de parentesco que, según Engels, constituye una vía de desarrollo para el estudio de las formas históricas de la familia y de la historia primitiva de la humanidad.¹⁰¹

La preocupación de Engels no era aislada. A fines del siglo XIX un movimiento de mujeres socialistas comenzaba a tomar forma, paralelo al crecimiento de los partidos socialdemócratas, de la mano de algunas militantes importantísimas, como Clara Zetkin y las hijas de Marx.¹⁰² Incluso antes que él, otro socialista, Augusto Bebel, había ya escrito *La mujer y el socialismo*. El libro fue editado en 1879 y se transformó en un éxito fulgurante y en el best seller por excelencia de la literatura socialista. Bebel es el que fija la consigna básica del feminismo socialista: “No puede haber

¹⁰¹Engels, Federico: **El origen de la familia, de la propiedad privada y del estado**, Claridad, Bs. As., 1974.

¹⁰²Laura Lafargue participa y escribe en el movimiento de las mujeres socialistas alemanas e internacionales dirigido por Clara Zetkin. Eleanor Marx, siguiendo a Bebel y Engels, estaba de acuerdo con el movimiento feminista pero creía en la necesidad de atacar su base económica. Las mujeres debían liberarse a sí mismas aunque buscando alianzas en la clase obrera (Ver el comentario al libro de Bebel en su artículo titulado “The women question from a socialist point of view”). Para estos datos, Duby, Georges y Michelle Perrot: **Historia de las mujeres**, Taurus, Madrid, 1993, tomo 4 (El siglo XIX), p. 502; y Rowbothan, op. cit., p. 70.

ninguna liberación de la humanidad sin la independencia social y equiparación de los sexos.” El libro fue escrito en prisión (como suele ocurrir con los clásicos del marxismo -Gramsci, Lenin, Trotsky, Luxemburgo- lo que sin duda debe haber persuadido a la burguesía de lo inconveniente de la metodología carcelaria corriente...) cuando, junto con Liebknecht, purgaba pena a raíz de la lucha contra el militarismo alemán en 1877-78. Como todavía regía en Alemania la Ley de Excepción, que prohibía el partido, los sindicatos socialistas, sus órganos de prensa y publicaciones, el libro tuvo que imprimirse con el título *La mujer en el pasado, en el presente y en el futuro*.¹⁰³ En 1891 Bebel lo revisó para incorporar las ideas de Engels, quedando fijado tal cual lo conocemos ahora en su 50ª edición, en 1910.

En el socialismo francés había tres posiciones sobre el problema aunque la “autorizada” era la de Lafargue: Ghesquiere (las mujeres sólo servían para tener hijos y por eso se oponía al trabajo femenino); Lafargue (la maternidad y el amor la formaban en algo superior, lo que bajo el socialismo se iba a hacer evidente) y Guesde (más cercano a Engels y Bebel sostenía que el comunismo iba a librar a la mujer de la maternidad).¹⁰⁴ Lafargue piensa el problema femenino desde una óptica en la cual la maternidad tiene un lugar central. Como diputado del Partido Obrero Francés propuso en 1892 una “innovadora política” de permiso por maternidad para las trabajadoras francesas: se les asignaría un estipendio diario a partir del cuarto mes de embarazo y hasta el final del primer año posterior al parto. Debía ser sostenido por un impuesto sobre los empleadores, pues se trataba de garantizar una “función social” de las mujeres y de una compensación por la “rapaz irrupción del capitalismo en la vida familiar”, que las empuja

¹⁰³Estos datos fueron tomados de la introducción a Bebel, Alfredo: *La mujer y el socialismo*, Ediciones Estudio, Bs. As., 1981. Ironía de la historia, este texto lleva otro título en tapa, “La mujer y la sociedad”, curiosidad que se explica por el año en que fue editado. Como se ve, para la lucha socialista, cien años no son nada ...

¹⁰⁴Sowerwine, Charles: *Las femmes et le socialisme*, Presse de la Fondation Notariale des Sciences Politiques, 1978, cap. 2, p. 49 a 53. Lafargue mismo había prologado la edición francesa de 1891 de *La mujer...* de Bebel. El texto en castellano del prólogo se encuentra en la edición mexicana de *El derecho a la pereza* de Grijalbo.

junto a los niños fuera de la esfera doméstica para transformarlos “en instrumentos de producción”.¹⁰⁵

Lafargue está atravesado por su cultura de médico del siglo XIX. De hecho, su imagen de la mujer y la maternidad era compartida por muchos intelectuales no marxistas. Una cultura que incorpora la gimnasia y el deseo de enderezar el cuerpo y eliminar la panza, que está sensibilizada por el miedo a la tisis y la tuberculosis, que ama la idea de un físico saludable. Esa cultura hace también de la maternidad el centro de su pensamiento sobre la mujer, acercándolo a una especie de “feminismo de la diferencia”, a cierta distancia del feminismo de la igualdad de Engels y Bebel. Por último, esta cultura estaba ligada a los fenómenos demográficos contemporáneos, como la profunda baja de la natalidad de la población francesa y europea en general, a la que superponían expectativas políticas e interpretaciones sociales específicas del ambiente nacional, sensibilizada por la derrota de 1871 frente a los ejércitos prusianos.

Las palabras de Lafargue acerca de la maternidad no dejan lugar a dudas sobre su admiración más absoluta,¹⁰⁶ al mismo tiempo que muestran la concepción naturalista que tiene en tomo a este punto. Mientras el sentimiento paternal no es innato en el hombre y para manifestarse requiere ciertas condiciones externas, el amor maternal está “profundamente encarnado en el corazón de la mujer” que “se halla organizada en condiciones a propósito para ser madre, para elaborar el hijo en su seno y para alimentarlo con su leche una vez nacido”. El sentimiento maternal “es uno de los más grandes deseos fisiológicos para la conservación y perpetuación de la especie”. La civilización ha obrado “en contra de las leyes de la naturaleza” haciendo la gestación fatigosa, “el

¹⁰⁵Duby y Perrot, p. 432.

¹⁰⁶¿Sería excesivo ligar este sentimiento con su abandono de la práctica médica a raíz de no poder salvar la vida de su único y adorado hijo? ¿No retrataría, esa impotencia, la posición general de los varones frente al hecho mismo de la creación de la vida, que aparecería así como el resultado de una potencia exclusivamente femenina? Así, a la impotencia “natural” de los varones, se sumaría su “impotencia” personal y profesional para darle, a sus textos sobre la maternidad, una coloratura extremadamente personal.

alumbramiento laborioso y con dolor y el amamantamiento peligroso”, atenuando el sentimiento maternal, embotándolo “en el corazón de las mujeres civilizadas”. Por el contrario, las mujeres salvajes “aman mucho a sus hijos”, los “amamantan durante dos años” y jamás les pegan. Por si el naturalismo no quedara claro, Lafargue elige imágenes fuertes: ante cualquier ataque, el hijo “a quien la madre protege contra la brutalidad de los hombres” se ampara cerca de ella “como los polluelos se guarecen al asomar el menor peligro bajo las alas de la clueca”.¹⁰⁷

Lafargue llega incluso a postular la superioridad de la mujer: su cerebro evolucionó más rápido porque las tareas que le tocaron en la primitiva división sexual del trabajo la llevaron a un uso más intenso del mismo. Por eso las primeras invenciones de las artes y los oficios son atribuidas a diosas. No es extraño que Lafargue creyera que la mujer tendría una posición superior bajo el comunismo futuro, reflejo de la que ya había ocupado bajo el “comunismo primitivo”. En última instancia, esta superioridad se afincaba en el desarrollo diferencial de cualidades a las que se hallaba condenada por las diferentes funciones que el “medio artificial” (la sociedad) le reservaba. Lafargue defiende una “función” de la mujer anclada en su rol reproductivo. Rol que no perdería en ninguna sociedad pero que podía ser subordinado y dominado. La historia de la sociedad de clases es, entonces, la historia de la subordinación femenina, dotada por su rol reproductivo para ocupar un lugar de privilegio en el futuro de la especie humana. Está firmemente ubicado en la corriente que concibe a las diferencias funcionales entre los sexos como capaces de crear dotaciones psicológicas, culturales e incluso intelectuales diferenciales. Marcuse, a fines de los sesenta de este siglo, retomará la temática, resueltamente ubicado en torno al feminismo de la diferencia.¹⁰⁸

Al igual que los textos de Engels y Bebel, el estudio de Lafargue sobre el patriarcado trata de historizar el problema de la subordinación de la mujer, mostrando la naturaleza de clase del fenómeno.

¹⁰⁷Para una crítica al carácter instintivo del “amor maternal” véase Badinter, E.: *¿Existe el amor maternal?*, Paidós, Bs. As., 1981.

¹⁰⁸Ver la entrevista de Silvia Bovenschen y Marianne Schulier “Imágenes de la feminidad” en Habermas, J. y otros: *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Gedisa, Barcelona, 1980.

no. De esta manera intenta destronar la explicación “naturalista” propia de los ideólogos de la burguesía. El padre “jefe natural de la familia monogámica o poligámica”, según la burguesía, ve quebrantarse su poder “al soplo impío de la ciencia” representada por Mc Lennan, Bachofen y Morgan. Remarca la existencia de familias matriarcales, donde la mujer tiene el mando y existe la poliandria, como entre los naire, los griegos antiguos o los egipcios, valiéndose de datos de viajeros, historiadores, mitologías y textos religiosos.¹⁰⁹ También como Engels y Bebel, Lafargue confunde el avunculado con el patriarcado. En su típico estilo provocador, Lafargue describe la situación primitiva de promiscuidad: “las relaciones sexuales” eran completamente libres “como en las familias gallináceas de nuestros corrales”. Cada mujer era la esposa de los hombres de la tribu y cada hombre el marido de todas las mujeres “sin distinción de padre e hija, de madre e hijo, y hermana a hermano”. Obviamente, el incesto tiene para Lafargue una explicación social: “Las tribus que impedían los matrimonios uterinos debían desenvolverse más rápida y completamente que aquellas en que los matrimonios entre hermanos era la costumbre y la regla.”¹¹⁰

La filiación materna corresponde a la forma comunista y colectivista de sociedad. Precisamente, la aparición de la propiedad da lugar al paso de la filiación por el padre y, por ende, al patriarcado. Proceso que se ha consumado en forma sangrienta, según puede extraerse de los mitos religiosos griegos, donde el parricidio aparece como “un crimen nuevo”. El momento histórico de consumación del patriarcado es el de Atenea naciendo directamente de la cabeza de Zeus, indicando la subordinación de la mujer por la usurpación de su capacidad reproductiva. Consecuentemente, nace el crimen del adulterio, bajo el cual la mujer “adquiere un nuevo deber, la fidelidad conyugal”. Y mientras la esposa degradada y envilecida “por la nueva organización de la familia” y “relajada

¹⁰⁹Lafargue insiste en esta idea en “Le mythe de l'immaculée conception. Etude de mythologie comparée”, publicado en 1896.

¹¹⁰El origen del incesto ha dado pie a dos teorías rivales: por un lado, la de la aversión instintiva; por otro, la de las ventajas sociales (demográficas, económicas y ecológicas). Ver Harris, op. cit., p. 274 y ss. Lafargue se ubica en la última línea.

en el teatro por las insultantes e impúdicas burlas de Aristófanes” (que han repetido servilmente “los padres de la Iglesia, los moralistas y los buenos espíritus de todos los tiempos”) desaparecía de la vida pública, “la prostituta, cortejada por los galanteadores, los ricos y los poderosos, cantada por los poetas, adulada por los filósofos, tolerada hasta presidir su mesa, reemplazaba el lugar del que había sido echada la madre de familia.”

Esta degradación de la mujer da por resultado la degradación masculina, si se entiende por tal la idea de “infamia” con la que caracteriza la homosexualidad griega, y la farsa del “alumbramiento” del varón: para remarcar el poder que hace de la descendencia una propiedad masculina, el marido se acuesta al lado de la pariturienta, imita sus gestos, grita y luego, consumación del cinismo bruto, es felicitado por los parientes y atendido como si fuera lo que no es. Así, “la familia patriarcal entró en el mundo escoltada por la discordia, el crimen y la más degradante de las farsas.”

En *El mito de Prometeo* Lafargue traza la evolución de la familia patriarcal. Según la interpretación corriente, el mito narra el descubrimiento del fuego por la humanidad. Sin embargo, en la interpretación de Lafargue el mito esconde la evolución de la familia, desde el matriarcado a la crisis del patriarcado y la aparición de la familia burguesa. El fuego simboliza la posibilidad de fundar el “hogar”, es decir, es parte de la independencia del nuevo patriarca frente a otros. Significa la posibilidad de abrir un nuevo clan y un nuevo linaje. En consecuencia, el robo del fuego y su entrega a los mortales es testimonio de una verdadera revolución: la aparición de una clase de personas que viven de manera y por medios independientes de la aristocracia (los comerciantes, marinos y artesanos de la polis griega democrática). En oposición a la aristocracia, dueña del fuego, es decir de la propiedad rural y, por ende, de la riqueza social que se obtiene por subordinación de la población en una estructura clánica cuya cúspide ocupa el patriarca, la burguesía (así la llama Lafargue) obtiene sus derechos ciudadanos y destrona material y simbólicamente a la antigua clase dominante. Ese triunfo se corona con la transformación de la religión: la recuperación del alma para los mortales, expropiada por el patriarca. Pero la mujer queda afuera: aunque con lazos relajados, la familia burguesa, monógama, mantiene la subordinación femenina. El mito de Prometeo culmina con el episodio

de Pandora: la mujer como fuente de todos los males de la humanidad y, por supuesto, carente de alma. En consecuencia, el mito de Prometeo es, según Lafargue, el resto de un relato histórico: no personifica la invención del fuego sino “... los recuerdos de las luchas desencadenadas por las tribus de la Hélade prehistórica, con motivo de la sustitución de la familia matriarcal por la patriarcal” y “los sucesos que disgregaron a la familia patriarcal para preparar la eclosión de la familia burguesa”. El mito es, entonces y por boca de Esquilo, una celebración del triunfo burgués: Esquilo da cuenta de los cambios “en la vida material, política e intelectual acontecidos en las ciudades comerciales e industriales” donde “la familia patriarcal estaba quedando reducida a una simple supervivencia”. Correspondía a la nueva forma familiar de las clases democráticas. Esquilo completó el mito que Hesíodo relataba “en su primitiva simplicidad” y atribuyó a Prometeo “no sólo la comunicación a los mortales del fuego sagrado, sino también la explotación de las minas, la invención de la navegación, de la astronomía, de la medicina, de la aritmética”.

Esta construcción lafarguiana, pariente directo de los textos de sus predecesores ha sido muy criticada. En especial, la reivindicación de un “matriarcado” originario. Así, entre los autores contemporáneos parece existir un consenso que considera que la existencia del matriarcado no pasa de ser una ficción metodológica. Luego de su adopción por Bachofen, Morgan y Engels, el concepto fue criticado por la antropología anti-evolucionista (Kroeber, Boas y Lowie) a principios de siglo, pero fue retomado por antropólogas feministas en los ‘60 (Evelyn Reed, Françoise d’Eaubonne), sin pruebas concluyentes. Así, entre las críticas a la teoría del matriarcado, está el haber supuesto una relación unívoca entre mito e historia (que haya diosas-madre no prueba nada sobre el estatus de la mujer), confundir la filiación biológica con la social (el padre biológico no concuerda necesariamente con el social), sostener la existencia del matriarcado no es necesariamente progresista (Bachofen lo consideraba una etapa primitiva de la humanidad), la filiación matrilineal no equivale a autoridad materna. Por otra parte, negando la existencia del matriarcado, no por eso se presupone la eternidad del patriarcado. De hecho, en la actualidad asistiríamos a una decadencia de este último sin que se restaure el anterior, lo que permite suponer, según Badinter,

que puede haber existido un período donde no existiera ninguno de los dos.¹¹¹

Ahora bien, el eje de la discusión no pasa por la existencia o no del matriarcado sino por el carácter histórico de la familia y de la subordinación femenina. ¿Cuál es el método de Lafargue (y de Engels y Bebel)? Parte de un presupuesto: todos los pueblos atraviesan fases más o menos similares. En consecuencia, si en pueblos “primitivos” actuales es posible descubrir el “matriarcado” puede deducirse con certeza que todos los pueblos han atravesado un estadio tal. Una vez asentado este principio, todo el trabajo consiste en observar como se transforma el matriarcado en patriarcado. Aquí otro supuesto viene en su auxilio: que en los mitos y leyendas se conserva, en parte y desfigurado, el recuerdo de estadios pasados y de los fenómenos de transición. Pero Lafargue no se contenta con reconstruir el pasaje del matriarcado al patriarcado sino que trata de explicarlo. Y aquí llega en su auxilio el “método histórico” y su punto de partida: el modo de producción. Lafargue supone, entonces, que a una cierta forma de sociedad debe corresponder una forma de familia, un conjunto de ideas, etc. De modo tal que los cambios en las formas míticas, la variación del mito a través del tiempo, refleja el cambio del modo de producción imperante en la sociedad. Por eso, explica la variante situación de la mujer a partir del cambio de función de la familia, es decir, a partir del cambio social que provoca la alteración del lugar de la misma en la sociedad.

En esencia, la explicación de Lafargue recurre a causas sociales que impactan sobre datos biológicos: la maternidad es objeto de subordinación porque ella es la clave del control de la mano de obra necesaria de las sociedades agrícolas. ¿Qué se opone a esta explicación? ¿Hay posibilidad de dar una explicación diferente? En principio, están las explicaciones culturalistas, como la del “temor” al poder reproductivo de la mujer y su connotación mágica. Por ejemplo, Nicole Lorau, examinando la interpretación más aceptada de una frase del *Menexeno* de Platón, según la cual “no es la tierra la que imita a la mujer sino la mujer imita a la tierra”, concluye, con una efectividad que no puedo juzgar habida cuenta

¹¹¹Tubert, Silvia: *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*, Siglo XXI, Madrid, 1991, p. 61.

de mi ignorancia en el tema, que la expresión puede explicarse en sentido inverso. La pregunta, entonces, es por qué la preferencia exclusiva por la primera interpretación ha sido dominante. La respuesta que encuentra la autora remite al temor de los hombres atenienses (y con ellos todos los historiadores contemporáneos, de Bachofen a Vernant) al poder reproductivo de la mujer. De allí nace también el odio a la mujer que Ana Iriarte encuentra en la literatura ateniense del período democrático.¹¹² No se trata de negar ese sentimiento, tan evidente en más de una frase, sino observar qué explicación se da al fenómeno. ¿Por qué los atenienses varones odiaban a sus mujeres? Porque envidiaban su poder reproductivo. Sí, puede ser. Pero, ¿por qué envidiaban su capacidad reproductiva? El patriarcado parece surgir meramente de la envidia (y el temor) masculina, según Lorau. Iriarte vincula esta forma de subordinación simbólica de la mujer a la construcción del poder político, es decir, la creación de ciudadanos. Pero ¿por qué era necesario crear ciudadanos? Sin vincular esta situación a la estructura de clases se hace imposible hallar alguna explicación. Y esto es lo que Lafargue propone, más allá de que esté en lo cierto o no en la existencia del matriarcado.

Desde otra perspectiva, Levi Strauss ubica la subordinación de la mujer en el sistema social al señalar que la mujer actúa como objeto de intercambio, fundante del orden social en tanto parte del sistema de dones y contra-dones que permite organizar alianzas. En ese esquema, el tabú del incesto opera como mecanismo que asegura que los intercambios tengan lugar entre grupos y familias. El mismo proceso crea la división sexual del trabajo y la distribución heterosexual de la población. Sin embargo, esta posición no puede explicar por qué lo que se intercambia son mujeres y no varones, ni tampoco por qué del intercambio surge una posición inferior.

Podemos, siguiendo la perspectiva materialista, dar una interpretación alternativa a las anteriores. Los hombres envidian/odian a las mujeres porque su poder reproductivo los hacía

¹¹²Ver Lorau, Nicole: “La Madre, la Tierra” e Iriarte, Ana: “Ser madre en la cuna de la democracia o el valor de la paternidad”, en Silvia Tubert (ed.): *Figuras de la madre*, Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Madrid, 1996

dependientes de la obtención de varones. Y el poder social, en sociedades agrarias de clase, se construye a partir de la posesión de mano de obra y brazos armados. La posesión de varones parece que permite obtener ambas cosas. Ahora, eso no explica por qué fueron los varones los que dominaron a las mujeres y no a la inversa. ¿Por qué no fueron las mujeres las que dominaron a los hombres, a los que, en principio, podían producir? De hecho, existen en el reino animal innumerables ejemplos. Para esto hay que interrogarse por la naturaleza del poder. El poder implica, necesariamente, capacidad de ejercer violencia. Y la primera forma del poder es la fuerza física. Se constata fácilmente que la mujer es más pequeña que el varón, de la misma manera que, en los mamíferos en general, los machos son más grandes que las hembras. A lo que se añade el hecho de que temporalmente (durante el embarazo y el parto) la hembra está en una posición más débil que el macho. Existe, entonces, un dato biológico: la posibilidad de ejercer violencia juega a favor de los varones. ¿Eso significa que la subordinación de la mujer es resultado de la biología? No. Significa que hay datos biológicos. Esos datos biológicos pueden ser socialmente valiosos o no. Es la sociedad la que actualiza la importancia de esos datos. Sociedades que se articulaban crecientemente en torno al control de medios de producción, con o sin agricultura, generaban diferencias en el acceso a tales recursos. Es fácil imaginar quienes estaban más lejos: las mujeres, los niños y los ancianos. “La mujer es la primera clase explotada”, ha repetido Marx. Si algún cambio significativo en el nivel de las fuerzas productivas exigía la centralización de las fuerzas sociales, entonces se abría el camino para la extensión de procesos de subordinación de unos seres humanos contra otros. Sistemas de alianzas entre varones poderosos los consolidaban a la vez que se consolidaban en torno a ellos. La aparición de la propiedad privada no era más que la expresión de esa expropiación social. Y con ella el reparto de funciones: la agricultura, sí, pero la violencia magnificada, sobre todo, exigen la posesión de los más violentos, es decir, los varones. Pero para tener varones hay que tener mujeres. Este es el camino por el que las mujeres se vuelven moneda de cambio y objetos aptos para trazar alianzas, tal como Levi Strauss lo demuestra. Nace la prohibición del incesto, porque permitirlo es hipotecar el poder social. De hecho, la mujer es propiedad del patriarca,

por lo que su hermano, al tocarla, atenta contra la propiedad privada. Sin matriarcado a la vista, ha nacido el patriarcado. No es necesario considerar falso todo lo que Lafargue sostiene sobre el matriarcado. Lo que aporta como pruebas de su existencia puede bien ser considerado pruebas de una época en que el patriarcado no existía. Las “pruebas del matriarcado” pueden, en realidad, considerarse pruebas del no patriarcado.

Dos datos biológicos, la menor fuerza física (en general y temporalmente hablando) y la capacidad reproductiva, explican la posibilidad latente de dominación y su funcionalidad. Pero explicar la posibilidad o la funcionalidad de algo, no equivale a explicar la ocurrencia de ese “algo”: que sea posible no significa que necesariamente deba ocurrir. Sólo en presencia de un catalizador, de un principio activo, tales datos se transforman en realidad. Ese catalizador es la sociedad de clases. De allí que ignorar la realidad social como elemento explicativo nos deja sin explicación: ¿Por qué los hombres envidian/odian/temen a las mujeres? En principio, porque todo dominador odia y teme a su dominado, que lo obliga a la tensión permanente que significa el mantenimiento del orden. Pero, más que a la mujer, a lo que el varón envidia/teme/odia es a otro varón: en tanto su poder social sólo existe frente a otros poderes, que lo desafían. El varón más poderoso es aquel que puede poner bajo su yugo más varones (y por lo tanto, más mujeres). Pero esto requiere también de alianzas: la rivalidad con unos lleva a la alianza con otros. Un varón es poderoso sólo si también se alía con otros. El odio/temor/envidia a la mujer es, en realidad, el odio/temor/envidia de otros varones, con los que se enfrenta y de los cuales también depende. No es su dependencia frente a la mujer, sino el temor de su dependencia frente a otros varones lo que lo obsesiona. De ahí que el símbolo máximo de la soberanía es un varón capaz de parir hijas andróginas: Zeus.

En la medida que el cambio social crea condiciones para que el poder social pueda surgir de otra manera, por el intercambio mercantil, por ejemplo, la función de la familia y el rol consecuente de la mujer, varía. Es lo que Lafargue creía constatar al hablar de la disolución del patriarcado con el surgimiento de la “burguesía” ateniense. Es lo que puede constatar hoy con la función que el capitalismo otorga a la familia: más acá del poder ideológico, no más allá de la transmisión de la propiedad. Efecto importante en

la burguesía, no tanto en el proletariado, donde la subordinación femenina surge de la tendencia del capital a aumentar la explotación sobre los más débiles socialmente hablando (por distintas razones: las mujeres, los niños, los ancianos, las minorías de diferente tipo, etc.). Las relaciones sociales capitalistas “resignifican” esos datos biológicos (e incluso en algunos casos, como en el de la fuerza física, tiende a anularlo) junto con las fórmulas ideológicas que los “explican”. De ahí que la liberación de la mujer no exige la eliminación de la maternidad, sino el cambio del sentido social de la reproducción humana, parcialmente irremediable bajo el capitalismo, que la concibe como un problema individual (y de las mujeres) y no social. Sólo cuando la sociedad asuma como un problema social la reproducción de sí misma, es decir como una carga que incumbe no sólo a individuos (ni a mujeres con exclusividad), este dato biológico dejará de tener la significación que tiene, aún diluida, bajo el capitalismo.¹¹³

¹¹³Nos limitamos a dar un breve bosquejo de una interpretación que rescate de la posición marxista los aspectos centrales: el carácter histórico de la dominación masculina, el papel determinante de las relaciones sociales y el rol de los aspectos biológicos del problema. Sobre el debate acerca del patriarcado y la familia, desde una óptica marxista, puede verse Lindsey German, *Sex, Class and Socialism*, Bookmarks, London, 1989. Sobre el rol de la biología y la discusión sobre la existencia de una “naturaleza” humana, ver Cohen, Gerald: *La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa*, Siglo XXI, México, 1986 y Geras, Norman: *Marx and Human Nature*, Verso, London, 1983. En general, la tendencia a criticar las explicaciones biológicas ha llevado al exceso de considerar cualquier dato biológico como socialmente construido, con lo que se llega al absurdo de eliminar de toda explicación la realidad biológica de la humanidad: ésta existe primero y luego su cuerpo. El determinismo biológico es reemplazado por el determinismo culturalista, presuponiendo que una explicación social debe prescindir de cualquier dato que no sea estrictamente social, con lo que se llega al resultado asombroso de que una explicación es verdaderamente “social” cuando puede prescindir de la sociedad misma (que no puede existir sin cuerpos y en medio de la materia del universo...). Una cosa es que se utilicen datos de la biología (o de la química o la física) y otra es que se reemplace el poder explicativo de las relaciones sociales por piezas anatómicas, átomos y moléculas. ¿O acaso, como ha señalado Stephen Jay Gould, sería lo mismo para la historia humana si los seres humanos pudieran alimentarse

Ciencia, utopía y socialismo: “El ideal socialista”

“Hace algún tiempo que los compañeros alemanes discuten sobre si el socialismo es o no una ciencia. El socialismo no puede ser una ciencia, por la sencilla razón de que es un partido de clase, llamado a desaparecer una vez cumplida su obra, es decir, después de abolidas las clases que le han dado vida; pero el fin que el socialismo persigue es científico.”
Paul Lafargue, *El ideal socialista*

El socialismo, dice Lafargue, ha pasado de la utopía a la ciencia. La crítica de este texto no está, sin embargo, dirigida a los socialistas utópicos sino a los revisionistas que acusan a la izquierda “marxista” de prometer la “utopía”. Según Lafargue, “esta concepción imaginaria es uno de los más poderosos excitantes para la acción revolucionaria” y “la condición de toda evolución progresiva”. No es extraño, entonces, “que los Berstein de Alemania y los Jaurès de Francia” que tratan de domesticar el socialismo y “hacer que marche a remolque del liberalismo” acusen a los socialistas “de hipnotizar a sus adeptos con un ideal del año 3000” que los obliga “a vivir con la esperanza puesta en una catástrofe mesiánica y a rehusar las ventajas inmediatas” de la armonía y la colaboración con los partidos burgueses, “cegándoles además con sus chocantes errores”: concentración de las riquezas, desaparición de la pequeña industria y de la clase media, antagonismo creciente de clases, generalización e intensificación de la miseria obrera, etc., etc.. En opinión de los revisionistas, estos errores “podían ser antes de 1848 hipótesis posibles (...) pero después los hechos han demostrado su falsedad.”

El eje de la respuesta lafarguiana pasa por equiparar a Jaurès y Berstein con Proudhon y los socialistas utópicos. Ambos son idealistas burgueses que toman de la burguesía sus ideas y su concepción de la sociedad futura, pero estos últimos eran superiores porque el socialismo que “acogió en sus comienzos hipótesis equivocadas y fijó un ideal utópico” era víctima de una situación

por fotosíntesis? Ver cita de Gould en Callinicos, Alex: *Making History*, Polity Press, London, 1995.

que escapaba a su voluntad “porque el mundo que se proponía transformar se encontraba en vías de formación y le era, por tanto, desconocido.” No podía, por las condiciones en que se encontraba, evitar el pacifismo ingenuo, preconizaban la asociación con el capital y tenían “la candidez de creer que los capitalistas se contentarían con percibir una parte razonable de las riquezas”. Era utópico y por eso “fue el socialismo de los intelectuales”. Los obreros, en lucha constante con el capital por el salario y la duración de la jornada, “sospechaban de él” ya que no podían comprender un socialismo “que condenaba las huelgas y la acción política y que tenía la pretensión de armonizar los intereses del capital y el trabajo, del explotador y del explotado”.¹¹⁴

Con Marx y Engels se abandona la ilusión de un mundo armónico y se estudia la realidad capitalista más desarrollada. Descubren así una base realista sobre la que refundar el comunismo: “El comunismo no era ya una utopía; podía ser una realidad”, puesto que no emana “como en los tiempos pasados, de lucubraciones de los pensadores de genio” sino que es un “producto de la realidad económica”. El comunismo no es, entonces, “una hipótesis utópica, es un ideal científico”. Si el socialismo es un ideal científico, ello se debe a que es posible materialmente hablando, a que el propio capitalismo ha realizado las condiciones materiales que le resultan indispensables. Las bases tecnológicas de la sociedad futura se encuentran ya presentes, como señalaba Lafargue en sus artículos para *La emancipación*, porque nosotros, “hombres de este siglo de luces y progreso”, hemos asistido “a la más dolorosa transformación que jamás la Humanidad había sufrido: *el trabajo del hombre reemplazado por el del autómatas*.”

Bajo el dominio del capital, esta situación no puede más que traer desgracias: desocupación, miseria, destrucción de la familia obrera, etc., etc. La organización del trabajo, que ha alcanzado la perfección del trabajo colectivo por acción del propio capitalista, no tiene por qué ser dejada a beneficio del capitalista. Ni puede ser destruida por la futura revolución. Todo lo contrario, “... todas

¹¹⁴Es por estos años que se reedita en Francia, con acuerdo de Engels, *Miseria de la Filosofía* y en que Lafargue traduce al francés varios capítulos del *Anti-Düring*, a fin de combatir al reformismo. Ver cartas 96, 97 y 100 en *Correspondence*.

las demás industrias, centralizadas ya, y cuya explotación es fácil de dirigir” han de ser “sustraídas a la explotación individual para ser explotadas en beneficio de la colectividad.”

Dejando en claro que no se trata de colocar en manos del Estado la industria (“Las industrias explotadas por el Estado son, en general, un medio de dotar a los amigos del poder, y ésta es la razón de que estén tan mal administradas” -¿suena muy argentino?...!) sino de arrojar a la burguesía del poder, Lafargue confía en que “la clase trabajadora, organizada por agrupaciones y secciones de oficio, podrá llevar a cabo todas las reformas revolucionarias que exige su emancipación, y podrá dar al trabajo la organización igualitaria que reclaman a una la ciencia y la justicia.”¹¹⁵ La emancipación obrera consiste entonces en transformar el monopolio de la burguesía en propiedad común, es decir, rechazando al mismo tiempo la propiedad cooperativa. Debe entonces, ser posible para todo individuo, “sin distinción de sexo, color o nacionalidad” servirse de dichos medios. El Estado queda reducido a consejos de vigilancia, cuya función, “puramente pasiva”, consiste en velar por los instrumentos de propiedad común. Tales consejos, compuestos por individuos de experiencia laboral (o incapacitados por el trabajo por accidente o alguna circunstancia similar), serán elegidos por mayoría de votos o alguna otra forma, pero carecerán de poder, porque podrían “convertirse en explotadores”. Repartido el trabajo en forma igualitaria, la potencia de la tecnología permitiría reducir la jornada a menos de seis horas. En consecuencia, “de la noche a la mañana una revolución puede hacer desaparecer la miseria del pueblo, que los burgueses, por razones particulares, suponen eterna”.

¹¹⁵Manuel Pérez Ledesma interpreta estos textos de *La emancipación* como restos del pasado proudhoniano de Lafargue, en especial estas alusiones críticas a la propiedad estatal. Sin embargo, habría que relacionar esto, por un lado con la crítica a los socialistas alemanes que identificaban las nacionalizaciones de Bismarck con el avance del socialismo, y por otro, con la demanda marxista de abolición del estado, que en este trabajo de Lafargue aparece como mero ente de coordinación productiva, como “administración de las cosas”. No parece que esto esté alejado de Marx. Por algo estos artículos fueron elogiados por Engels.

Lafargue proclama “el final de la utopía” mucho antes que Marcuse y con mejores argumentos. Y de allí la potencia de la condena al reformismo. Que a comienzos del capitalismo existieran un Fourier delirando sobre falansterios, un Saint Simon que soñaba con la conciliación de clases, proto-feministas que expusieran su derecho a la infidelidad, y cuestiones por el estilo es una cosa, y otra muy diferente que a fines del siglo XIX, con un mundo industrial desarrollado y una clase obrera organizada y consciente, los Berstein y Jaurès revivan las mismas ilusiones, utópicas en sí mismas (ya sin la, hasta cierto punto simpática, candidez de estos precursores, sin su exceso apasionado y su poderosa imaginación, por supuesto).¹¹⁶ Esta es la más profunda crítica al reformismo: que, a pesar de sus pretensiones “realistas” o “posibilistas”, sus propuestas son profundamente utópicas en el tradicional sentido de la palabra, es decir, algo imposible. Ser realista es abandonar esas ilusiones reformistas. Algo que, a fines del siglo XX, debieran recordar quienes hablan de “ajuste con rostro humano” o critican al “capitalismo salvaje” como si hubiera uno “civilizado”, hablan de la “democracia sin adjetivos” y delirios metafísicos por el estilo en el mundo de la flexibilidad laboral y la expulsión de la masa de la población del sistema político.

Una muerte anunciada

“Sano de cuerpo y espíritu, me mato antes que la vejez implacable, que me arrancó uno a uno los placeres y las alegrías de la existencia y me despojó de mis fuerzas físicas e intelectuales, paralice mi energía y quiebre mi voluntad y haga de mí una carga para mí mismo y para los otros. Hace ya muchos años había prometido no pasar de los 70: he fijado la época del año para la partida de la vida y he preparado el modo de ejecución de mi resolución: una inyección hipodérmica de ácido cianhídrico. Muero con la alegría suprema de tener la certidumbre de que, en un porvenir próximo, la causa a la cual me he consagrado durante cuarenta y cinco años, triunfará. ¡Viva el Comunismo! ¡Viva el Socialismo Internacional!”
Paul Lafargue.

¹¹⁶Para tener una idea aproximada de la enorme creatividad “utópica” en los inicios del capitalismo industrial, véase Alexandrian, Sarane: **El socialismo romántico**, Laia, Barcelona, 1983.

Un día después de la visita de Lenin (que pronunciará un discurso en las exequias), Paul le inyecta cianuro a Laura y luego a sí mismo. El jardinero los encuentra por la mañana, sentados, con aspecto sereno. El suicidio, a fines del siglo XIX europeo, era un fenómeno sujeto a investigación. Recordemos el texto de Durkheim. De hecho, las estadísticas hablan de un aumento del suicidio a lo largo de todo el siglo. Era mayor entre los hombres, en una relación de 3 a 1. Los rentistas y los intelectuales figuran entre los más propensos. Los menos, el servicio doméstico. También se tiene idea estadística de la forma: la mayoría se ahorcaba.¹¹⁷

Laura tenía 63 años al morir. Se había comprometido a los 19 años, cuando Lafargue tenía 24. Paul recuerda que cuando la conoció “tenía el cabello claro y la piel color rosa” y un “hermoso cabello rizado” con “un resplandor dorado *como si hubiera apresado los rayos del sol poniente.*”¹¹⁸ Perdonará el lector, pero no resistí la tentación de remarcar la última parte: *como si hubiera apresado los rayos del sol poniente...* Estaba indudablemente enamorado y eso es algo que no se puede dejar de envidiar. Laura fue su compañera tal vez tanto como Paul lo fue de ella. Es difícil, con los datos a mano, conocer mejor la relación. Es casi seguro que muchas de las cosas que aquí aparecen bajo la fórmula “Lafargue dijo, hizo, escribió, etc., etc.” debieron escribirse “Laura y Paul dijeron, hicieron, escribieron, etc., etc.”, pero realmente no lo sé.

Sus tres hijos mueren en la infancia. Por no poder salvar al último, Paul abandona la medicina.¹¹⁹ Luego se establecen en Londres, en casa de Marx, durante diez años, mientras se dedica al fotograbado, aunque recibirán, igual que el suegro-padre, ayuda económica de Engels. Hacia 1900, Engels le deja a Laura 1/8 de su fortuna con la que se compran una casa de 35 habitaciones.¹²⁰

¹¹⁷Alain Corbin y Michelle Perrot: “Entre bastidores”, en Duby, Georges y Philippe Aries: **Historia de la vida privada**, Taurus, Madrid, 1989

¹¹⁸“Recuerdos de Carlos Marx”, en Fromm, Erich: **Marx y su concepto del hombre**, FCE, México, 1973, p. 247.

¹¹⁹Según su hermana Jenny, la impresión en Laura de la muerte de Etienne fue devastadora. Ver **CK**, p. 252.

¹²⁰Giroud, Françoise: op. cit. Sin embargo, Pérez Ledesma habla de la “casita de Draveil”, lo que no parece designar a una mansión de

En un libro poco serio, muy en la óptica de criticar al marxismo por la vía de desprestigiar a Marx utilizando datos de su vida privada, Françoise Giroud parece culpar al padre por el suicidio de ambas hijas. El “Moro” es una especie de monstruo que ha hecho la infelicidad del mundo, empezando por su propia familia. El suicidio de Laura sería la última prueba. Incluso podríamos agregar el de Lafargue como un dato más, dada la larga relación entre el “diablo”, como lo llama Giroud, y el francés. Parece abonar la hipótesis, el que Lafargue haya amenazado con suicidarse cuando Laura tardó en reaccionar a sus requerimientos y Marx impuso una serie de obstáculos para aceptar la relación.

Pero incluso quienes no son antipáticos con ninguno de nuestros personajes, habían del suicidio de Lafargue como la culminación de una “tendencia” que habría sido característica de su modo de ser. Incluso se ha identificado una nota “anticipatoria” en *El derecho a la pereza*:

“Los indios de las tribus combativas del Brasil matan a sus enfermos y a sus ancianos; así atestiguan su amistad poniendo fin a una vida que ya no se regocijará con los combates, las fiestas y las danzas. Todos los pueblos primitivos han dado estas pruebas de afecto a los suyos: los Masagetas del Mar Caspio (Heródoto), lo mismo que los Wens en Alemania y los Celtas de la Galia. En las iglesias de Suecia, incluso recientemente, se conservaban mazas, llamadas mazas familiares, destinadas a liberar a los padres de las tristezas de la vejez. ¡Qué degenerados están los proletarios modernos para aceptar con paciencia las espantosas miserias del trabajo fabril!”

Dardo Cúneo, en la introducción a la edición de *El derecho a la pereza* de 1955, entusiasmado por transformarlo en héroe americano, remarca el carácter caribeño que el francés habría incorporado por la “sangre”. Lafargue vivió sólo la temprana infancia en Cuba, con lo cual, salvo que se trate de una cuestión genética, resulta difícil suscribir su hipótesis. Cúneo parece incluso querer decir que Lafargue sólo se convirtió en “francés” por conveniencia: “En 1891, ante su diploma de diputado electo, la Cámara francesa cuestiona su nacionalidad. ¿Francesa o cubana?” En medio de la

35 habitaciones y hace dudar de la afirmación de Giroud. Ver Pérez Ledesma, op. cit., p. 31.

duda, Lafargue elige a Francia: “Era oportuno -desde la cárcel con condena de un año (...) pasaría por el voto de los electores obreros de Lille al escaño parlamentario- decidirse por la primera.” Como dato crucial señala que Lafargue había suscripto algunas de sus colaboraciones con la firma “Paul Lafargue, mulato”.¹²¹ Atado a esta maniobra, Cúneo desarrolla la idea de cierta naturaleza que se resistía al marxismo, insinuando, de paso e implícitamente, que éste no es apto para la “raza” americana... Lafargue, a su pesar, se veía desbordado por su propia personalidad, que se rebelaba contra la ortodoxia. *El derecho a la pereza* no resultaría un texto “de rigor marxista” y, en realidad, Marx “se reiría de él”. Reducido a crítico “romántico” del capitalismo produce (acompañado por “Leonor” Marx, dice Cúneo confundiendo a *Eleonor* con Laura...) un nuevo gesto con su muerte. En él subsistía “la antigua cuota de romanticismo del mulato criollo”.

El suicidio ha sido siempre, además de acto desesperado, pedido de ayuda y otras cosas, un arma de quienes se niegan a perder su autonomía física y moral. Está presente en textos de la época entre personajes que no tenían nada de criollos y que más bien expresaban una conciencia clara de la naturaleza y del sentido de la vida humana como disposición de sí, más que como deber u obligación. Podemos encontrarlo entre intelectuales de corte aristocrático con raíces en el estoicismo griego (piénsese en Lugones y su “premonitorio” suicidio en *La lluvia de fuego*) o en aquellos que expresaban un materialismo positivista a ultranza, como Ingenieros (recuérdese, por ejemplo, las consideraciones sobre la vejez en *El hombre mediocre*, con su terror implícito a la degeneración y la decrepitud) o como Jack London (compárese si no el cuento en el que la familia india abandona al abuelo, incapaz ya de trasladarse por sí mismo, para que se lo coman los lobos y que recuerda la frase citada más arriba por Lafargue). Desde un ángulo

¹²¹La vinculación con Cuba, una tentación obvia, es muy discutible. Manuel Pérez Ledesma parece también dejarse llevar por ella cuando afirma que Lafargue recibe allí, antes de los 9 años, la influencia de profesores anticolonialistas ... Curiosamente, un texto que puede verse en <http://www.amigospais-guaracabuya.org>, de tendencia anticastrista, remonta la historia del marxismo en Cuba “a la propia familia del mismo Karl Marx” porque Lafargue había nacido allí...

cristiano, éste no podría ser si no, otro ejemplo de impía rebeldía. Desde un ángulo socialista, podía ser considerado un abandono de la lucha, otra forma del deber ser: “No tenía derecho a suicidarse”, parece que dijo Lenin en privado. Sin embargo, hacia el final de su vida, aquejado por una enfermedad que le hacía temer la parálisis y la locura, el conductor de la revolución de Octubre pensó seriamente la decisión del revolucionario francés e incluso dio instrucciones a Stalin para organizar su suicidio.¹²² Para Guesde, equivalía a desertión. Para algunos enemigos, un gesto banal. Otros buscaron la explicación en el creciente alejamiento del partido que había creado o al agotamiento de la fortuna dejada por Engels.¹²³ Otros lo observaron con cierto desdén, como el socialista español Manuel Azaña:

“Los periódicos comentan el suicidio de Lafargue y su mujer. Por más que diga Jaurès, se me figura que ese modo de retirarse de la vida no le ha convencido. ¡Diablo!, que no se convierta en dogma socialista que al sentirse gastado debe inyectarse uno ácido cianhídrico. ¡Qué pocos sentimientos despierta el suceso! Después de todo, a un hombre que da tanta importancia a ese acto y lo prepara con tanta minuciosidad y anticipación no hay más que decirle: ¡Váyase, señor, ya que se empeña!”

Parece curioso que quienes lo combatieron desde fuera de las filas socialistas fueran más comprensivos que sus correligionarios (si se me perdona la palabra...). Véase si no, las palabras del anarquista Anselmo Lorenzo

“El doble, original y, digan lo que quieran los rutinarios, hasta simpático suicidio de Paul Lafargue y Laura Marx, que supieron y pudieron vivir unidos y amantes hasta la muerte, ha suscitado mis recuerdos, aquellos recuerdos juveniles que me representan la vivacidad y la alegría de la plenitud de la vida, tristemente comparados con la actualidad. Conocí al matrimonio suicida en Madrid en 1872, él, de inteligencia poderosa y varonil y afabilidad femenina; ella, soberanamente hermosa, infundiendo respeto y admiración, tanto por su belleza como su aspecto de amable su-

¹²²Service, Robert: **Lenin, una biografía**, Siglo XXI, Bs. As., 2001, pp. 503-4.

¹²³Véase la introducción ya citada de Pérez Ledesma, quien saca, a su vez, alguno de estos datos de Dommanget.

perioridad. (...) Diría que mi personalidad se fijó allí y entonces siendo lo que soy, valga lo que valga, formado por aquel filósofo revolucionario. Lafargue fue mi maestro. (...) Porque en Lafargue había dos diferentes aspectos que le hacían aparecer en constante contradicción: afiliado al socialismo, era anarquista comunista por íntima convicción; pero enemigo de Bakunin, por sugestión de Marx, procuró dañar el anarquismo. Debido a esa doble manera de ser, produjo diferente efecto en quienes con él se relacionaban: los sencillos se confortaban en sus optimismos pero los tocados por pasiones deprimentes trocaban la amistad en odio y producían cuestiones personales, escisiones y creaban organismos que por vicio de origen darán siempre fruto amargo.”¹²⁴

Lorenzo no fue el único caso. En Argentina, el redactor del diario sindicalista *La acción obrera* cerraba su comentario con la siguiente frase:

“Su muerte es, a nuestros ojos, una bella muerte, si es que la hay bella. Habían vivido su vida, luchado por un ideal al cual dieron sus mejores energías: la habían vivido con nobleza, siendo generosos desparrramadores de su dinero y sus energías espirituales, para la causa y para las débiles víctimas de la implacable organización social capitalista. Habían vivido, sencillamente, puesta la vista en un superior horizonte social. Consideraron que su marcha concluía, que la vejez y la ruina se aproximaban, y que serían dolor para ellos y una carga molesta para los demás.”¹²⁵

Todavía después, en medio de las pujas que llevarían a Trotsky a la derrota frente a Stalin, uno de sus más importantes seguidores, Adolf Yoffe, se suicida con el mismo argumento que Lafargue: “Durante toda mi vida he abrigado la convicción de que el político revolucionario debe saber cuándo hacer su salida y saber hacerla a tiempo...”. No es casualidad: en su juventud Yoffe había defendido, contra Bebel, la decisión de Paul y Laura.¹²⁶

El suicidio de nuestro amigo fue llevado incluso al teatro en Francia, hace no más de dos o tres años, en medio del debate sobre

¹²⁴La opinión de Lorenzo apareció en **Tierra y Libertad** el 6 de diciembre de 1911.

¹²⁵**La acción obrera**, 27/1/12.

¹²⁶Citado por Deutscher, Isaac: **Trotsky, el profeta desarmado**, Era, México, 1968, p. 350.

la reducción de la jornada laboral, con el título “Paul Lafargue ou le droit de choisir sa mort”.¹²⁷ Según el crítico teatral, la pieza resulta oportuna y estimulante, bien actuada por un tal Jean Bertho y una tal Annie Bertin...

Disponer de sí mismo cuando el tiempo se ha acabado, no es necesariamente una mala muerte. Una buena vida ha de tener un buen final. Es, más bien y como afirma nuestro comentarista argentino, “... un gesto que tiene la belleza y la grandeza de los personajes de las tragedias griegas...”. No encuentro mejor imagen para definir a nuestro amigo.

Bibliografía de Lafargue

Para una lista de sus textos en francés, Manuel Pérez Ledesma recomienda el libro ya citado de Willard. Para los textos traducidos al castellano y editados en España recomiendo la introducción de Pérez Ledesma. Como éste último no agrega a las ediciones españolas más que alguna edición cubana y algunas argentinas, completamos a vuelo de pájaro las traducciones de Lafargue en Argentina, sin intención de ser exhaustivos.

Obras de Lafargue en Argentina:

El derecho a la pereza

-**El derecho a la pereza (Refutación del derecho del trabajo)**, Imprenta Elzeviriana de P. Tonini, Bs. As., 1896.

-**El derecho a la pereza**, Claridad, (Colección Los pensadores), Bs. As., 1922.

-*El derecho a la pereza*, incluido en **El matriarcado**, citado más abajo (1947).

-**El derecho a la pereza**, Bs. As., Ediciones Transición, 1955, 157 p., 20 cm. Serie Debates de nuestro tiempo. Incluye la introducción de Dardo Cúneo, *Justicia e injusticia del cambio capitalista* y la controversia entre Lafargue y Jaurès editada como *Idealismo y materialismo en la concepción de la historia*.

-**El derecho a la pereza**, Bs. As., Galerna (1970). 115 p., 17 cm. Contiene bibliografía e incluye el discurso de Lenin en los funerales y el texto de Lafargue *Judíos y socialistas*.

Por otra parte, Pérez Ledesma no menciona la edición mexicana de 1971:

-**El derecho a la pereza**, Grijalbo, México, 1970 [incluye *El mito de Prometeo*, *El ideal socialista*, *La jornada legal de trabajo* y *Augusto Bebel* (introducción a la primera edición en francés de *La mujer y el socialismo*, del dirigente alemán)].

La última edición que conocemos en castellano, fuera de la que aquí mismo presentamos, es:

-**El derecho a la pereza**, Fundamentos, Madrid, 1991 [La primera edición es de 1974. Incluye el estudio preliminar de Manuel Pérez Ledesma, *La organización del trabajo* (originalmente publicado como artículos en **La emancipación**) y *La religión del capital*].

Otros textos

-“Breves reflexiones sobre los trusts”, en **Renacimiento**, n° 10, Bs. As., enero de 1913.

-**Por qué cree en Dios la burguesía**, Talleres Gráficos Argentinos, Bs. As., 1936, Biblioteca Dialéctica [dirigida por Aníbal Ponce]

-**La justicia y el bien**, Tor (Nueva biblioteca filosófica), Bs. As., 1942, 160 p. Versión de A. Conca.

-**El matriarcado. Obras escogidas**, Intermundo, Bs. As., 1947, Colección Era, Serie Precursores. Incluye *El derecho a la pereza* y *Recuerdos personales de Carlos Marx*, *La Jornada legal de trabajo*, *El ideal socialista*, *Idea de la justicia y del bien*, *El método histórico de Carlos Marx* y *Justicia e injusticia del cambio capitalista*.

-**Por qué cree en Dios la burguesía**, Leviatán, Bs. As., 1985. Traducción de Julio Arostegui. Incluye: *El ideal socialista* y *Recuerdos personales sobre Carlos Marx*.

¹²⁷L'Humanité, 27/3/99.

-“Apéndice” a Marx, Carlos: **El capital (Versión resumida por Gabriel Deville)**, Editorial Claridad, Bs. As., 1997 (Hay edición anterior de la misma editorial, de 1961).

-**Idealismo y materialismo en la concepción de la historia. Controversia.** Siglo XX, Bs. As., 1960 (incluye el texto de Jean Jaurès).

-“Marx y su familia”, en Riazanov, Clara Zetkin, Paul Lafargue y Alejandra Kollontay, **El amor y el matrimonio en la sociedad burguesa**, Editorial Convergencia, Bs. As., 1975

-“La contradicción fundamental del régimen capitalista”, en Marx, Engels, Lafargue, Luxemburgo, Lenin, Trotsky, Bujarin: **La transición del capitalismo al comunismo**, Distribuidora Baires, Bs. As., 1974 (Extracto de **El comunismo y la evolución económica**).

Textos de Lafargue en otros idiomas

La mayoría de las obras aquí citadas de Lafargue en francés e inglés pueden encontrarse en internet. Dos sitios son particularmente importantes:

- Marx Internet Archive: www.marxist.org
- StalinopAnk: www.collectifs.net/intersiderale

El primero contiene una enorme cantidad de textos en diferentes idiomas, de una no menor cantidad de autores marxistas. El segundo, a pesar de lo que sugiere su nombre, es un sitio anarquista con textos en francés.

Bibliografía sobre Lafargue

No conozco ningún trabajo dedicado especialmente a Paul Lafargue escrito en Argentina, fuera de las breves y poco informadas introducciones a sus ediciones locales. Hay sí artículos escritos en España, sobre todo ligados a la problemática del origen del socialismo español, y en Cuba, por motivos obvios. Dos trabajos importantes, son:

Kapp, Ivonne: **Eleanor Marx. La vida familiar de Carlos Marx**, tomo I (1855-1883), Nuestro tiempo, México, 1979.

Pérez Ledesma, Manuel: “Un dirigente socialista: Paul Lafargue”, en **El obrero consciente**, Alianza, Madrid, 1987.

Me ha resultado difícil consultar la bibliografía francesa sobre Lafargue, probablemente un síntoma de la progresiva “anglofilia” de la historiografía argentina. En especial, no pude trabajar directamente con los que parecen ser los textos más importantes:

Dommanget, Maurice: “Introduction” a **Le droit a la paresse**, Petit Colection Máspero, Paris, 1969.

Girault, Jacques: “Introduction et notes par..”, **Textes choisis**, Editions Sociales, Paris, 1970.

Varlet, J.: **Paul Lafargue, theoricien du marxisme** (Textes choisis, annotes et prefacés par Jean Varlet), Paris, Ed. Sociales Internationales, 1933.

Willard, Claude: **Le mouvement socialista en France, 1893-1905. Les guesdistes**, Paris, Ed. Sociales, 1965.

-“Paul Lafargue, critique litteraire”, en **Le Mouvement Social**, abril-junio de 1967.

-“Paul Lafargue y la crítica de la sociedad burguesa”, en AAVV: **Historia del marxismo contemporáneo**, tomo I: La socialdemocracia y la II Internacional, Barcelona, Avance, 1976.

La devaluación del peso me impidió, también, acceder a la segunda parte del detallado estudio de Leslie Derfler, que va desde la fundación del Partido Socialista Francés a la muerte de Lafargue:

Derfler, Leslie: **Paul Lafargue and the Flowering of French Socialism, 1882-1911**, Harvard University Press, Cambridge, Mass. and London, 1998.

Una fuente crucial la constituyen las cartas entre Engels, Paul y Laura, editadas por E. Bottigelli (**Correspondance entre F. Engels et Paul et Laura Lafargue**, Ed. Sociales, Paris, 1956-1959) de las que aquí sólo consignamos el tomo I. Otras fuentes claves son, la

excelente edición de las cartas relativas a la acción del marxismo en los orígenes del socialismo español:

Sergio Castillo (ed.): **Construyendo el futuro. Correspondencia política (1870-1895)**, Trotta-Fundación de Investigaciones Marxistas, Valladolid, 1998 (correspondencia intercambiada por Engels, Mesa, Iglesias, Mora y, por supuesto, Lafargue)

y del francés:

Emile Bottigelli: **Jules Guesde, Paul Lafargue: La naissance du Parti ouvrier français** (Correspondance inédite réunie par Emile Bottigelli, présentée et annotée par Claude Willard), Editions Sociales, París, 1981

Apéndice: *la muerte de Laura Marx y Paul Lafargue en un diario sindicalista argentino*

Paul y Laura Lafargue

Hace poco que la noticia del suicidio de esta pareja que consagró gran parte de su vida a la causa socialista se esparció por el mundo.

Si en las columnas de **La acción obrera** no apareció el comentario no fue por intencionado silencio de sectario, seguramente, sino debido a las condiciones en que se redacta nuestro periódico que nos impide tratar todos los asuntos que deseamos y nos hace imposible ofrecer siempre la rapidez en el comentario de actualidad.

Pasada la primera semana juzgamos mejor esperar la llegada de la prensa revolucionaria europea, cuyos datos son más precisos al respecto.

No estamos de acuerdo, seguramente, con muchas cosas de las que escribió Lafargue, pero ello no obsta para que manifestemos nuestra admiración por este hombre que fue, no sólo uno de los grandes teóricos del socialismo, y uno de los [modernos] interpretadores de Marx, sino también un hombre de acción en el terreno de sus ideas, a las cuales, junto con su compañera Laura -la segunda hija de Marx- consagró casi medio siglo.

Fue al mismo tiempo un teórico y un hombre de acción: el hombre de acción no hizo perder nada al teórico de su originalidad, y en cambio le prestó la ardiente vivacidad que campea en sus escritos y que lo consagró como fuerte polemista.

A los 24 años, en 1865, comenzó su actividad política, tomando parte en el congreso de estudiantes de Lieja [...] Estudiante de medicina, esto le valió que se le cerraran todas las facultades y hubo de terminar su carrera en Inglaterra.

En Londres conoció a Marx, que poco tiempo después iba a ser su suegro. Lafargue ha contado su primera entrevista con el autor de **El Capital** y la discusión en que el joven estudiante, algo romántico, impetuoso y audaz, fue vencido por la dialéctica implacable de Marx. Después de su casamiento con Laura Marx, Lafargue volvió a Francia, afiliándose en la Internacional, por la cual combatió en Francia y luego en España, donde hubo de refugiarse después de la Comuna y de una tentativa para realizarla en Burdeos.

Después de la amnistía de 1882, volvió a Francia, manteniendo relación con todos los desterrados de Londres, de Bruselas y de Suiza, y con los militantes que en Francia resucitaban con sus esfuerzos, la propaganda del socialismo. A partir de entonces, su obra es una lucha casi continua contra el poder y la ideología capitalista.

Condenado en 1883 junto con Guesde y Jean Dormoy, lo fue nuevamente en 1891, después de la masacre de Fourmier. Esta condena le valió ser elegido diputado; pero al salir de la cárcel de Santa Pelagia y entrar en la Cámara pronunció un discurso que escandalizó tanto a sus amigos de la izquierda como a sus adversarios. No fue reelecto. Lafargue no tenía nada de electoral.

Desde entonces se consagró a la propaganda y a los estudios. Ya en 1880 había publicado su famoso folleto "El derecho a la pereza" que ha dado la vuelta al mundo y que por cierto no gusta a muchos socialistas demócratas. Había publicado un estudio sobre "La agitación agraria en Irlanda y sus causas económicas", "El apetito vendido", "La religión del Capital", de un estilo certero y flagelador.

Luego dio: "Extractos del Capital de Marx", "La propiedad en huelga", "Orígenes y evolución de la propiedad", "Idealismo y materialismo en la historia", "Campanella", "Causas de la creen-

cia en Dios”, “Función económica de la Bolsa”, “Los Trusts”, “El patriotismo de la Burguesía”, “El comunismo”, etc. Su obra “El socialismo y los intelectuales”, es tal vez una de las mejores, no por su volumen sino por el concepto y la crítica, que son en gran parte los mismos de los sindicalistas. Su producción es grande y en toda ella se afirma un pensamiento vigoroso.

Su compañera, Laura, le ayudó mucho en sus trabajos: el conocimiento profundo que tenía de muchos idiomas europeos le fue un precioso concurso. Juntos tradujeron varios fragmentos importantes de “Anti-During” de Engels. Ella sola firmó las traducciones de las obras de su padre: “El manifiesto comunista”, “Revolución y contrarrevolución en Alemania”, “Contribución a la crítica de la economía política”. La vida de Pablo y Laura Lafargue ofrece un bello aspecto de mutua compenetración espiritual, no muy común en la sociedad burguesa en que vivimos, y que hace a esta pareja humana más digna de nuestra admiración.

“Estaba -dice Pierre Dormoy en “Le Socialiste”- tan íntimamente mezclada que se comprende que hayan querido acompañarse hasta la muerte.” Su muerte es, a nuestros ojos, una bella muerte, si es que la hay bella. La prensa burguesa, ese asqueroso instrumento de despotismo y de corrupción, que enloda todo lo que toca, ha querido lanzar especies sobre el trágico fin de Pablo y Laura Lafargue, cuya vida fue una línea recta y cuya muerte no oculta el escándalo, ni el crimen, ni la orgía que envuelven a menudo el fin de los grandes potentados del dinero.

A nuestro juicio, y aunque otros saque a relucir el socorrido argumento de la cobardía del suicidio, el móvil que inspiró el fin de estos dos seres no tienen nada de mezquino ni de cobarde, sino grandeza y exacto conocimiento de la realidad.

Habían vivido su vida, luchado por un ideal al cual dieron sus mejores energías: la habían vivido con nobleza, siendo generosos desparramadores de su dinero y sus energías espirituales, para la causa y para las débiles víctimas de la implacable organización social capitalista. Habían vivido, sencillamente, puesta la vista en un superior horizonte social. Consideraron que su marcha concluía, que la vejez y la ruina se aproximaban, y que serían dolor para ellos y una carga molesta para los demás.

Y entonces, Pablo Lafargue y Laura, la hija del gran Marx, que eran dos representantes de la tradición socialista, que juntos ha-

bían visto nacer el socialismo obrero moderno en la inolvidable Internacional, que habían visto la gran tentativa proletaria de la Comuna y vivido medio siglo de esfuerzo emancipador, con un gesto que tiene la belleza y la grandeza de los personajes de las tragedias griegas, resolvieron suprimirse.

Sus últimos pensamientos fueron para la causa por la que habían luchado, como lo revela la siguiente carta, escrita a su sobrino Edgar Longuet:

“Sano de cuerpo y espíritu, me mato antes que la vejez implacable, que me arrancó uno a uno los placeres y las alegrías de la existencia y me despojó de mis fuerzas físicas e intelectuales, paralice mi energía y quiebre mi voluntad y haga de mi una carga para mí mismo y para los otros. Hace ya muchos años había prometido no pasar de los 70: he fijado la época del año para la partida de la vida y he preparado el modo de ejecución de mi resolución: una inyección hipodérmica de ácido cianhídrico. Muero con la alegría suprema de tener la certidumbre de que, en un porvenir próximo, la causa a la cual me he consagrado durante cuarenta y cinco años, triunfará. ¡Viva el Comunismo! ¡Viva el Socialismo Internacional! Pablo Lafargue.”

La acción obrera, 21/1/12

La pereza y la celebración de lo humano (el trabajo como categoría antropológica)

Pablo Rieznik

Un meduloso análisis del significado del trabajo humano en la obra de Marx y, al mismo tiempo, un “clásico” moderno de la sociología del trabajo, lleva como título aquello que puede ser la nota emblemática de *El derecho a la pereza: De l'alienation a la jouissance*.¹ Este tratado, de Pierre Naville, culmina con un capítulo, dedicado precisamente al problema del “trabajo y el no-trabajo” y es aquí que el autor nos informa que la obra de Lafargue fue inspirada en las notas del propio Marx, inscriptas en un libro sobre el ocio, que el primero poseía en su biblioteca.

El Derecho a la pereza de Paul Lafargue debe ser leído como un auténtico canto a la vida, una suerte de manifiesto en favor del hombre. Por eso mismo no es una proclama abstracta; tampoco el llamado a una redención celestial: es un grito de guerra ante el sometimiento y la humillación propia de la moderna barbarie capitalista. Una evidencia que se expresa en el tono antirreligioso y, si se nos permite, anticlerical, que inflama el gesto de toda la obra: un homenaje a uno de los célebres pecados capitales, en oposición al “dogma” y a las “bendiciones” del trabajo, título de los dos primeros capítulos del libro. La “pereza” reivindicada, por lo tanto, carece de todo parentesco con la pasividad o la inacción;

¹Naville, Pierre: *De l'alienation a la jouissance*, Edit. Librairie Marcel Riviere, Paris, 1957.

es una ataque demoledor al “dios” trabajo, embrutecedor y miserable, propio de la sociedad moderna.

El “derecho a la pereza” es, entonces, una especie particular de apelación a la “joie de vivre” - el deleite, el placer, el gozo de vivir, algo que para un marxista es inseparable de la lucha contra la explotación del capital y por la emancipación revolucionaria del proletariado. En esta dimensión el “derecho” convocado por Lafargue es el contrario a la indolencia o a la pura ociosidad vacía de contenido. Su “pereza” es la alegría, aquello que el diccionario define como el movimiento vivo y grato del ánimo, que se manifiesta con signos exteriores. En lo que el trabajo de Lafargue tiene de epopeya, de gesta al mismo tiempo heroica, humana y posible, es un himno que suena como los acordes finales de la célebre novena sinfonía de Beethoven; precisamente, el “himno a la alegría”. Aquellos que podrían acompañar, entonces, los párrafos finales del trabajo del yerno de Marx:

“Si la clase obrera lograra desterrar de su corazón el vicio que la domina y que envilece su naturaleza, para levantarse con toda su terrible fuerza y aplicarla, no a reclamar los derechos del hombre (que no son más que los derechos de la explotación capitalista) ni tampoco el derecho al trabajo (que sólo es el derecho a la miseria), sino a forjar una ley que prohibiese a todos los hombres trabajar más de tres horas por día, si la clase obrera lograra hacer esto, la Tierra, nuestra vieja Tierra, se estremecería de alegría y sentiría surgir en ella un nuevo universo...¡Oh, Pereza, ten piedad de nuestra dilatada miseria! ¡Oh, Pereza, madre de las artes y de las nobles virtudes, sé el bálsamo de las angustias humanas!”.

Elogio del ocio

Naturalmente, las ideas sobre el trabajo, el ocio, la pereza y el no-trabajo se han modificado con el correr de la historia. En un sentido general, desde tiempos muy remotos, el ocio aparece como sinónimo de tiempo libre, es decir, como posibilidad de alejarse de la compulsión al trabajo, de la obligación de dedicarse a las tareas imprescindibles para garantizar la producción de los elementos necesarios para mantener la vida del hombre. El trabajo, entonces, aparecía como imposibilidad de ejercicio de una actividad liberada de exigencias naturales y obligatorias. Por eso

mismo, desde el punto de vista etimológico, el ocio se presenta como una afirmación y el trabajo como negación. El trabajo es el (neg)ocio, el no-ocio en su versión latina. Un sentido similar expresan los términos que designan lo mismo en la lengua griega.

Es en Grecia, precisamente, donde el sentido positivo del ocio adquiere la plenitud de un status que se identifica con la esencia misma de lo humano: trabaja el esclavo, el no-hombre, el ser que se confunde con la pura animalidad. El ocio, el no-trabajo, es el continente, no el contenido mismo de la actividad del hombre en su tiempo “libre”. En Aristóteles, el ocio se identifica con la condición del hombre que, no obligado a trabajar, se enfrenta con las exigencias auténticamente morales que corresponden a su naturaleza específica. El ocio, de hecho, se confunde con un estado social y su empleo sólo se plantea como problema para la clase de los hombres en libertad, no esclavizados por el trabajo.²

En Roma, el “otium” revestirá dimensiones más amplias y precisas. En primer lugar como sinónimo de vacío, soledad y calma unida a la civilización pastoril. En segundo lugar, asociado a la idea de fiesta y de celebración, con una connotación religiosa. En tercer lugar y, de un modo predominante, como concepto vinculado al lenguaje militar y equivalente al silencio de las armas.³ En este terreno, el ocio adquiere también un significado ambivalente, aunque en un sentido muy concreto: la ociosidad del guerrero en tiempo de paz, es también una fuente posible de descomposición social. El propio Aristóteles prevenía ya contra la posible anarquía de un ocio carente de orden y control. Es el motivo por el cual se extienden los debates de orden filosófico y doctrinal sobre el ocio en la época griega y romana. En cualquier caso, el no-trabajo es siempre un derecho perteneciente a los hombres que integran la clase dirigente de la sociedad.

Como en muchos otros terrenos, la Iglesia católica incorporará estos contenidos a su propia doctrina. En Santo Tomás y San Agustín está presente también la idea de una sociedad escindi-

²Lanfant, Marie Françoise: *Sociología del ocio*, Ediciones Península, Barcelona, 1978.

³Andrée, J.M.: *L'otium dans la vie morale et intellectuelle des Romains, des origines à l'époque augustéenne*, Presses Universitaires de France, 1966.

da en órdenes y estamentos, determinados por instancia divina, que establece quién recibe el don del no-trabajo y quién la obligación de trabajar. Un variante laica de la percepción del ocio, como sinónimo del disfrute de la vida humana, comienza con el Renacimiento en Italia, se extiende en los círculos de un sector de la aristocracia francesa del siglo XVII y se continúa en el siglo siguiente en las obras de personajes calificados como libertinos, provenientes de medios aristocráticos o plebeyos, como es el caso del marqués de Sade o de Casanova. En esta misma trayectoria Fourier y Nietzsche, en el siglo XIX darán expresión a la defensa del ocio y del placer contra la moral puritana, identificada con el orden social burgués.⁴ En Fourier, no obstante, la visión del no trabajo como expresión de un impulso a la labor creativa y no compulsiva es, también, una evidencia de la posibilidad de un trabajo no penoso sino, al contrario, socialmente productivo y humanamente atractivo, como veremos más adelante.

Crítica de los ociosos

De todos modos, desde el final de la Edad Media, con la conformación de los primeros elementos propios de la sociedad moderna y del mundo cosmopolita y burgués, son las críticas de la ociosidad las que tomarán una nueva dimensión en consonancia con el nuevo lugar que el trabajo humano ocupa en el conjunto del metabolismo de la sociedad. Si, en oposición al trabajo esclavo, los griegos identificaban el ocio como requisito de una vida humana, la propia vida era concebida como sinónimo de contacto armónico con la naturaleza y del hombre con sus semejantes. Las tendencias propias de la modernidad tienden a asimilar la misma idea con... el trabajo. El ocio, en cambio, se estigmatiza como la condición del haragán, del que no quiere ni procura nada como hombre, es el vacío de la inactividad. Es otra época histórica. No se trata ya del antiguo trabajo esclavo (aún cuando la esclavitud del trabajo tomará más adelante formas insospechadas como desarrollo pleno del universo capitalista). Estamos, ahora, en el Renacimiento, en el punto de partida de la ciencia contemporánea,

⁴Esta referencia a la evolución histórica de la idea del ocio está desarrollada en Lanfant, Marie Françoise; op. cit.

resultado de la combinación fecunda del pensamiento teórico con la indagación práctica y empírica. Es el siglo XVI, cuando Paracelso -uno de los fundadores de la medicina experimental- proclama que

“... la felicidad no consiste en la ociosidad, ni en el placer sensual, o en las riquezas, o en la charla, o en la glotonería... El camino correcto reside en el trabajo y la acción, en hacer y producir; el hombre perverso no hace nada, pero habla mucho. No debemos juzgar un hombre por sus palabras sino por su corazón. El corazón habla a través de las palabras solamente cuando éstas son confirmadas por los hechos... Nadie ve lo que está oculto en él (en el hombre), sino sólo lo que revela su trabajo. Por lo tanto el hombre debe trabajar continuamente para descubrir lo que Dios le ha dado.”⁵

Es un nuevo mundo el que anticipa Paracelso; el mundo que reivindica la laboriosidad propia del artesano, del profesional, del agricultor, del banquero, del comerciante, es decir, del trabajo considerado como la virtud de la nueva sociedad, cuyos antagonismos específicos apenas comienzan a desarrollarse. En la transición del siglo XVIII al XIX, Saint Simon plantea el problema de una manera muy pedagógica y con una connotación social extremadamente clara:

“... admitamos que Francia conserve sus industrias y los sabios que posee, pero que tenga la desgracia de perder en un mismo día: al señor hermano del rey, a monseñor duque d'Angouleme, a monseñor el duque de Orleans, etc. Que pierda a un mismo tiempo a todos los grandes oficiales de la Corona, a todos los ministros de Estado, a todos los consejeros de Estado, a todos sus mariscales, a todos sus cardenales y, además, de esto, a los diez mil propietarios más ricos entre los que viven notablemente... Este accidente afligiría a los franceses porque son buenos. Pero esta pérdida de treinta mil individuos considerados como los más importantes del Estado no les causaría más pena que la puramente sentimental, pues no resultaría de ello ningún mal para la nación y para la sociedad... Sería muy fácil volver a ocupar las plazas vacantes, pues todo aquel que trabaja puede, sin dificultad, convertirse en ocioso como estos distintos representantes de la máquina gubernamental del Estado.

⁵Citado en Meszaros, Istvan: *La teoría de la enajenación en Marx*, Ediciones Era, México, 1970.

Además porque esta gente es perfectamente inútil, pues la prosperidad de la nación no depende más que del trabajo de los sabios, los artistas y de los industriales.”⁶

El “descubrimiento” del trabajo como el ámbito privilegiado de la realización del hombre, en el sentido de la exteriorización de su ser social y de su ser natural es el mérito indudable de los teóricos “clásicos” y el punto de partida fundacional de la economía política como ciencia. En el texto citado de Paracelso aparecen como germen, los conceptos desarrollados por Hegel y, luego por Marx, en el sentido de concebir al trabajo, o sea, a la tarea del hombre de reproducirse mediante la transformación de la naturaleza (de la cual forma parte) como un sinónimo de la manifestación del hombre como tal. El hombre es el mundo que construye y este mundo lo construye por medio de su propio trabajo. La crítica a la ociosidad, entendida como mera oposición al trabajo, es el resultado de la vida moderna porque, sólo con la sociedad capitalista, el trabajo se expresa en plenitud como fuerza social, como capacidad de desenvolver la potencia productiva, transformadora del universo del ser humano en una escala sin precedentes en cualquier época histórica pretérita.

El ocio recreado

Hasta aquí, el elogio al ocio de Lafargue aparece, entonces, como una especie de tensión con la tradición que, desde el fin de la Edad Media, coloca al trabajo como la fuente misma de lo humano y de la humanidad. Es el trabajo de la sociedad burguesa, el que dota al hombre de la posibilidad de elevarse por encima de la dependencia primitiva de la naturaleza y lo dota de una universalidad propia y esencial. El ensanchamiento de su mundo, es decir, de aquello que es su propia construcción, alcanza la dimensión de un conjunto gigantesco de relaciones sociales que adquieren la forma de una totalidad concreta, el todo de un sistema planetario, la realidad de un mercado mundial y de una interconexión material entre los hombres que no cesa de deslumbrar en su vastedad

⁶Saint Simon: *Oeuvres de...*, Edit. Anthropos, Paris, 1966, citado por Lanfant, Marie Françoise; op. cit.

inagotable. ¿Cuál es el lugar, en este mundo, de la pereza, del reclamo de un ocio incompatible con el “dogma del trabajo”?

Para responder tal interrogante es necesario precisar: estamos hablando, no del trabajo en general, sino del trabajo en su expresión concreta y contradictoria en la sociedad capitalista. Lafargue no se refiere al trabajo como potencia social genérica sino a su oposición/contradicción con el trabajo impotente del propio trabajador, del trabajo explotado, del trabajo que se presenta como mercancía, del trabajo cuya sustancia es expropiada del productor directo para pasar al control de sus poseedor, del capitalista, del propietario de los medios de producción. Es, en consecuencia, el trabajo desprovisto de las condiciones del propio trabajo, puesto que la clase trabajadora moderna lo es a partir de su separación de los medios de producción y de su apropiación por parte de los que no trabajan: el capital es una relación social establecida, precisamente, en este antagonismo fundante entre poseedores y desposeídos.

Este fue, precisamente, el punto de partida de la elaboración crítica de Marx, admirablemente expuesta en sus famosos *Manuscritos económico-filosóficos* y que nos ocupáramos de analizar en un texto reciente, referido al 150 aniversario del *Manifiesto Comunista*.⁷ El trabajo, en consecuencia, es trabajo alienado:

“¿En qué consiste el trabajo alienado?... en que el trabajo es exterior al obrero, es decir no pertenece a su esencia, y por lo tanto, que el obrero no se realiza sino que se niega en su trabajo, no se siente bien sino desdichado, no desarrolla sus energías físicas e intelectuales libres sino que se arruina su físico y su intelecto...el obrero se halla fuera del trabajo en sí mismo y fuera de sí en el trabajo”.⁸

Mediante el trabajo alienado, el trabajo se deshumaniza, se vuelve simple actividad mecánica y pura animalidad, fuerza y desperdicio; el trabajador se convierte en un “puro apéndice de la máquina” desprovisto de todo aquello que no sea rutina, repetición,

⁷Rieznik, Pablo: “La dictadura del proletariado como un acto de cordura (y una referencia al amor)” en *En defensa del marxismo*, n° 24, abril 1998.

⁸Se sigue la traducción del párrafo en Rosdolsky, Roman: *Génesis y estructura del Capital de Marx*, Edit. Siglo XXI, México, 1978.

engranaje, sin alma ni vida. Es trabajo esclavo moderno. En el comienzo del capítulo de su obra *-De l'alienation...*, relativo al problema del ocio y el gozo Naville cita a Simone Weil⁹: “Nadie aceptaría ser esclavo dos horas; la esclavitud, para ser aceptada, debe durar lo suficiente, cada día como para quebrar algo elemental en el hombre”. El trabajo como tarea compulsiva, forzada por la obligación del proletario de vender su fuerza de trabajo para sobrevivir, debe extenderse cotidianamente lo necesario para confundirse con la existencia misma de la esclavitud asalariada, sin tiempo para considerar otra alternativa.

Que haya demasiado tiempo libre, fuera del trabajo, es incompatible con su cualidad de labor alienada y explotada. Desde este punto de vista, la antítesis del trabajo, no es el trabajo mejorado, valorizado, “humanizado”; es el no-trabajo, la órbita de las actividades libres. Cantidad y calidad: el tiempo “libre” entre jornadas extensas, apenas como reposo imprescindible para el mantenimiento de la fuerza de trabajo, es la continuidad de la esclavitud. La forma social del trabajo y del no-trabajo forman una suerte de par unívoco. Por eso existe el ocio alienado, el consumo compulsivo, la explotación del “tiempo libre”. La conquista real del ocio y del gozo es incompatible con el trabajo enajenado. La superación de tal enajenación sólo muy parcialmente tiene que ver con un cambio en las condiciones “latu sensu” del propio trabajo, en el sentido de convertirlo en una actividad más agradable y compatible con un menor desgaste físico, es decir, con la preservación del propio trabajador. Este es apenas, un medio, un recurso del movimiento actuante de los trabajadores contra la explotación, por un límite a su extenuación física y moral:

“La novedad de la posición de Marx es haber comprendido que el dictado: el que no trabaja no come, que el ‘derecho al trabajo’ así como el ‘derecho al producto integral del trabajo’, son apenas las formas transitorias de una reivindicación obrera que conduce más lejos hasta la perspectiva del no-trabajo absoluto, esto es, de una forma completamente inédita del uso del plustrabajo social”¹⁰

⁹Naville, Pierre: *De l'alienation a la jouissance*, op.cit.

¹⁰Idem.

La superación del trabajo alienado, del trabajo que “usa” al trabajador para valorizar al capital, es un orden nuevo de la sociedad. Un orden en el cual, por un lado, el trabajador colectivo se apropia del carácter social de su propio trabajo y lo desenvuelve de un modo conciente, por lo tanto, como individuo social. Por otro lado, es la posibilidad de que el trabajo y el no-trabajo formen un todo armónico, más allá de los límites de la pura necesidad de reproducción vital, de la exigencia material de la tarea penosa y compulsiva que es propia de la lucha por la vida, de la estrechez de recursos, de la miseria del desarrollo de las fuerzas productivas de la humanidad. En las palabras de Marx en *El Capital*:

“El reino de la libertad sólo empieza allí donde termina el trabajo impuesto por la necesidad y por la coacción de los fines externos; queda, pues, dada la naturaleza de las cosas, más allá de la órbita de la verdadera producción material. Así como el salvaje tiene que luchar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para encontrar el sustento de su vida y reproducirla, el hombre civilizado tiene que hacer lo mismo, bajo todas las formas sociales y bajo todos los posibles sistemas de producción. A medida que se desarrolla, desarrollándose con él sus necesidades, se extiende este reino de la necesidad natural, pero al mismo tiempo se extienden también las fuerzas productivas que satisfacen aquellas necesidades. La libertad, en este terreno, sólo puede consistir en que el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente su intercambio de materias con la naturaleza, lo pongan bajo su control común en vez de dejarse dominar por él como un poder ciego, y lo lleven a cabo con el menor gasto posible de fuerzas y en las condiciones más adecuadas y más dignas de su naturaleza humana. Pero, con todo ello, éste será siempre un reino de la necesidad. Al otro lado de sus fronteras comienza el despliegue de las fuerzas humanas que se considera como fin en sí, el verdadero reino de la libertad, que sólo puede florecer tomando como base aquel reino de la necesidad. La condición fundamental para ello es la reducción de la jornada de trabajo”.

El utopismo precursor

En realidad, la posibilidad de una jornada de trabajo reducida es una muy antigua reivindicación de las mejores expresiones del pensamiento respecto al hombre y la sociedad que acompañan el nacimiento de la época moderna, como lo ha puesto de relieve un

interesante trabajo publicado poco tiempo atrás.¹¹ En el comienzo del siglo XVI la *Utopía* de Tomas Moro plantea ya que 6 horas cotidianas de labor serían “más que suficientes para procurarse los recursos necesarios a las necesidades de la existencia. Campanella en su *Ciudad del Sol*, al iniciarse el siglo siguiente, contempla la alternativa de que el trabajo del hombre para su subsistencia no sea mayor a las 4 horas para los dos sexos.

Son formulaciones del mismo carácter las que recorren las obras de todos los utopistas cuyas obras florecen a lo largo de la primera parte del siglo XIX y que desarrollan su reflexión sobre este problema en relación a las consecuencias observadas de la revolución industrial en lo atinente a las características extenuantes e inhumanas del trabajo en la manufactura. Todos ellos reivindican la potencia productiva de la industria moderna e identifican el ocio con el parasitismo social. Son conscientes, no obstante, que el progreso del hombre es incompatible con las modalidades propias de una industrialización que llevaba las condiciones de explotación del trabajador al paroxismo. Esto explica sus diversas propuestas relativas a la democracia en la organización de la producción; aun cuando sin cuestionar la especificidad del modo de producción del capitalismo en los términos que serán específicos de un desenvolvimiento ulterior del pensamiento científico y social. Nos encontramos todavía en un período en el cual el movimiento obrero no se reconocía como tal y cuando el socialismo se encuentra apenas balbuceando los primeros elementos de su programa. En este contexto, la reducción de la jornada de trabajo aparecía como una medida humana de contención ante la ilimitada explotación de la fuerza de trabajo en la industria naciente y que pretendía corregir mediante sus proyectos de organización del trabajo colectivo propio de la producción moderna.

Fueron pioneros en este aspecto. En algunos casos, se integraron luego a las manifestaciones prácticas del movimiento obrero, en sus primeros pasos históricos, aquellos que transformarán el reclamo de una reducción de la jornada de trabajo y su limitación en una de sus banderas fundamentales y constitutivas. En estas movilizaciones participó Robert Owen que ya en 1817 había

escrito que “8 horas es la duración máxima de la jornada de trabajo que la especie humana puede soportar para mantener la salud, la inteligencia y la felicidad”, una extensión que consideraba posible porque “los descubrimientos modernos de la química y la mecánica evitan la necesidad de demandar un esfuerzo físico de mayor extensión horaria” y que se justificaba, además, “porque nadie tiene derecho a exigir a sus semejantes un trabajo mayor que el necesario para la sociedad con el propósito de enriquecerse a costa de la pobreza ajena y porque el verdadero interés de cada uno es que los seres humanos sean y estén inteligentes, contentos y ricos”. El mismo Owen considerará en una obra posterior, en la década del 30 del siglo XIX, que una mejor organización económica y social de la humanidad permitiría reducir la jornada de trabajo a tan sólo 3 horas de labor. Reiterando lo que Buonarrotti ya había postulado en su *Conspiración por la igualdad*, publicada en 1828.

El lugar de Charles Fourier en este contexto es muy particular porque su cuestionamiento al tipo de trabajo propio de su época le permite superar, colocar en un plano distinto, la cuestión de la duración de la jornada de trabajo. La reducción de la misma se le presenta inclusive como un objetivo desprovisto de sentido si no forma parte de una meta superior: transformar de conjunto la calidad de la actividad laboral de modo tal que el trabajo no sea distinto al placer, “tan atractivo como son para nosotros las fiestas y los espectáculos”. En los “falansterios”, la organización comunitaria ideada por Fourier, el trabajo debía ser concebido como una especie de continuo con el conjunto de la actividad vital y como un conjunto de tareas productivas diversificadas y dosificadas, compatibles con un estado de armonía entre la satisfacción personal y la del conjunto social. La pasión el trabajo atractivo, la educación politécnica, física y deportiva debían conformarse en un todo específicamente humano y que tendería a extinguir los límites entre el trabajo y el tiempo libre. En este sentido la visión de Fourier es una fantástica anticipación de los planteos posteriores del marxismo sobre la materia. Engels y Marx tomarán de los utopistas el principio de trabajo como sinónimo de pluriactividad y postularán la “movilidad universal del trabajador” en diversas funciones, posibilitada por la aplicación dinámica de la ciencia y la técnica al funcionamiento de la gran industria.

¹¹Guedj, François y Vindt, Gérard: *Le temps de travail, une histoire conflictuelle*, Editions La Decouverte et Syros, Paris, 1997.

La crítica del trabajo

De un modo general, sin embargo, el punto de vista marxista trasciende la visión de todo el socialismo y los utopistas que lo antecedan. Estos últimos consideraban al trabajo como la medida misma del hombre, en oposición a la ociosidad característica del orden precapitalista. Para Marx, en cambio, la “emancipación de los trabajadores”, es el punto de arranque de la “emancipación del hombre del propio trabajo”, como trascendencia de su ámbito de vida, más allá de la restricción propia de la necesidad. En este caso, Marx substituyó el deseo y la voluntad abstractamente concebida, sea por un trabajo agradable, sea por un ocio creativo, por el análisis concreto del capital, de la potencia material que éste creaba como requisito ineludible para la conquista de la “libertad”. La conquista de un mundo humano por el hombre se presenta, entonces, como consecuencia de la metamorfosis del trabajo (y el no-trabajo social), derivado de la superación de las relaciones de explotación propias del capitalismo.

La pereza enaltecida por Lafargue nada tiene que ver, en consecuencia con la no-actividad, comprendida como sinónimo del no-trabajo. La inactividad pura es lo opuesto a la existencia vital. El organismo vivo, al contrario se identifica con los intercambios activos y constantes con el medio del cual forma parte. El no-trabajo no es la inactividad sino la actividad que no tiene precio; es, en ese sentido la “jouissance”, el disfrute de la vida, el gozo. La eliminación del carácter mercantil, de la compra y venta de trabajo y, por lo tanto, la transformación del propio trabajo en una actividad “libre”, no determinada externamente por el mercado cambia totalmente el significado del trabajo mismo. Esta percepción de Marx, que deriva de sus primeras indagaciones sobre el problema y que expresa magistralmente en un texto anterior a *El Capital*, es el centro de sus preocupaciones, desenvueltas en toda su obra posterior:

“...la fuerza de trabajo en acción, el trabajo mismo, es la propia actividad vital del obrero, la manifestación misma de su vida. Y esta actividad vital la vende a otro para asegurar los medios de vida necesarios. Es decir, su actividad vital no es para él más que un medio para poder existir. Trabaja para vivir. El obrero ni siquiera considera el trabajo parte de su

vida; para él es más bien un sacrificio de su vida. Es una mercancía que ha adjudicado a un tercero. Por eso el producto de su actividad no es tampoco el fin de esta actividad. Lo que el obrero produce para sí es el salario; y la seda, el oro y el palacio se reducen para él a una determinada cantidad de medios de vida, si acaso una chaqueta de algodón, unas monedas de cobre y un cuarto en un sótano. Y para el obrero que teje, hila, taladra, tornea, construye, cava, machaca piedras, carga, etc., por espacio de doce horas al día, ¿son esta doce horas de tejer hilar, taladrar, tornear, construir, cavar y machacar piedras, la manifestación de su vida, de su vida misma? Al contrario. Para él, la vida comienza allí donde terminan estas actividades, en la mesa de su casa, en el banco de la taberna, en la cama. Las doce horas de trabajo no tienen para él sentido alguno en cuanto a tejer, hilar, taladrar, etc., sino solamente como medio para ganar el dinero que le permite sentarse a la mesa o en el banco de la taberna y meterse en la cama. Si el gusano de seda hilase para ganar el sustento como oruga, sería un auténtico obrero asalariado” (*Trabajo asalariado y Capital*)

El punto de partida de Marx no fue la revalorización genérica del trabajo como artifice de la construcción de una sociedad en la cual la producción adquirió el vuelo propio de su constructor y el mundo la forma de una obra humana social y colectiva, inimaginable en cualquier época del pasado. Esta es herencia de los mejores pensadores que lo antecedieron y cuya “crítica”, esto es, cuya asimilación y superación, es el principio de la actividad teórica-práctica del marxismo. El trabajo para mí y no para otro, tal es la condición de la reconstrucción de un mundo humano que está puesto cabeza para abajo. En la medida en que desaparece la relación de amo y esclavo, que el trabajo para mí es el trabajo social, no para otro sino con los otros, como parte de los otros, en la armonía de lo mío y lo del otro; en esa misma medida el antagonismo entre el trabajo y el trabajador, entre el trabajo privado y el trabajo para la sociedad, entre el tiempo libre (fuera del trabajo) en el cual vivo y el trabajo en el cual no vivo; en resumen el antagonismo propio de la alienación tiende a desaparecer. Trabajo social no enajenado que, entonces sí, es la expresión vital no negada del propio hombre, por un lado, y extensión del tiempo libre como resultado de la extraordinaria productividad el trabajo empleado en la producción inmediata, por otro. Son los dos polos de la “emancipación del trabajo”:

“...un tipo de comunidad (humana) y de intercambios sociales, cuya forma plenamente desarrollada es todavía difícil de prever, ya que, por definición, todas las necesidades se expresarán en la esfera de la libertad y que el no trabajo y el trabajo serán metamorfoseados en pura actividad creadora. La producción no será más el precio del consumo; ambos serán los polos de un mismo acto social y personal de creación”.¹²

El mérito de *El derecho a la pereza* es haber expresado esto bajo la forma de un auténtico manifiesto: “En ninguna parte mejor que en el texto de Lafargue, están expuestas las articulaciones del análisis marxista”.¹³ Anticipándose a la conocida obra de Veblen,¹⁴ Lafargue transforma la crítica al ocio, de los pensadores de la sociedad burguesa en ascenso, en un ataque al ocio, la improductividad y el derroche propio de una etapa superior de acumulación de la propia sociedad capitalista: “Para poder cumplir con su doble función social de no productor y superconsumidor, el burgués debió no solamente violentar sus gustos modestos, perder sus costumbres laboriosas de hace dos siglos y entregarse al lujo desenfrenado, a las indigestiones atiborradas y sifilíticas, sino también sustraer al trabajo productivo una masa enorme de hombres, a fin de procurarse ayuda...”. Las diatribas furibundas de Lafargue “contra el trabajo” no son la vindicación pura del no-trabajo frente a su opuesto; uno y otro son categorías históricas, incomprensibles fuera del espacio y del tiempo.

En realidad, el yerno de Marx, al atacar el “trabajo” cuestiona aquello que el mismo contiene de “no-trabajo”; critica la negación del trabajo por el capital y critica el “no trabajo”, sea por su carácter íntimamente vinculado a las cadenas del propio trabajo, sea por su contenido específico en el caso del ocio capitalista. En primer lugar, porque el “trabajo” propiamente dicho, bajo el dominio del capital, es la explotación vital del obrero y, por lo tanto, “no trabajo”, la negación del trabajo como auténtica actividad de desdoblamiento del hombre en su obra, como expresión de sí. En segundo lugar porque el “no trabajo”, en la medida en que es funcional al “trabajo” asalariado, es condición y continuación de la

misma explotación del trabajo y se niega como esfera propia de la libertad. En tercer lugar porque el “no trabajo” de los propietarios de los medios de producción, como atributo derivado del propio desarrollo del capital, manifiesta su existencia en el consumo y en la vida improductiva del burgués sobreproductor y derrochador.

El elogio de la pereza como expresión de las posibilidades humanas de utilización del tiempo libre al margen del trabajo necesario para la producción de las necesidades imprescindibles de la vida material puede entroncarse con las más tempranas propuestas que complementaban la idea y/o el reclamo de reducción de la jornada de labor. Ya en 1611 Campanella en su anteriormente citada *Ciudad del Sol* decía que luego de 4 horas de trabajo el hombre podía dedicarse “a estudiar, a leer, a escribir, a contar historias, a discutir amigablemente, a pasear, en una palabra a manifestar y ejercitar, alternativamente, el cuerpo y la inteligencia sin pasar por una momento de malestar”. Aproximadamente tres siglos más tarde Karl Kautski planteará, en su Programa Socialista, que “sólo el triunfo del socialismo permitirá reducir suficientemente el tiempo de trabajo necesario... para dar a la humanidad una vida libre, la libertad de dedicarse al arte y a las ciencias, la libertad de disfrutar los placeres más nobles”

La pereza, el “no trabajo”, en su connotación más sustantiva es, por lo tanto, la perspectiva de una nueva historia del hombre en la cual, parafraseando al *Manifiesto Comunista*, “el desarrollo de cada hombre sea la condición para el desarrollo de la humanidad entera”. Es decir, es la perspectiva de una humanidad social en la cual la personalidad humana, el individuo y la sociedad se estructuren como unidad desprovista de la explotación secular del hombre por el propio hombre.

El trabajo en la historia

El no trabajo como oposición-superación del trabajo en los términos aquí señalados es el resultado histórico de las potencias sociales del propio trabajo humano. Desde el punto de vista conceptual el trabajo es una categoría que en términos modernos comienza a aparecer, según vimos, con la decadencia del medioevo capitalista. En épocas remotas el trabajo ni siquiera era concebido como algo propio de la actividad humana, es decir, como un

¹²Naville, Pierre, *De l'alienation a la jouissance*, op.cit.

¹³Lanfant, Marie Françoise; op. cit.

¹⁴Veblen, Th.: *Teoría de la clase ociosa*, Edit. FCE, México, 1966

atributo específico de la acción del hombre dirigida a asegurar y crear las condiciones de su propia vida de un modo único y que le es propio. No se identificaba la riqueza con el trabajo en ningún sentido. De un modo general, en el mundo antiguo y durante un largo lapso posterior prevaleció una cosmovisión organicista y sexuada: “La Tierra concibe por el Sol y de él queda preñada, dando a luz todos los años”, según la expresión aristotélica.¹⁵ La riqueza era un don de la tierra, imposible de ser creada o reproducida por la intervención del mismo hombre que, en todo caso, se limitaba a descubrirla, a extraerla y consumirla. La idea misma de producto o producción humana estaba completamente ausente en la Antigüedad. Dominaba el pensamiento de que aquellos materiales que aseguraban al ser humano su reproducción existían apenas como resultado del vínculo mencionado entre la Tierra y las potencias celestes, a las que normalmente se les asignaba el atributo de la masculinidad. En la unión, entonces, del Cielo y la Tierra debía buscarse el origen de los animales, plantas o minerales “paridas” por ésta última, e incluso no faltan mitos y leyendas que atribuyen al hombre este origen. La mitología de la fecundidad de la agricultura, del arado y de la metalurgia se inscribe ya bajo el dominio del dios fuerte, del macho fecundador, de la Madre-Tierra, del dios del cielo que clavaba en la tierra su hacha y su martillo originando el rayo y el trueno. De ahí el carácter mágico asignado primero al hacha de piedra y después al martillo del herrero, que no hacía sino imitar simbólicamente el gesto del dios fuerte.

Las prácticas agrícolas nacieron como ritos tendientes a propiciar este maridaje originario y, con ello, los frutos obtenidos. El arado comenzó siendo un instrumento en estas prácticas rituales de culto a la fertilidad: tirado por un buey que se consideraba símbolo celeste y guiado por un sacerdote, penetraba en las entrañas de la Madre-Tierra asegurando su fecundidad; la siembra misma y el abonado constituían otros tantos ritos para propiciar la fertilidad vegetal; a la cual se asociaba la propia vida sexual del hombre. Es el motivo por el cual las prácticas orgiásticas estaban

¹⁵Ver Naredo, J.M.: *La economía en evolución –Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico*; Ed. Siglo XXI, Madrid, 1987. De aquí se extrajeron los conceptos sobre este tema.

entonces abundantemente relacionadas con la agricultura en la historia de las religiones. Posiblemente también pudo obedecer a la intención de facilitar esa unión sexual entre el cielo y la tierra, y la consiguiente fertilización de ésta última, la idea de recubrir de hierro la punta del arado que iba a penetrar en la Madre-Tierra. Lo cierto es que el hierro de los meteoritos fue el primero en utilizarse para tal finalidad y que igualmente se atribuía a la influencia celeste la producción de los minerales en el seno de la tierra: el oro crece por la influencia del Sol, la plata por la de la Luna, el cobre gracias a la de Venus, el hierro a la de Marte, el plomo a la de Saturno...

En este contexto, en consecuencia, la idea misma de producción humana carecía de sentido; la riqueza no era producida ni acumulada por el hombre. Una visión de tal carácter implicaba además la idea de evolución y progreso, algo que se encuentra completamente ausente en las diversas ideologías anteriores a la modernidad. Prevalecía, al contrario, la idea de la degeneración de la sociedad humana. El verso de Horacio: “*Damnus a quid non inminuit dies*” (El tiempo deprecia el valor del mundo) expresa el axioma pesimista aceptado en la mayor parte de los sistemas de pensamiento de la Antigüedad.

El trabajo para el mantenimiento de la vida era concebido, por lo tanto, apenas como una compulsión, tarea obligada y penosa, ejercicio propio del degradarse, extraño a aquello que podría caracterizar lo más elevado de la esencia del hombre como tal. Por eso mismo no hay en la lengua griega una palabra para designar el trabajo humano con la connotación que le asignamos en la actualidad. Tres sustantivos designaban, a su modo, actividades que hoy identificamos con el acto propio del trabajo: *labor*, *poesis* y *praxis*.¹⁶ *Labor* refería a la disposición corporal en las tareas pertinentes del hombre para mantener su ciclo vital y, por lo tanto, de la perpetuación de la especie, bajo el dominio de los ritmos propios de la naturaleza y del metabolismo humano. El campesino ejerce una *labor* cuando, mediante su intervención se pueden obtener los frutos de la tierra; pero también se expresa como *labor* la actividad de la mujer que da luz a un nuevo ser. La *labor*

¹⁶Ver Albornoz, Susana: *O que e o trabalho*, Ed. Cortez, San Pablo, 1998.

excluye una actitud activa y un propósito propio de transformar la naturaleza o de conformarla a las necesidades humanas. Implica pasividad y adaptación del agricultor a las leyes suprahumanas que determinan la fertilidad de la tierra y de los ciclos naturales.

Poesis define, en cambio, el trabajo que no se vincula a las demandas de la sobrevivencia; es el hacer y la creación del artista, del escultor, del que produce un testimonio perenne y libre (no asociado a las exigencias inmediatas de la reproducción de su vida). *Poesis* es la trascendencia del ser, más allá de los límites de su existencia, lo que se manifiesta en una obra perdurable, un modo de afirmarse en el mundo natural y sobrenatural.

Praxis, finalmente, es la identificación de la más humana de las actividades. Su instrumento es también algo específicamente humano: el lenguaje, la palabra; y su ámbito privilegiado es la vida social y política de la comunidad, de la polis. Mediante la praxis el hombre se muestra en su verdadera naturaleza de hombre libre y consecuentemente de animal político, de ciudadano, de miembro de una colectividad, que es lo que le da sentido a su vida individual. Como ha sido señalado al respecto,¹⁷ el concepto de “derecho natural del individuo” es ininteligible para los griegos. Es a Aristóteles a quien corresponde la definición recién citada de que el hombre es, por sobre todas las cosas, un animal político (“ya que) es manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo deberá estar, con el todo político, en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo. El que sea incapaz de entrar en esta participación común, o que, a causa de su propia suficiencia no necesita de ella, no es más parte de la ciudad, sino que es una bestia o un dios. En todos los hombres hay, pues, por naturaleza, una tendencia a formar asociaciones de esta especie”. La *praxis* griega, por lo tanto, tan distante de la apreciación moderna sobre el carácter del trabajo, incorpora ya, una dimensión absolutamente social vinculada con la conciencia, con el hablar, con la comunicación entre los hombres: es decir, un principio constitutivo del trabajo que le es intrínseco al trabajo cuando se lo considera como actividad exclusiva de la especie humana.

¹⁷Meszaros, István: *La teoría de la enajenación en Marx*, Ediciones Era, México, 1970

En el mundo antiguo, el trabajo que podemos llamar intelectual, el que se identifica con la libertad y la esencia del hombre, se presenta como opuesto a la naturaleza servil y humillante del trabajo físico. La tarea del artesano, aún cuando no fuera esclavo, no era una manifestación libre del productor, puesto que era una elaboración dirigida y condicionada a la satisfacción de una necesidad inmediata del consumidor y, al mismo tiempo, un recurso, un medio, para el sostenimiento del mismo productor. Esclavo del objeto y de las necesidades del usuario, el artesano no se diferencia de las herramientas y los medios de trabajo que dispone. Importa no el proceso de trabajo sino su resultado, que no aparece como creación sino como configuración determinada por la realidad independiente o determinante del objeto a ser usado o consumido. La actividad libre es la que no genera nada y se manifiesta externa a la compulsión física del objeto o la necesidad material. Una actividad que no se presenta, además, como resultado social de un determinado desarrollo productivo (que permite que el hombre libre no trabaje porque subsiste merced al trabajo de otros). Trabajo y no trabajo, con el significado aquí descrito, se encuentran en una oposición dada e irreductible, natural y eterna.

Los mitos y la religión fijaron esta característica como escatológica: en la tradición judeo-cristiana el trabajo productivo se presenta, entonces, como carga, como pena y sacrificio impuestos como castigo a la caída del hombre en la miseria de la vida terrena. Trabajo y sudor, parto y dolor: consecuencia del pecado original es la célebre expresión bíblica del trabajo que lo estigmatiza como condena, doblemente asociada a la tarea material para mantenerse en el hombre y para reproducir a la especie en la mujer.

Esta concepción primitiva del trabajo se encuentra, asimismo, en el sentido etimológico de la propia palabra en la lengua latina. Trabajo deriva de *tripalium*, una herramienta configurada con tres puntas afiladas, y que se utilizaba para herrar los caballos o triturar los granos.¹⁸ En cualquier caso, *tripalium* era, asimismo, un instrumento de tortura, y por esto mismo *tripaliare* en latín significa torturar; identifica el trabajo con la mortificación y el sufrimiento.

¹⁸Stroobants, Marcelle: *Sociologie du travail*, Ed. Nathan, París, 1993.

Otras palabras latinas tienen un contenido más atenuado para denotar esfuerzo humano dirigido a un fin, una connotación implícita en las definiciones genéricas de trabajo, tal como aparecen en los verbos *laborare* y *obrar*. El énfasis en el padecimiento de la actividad o, alternativamente, en su resultado y en el carácter creativo de la misma recorre el sentido etimológico de ambas expresiones que se traslada a la mayoría de las lenguas modernas, no apenas a las de origen latino, y a la definición misma de trabajo en cualquier diccionario moderno de nuestro idioma. Los sustantivos “*labour*” y “*work*”, “*arbeit*” y “*werk*” en alemán, acentúan la misma dicotomía; las primeras para denotar pena y cansancio, las segundas para expresar más bien el carácter activo de la tarea humana definida en el campo del trabajo. Como en alemán, *arbeit* deriva del latín *arvum*, que significa terreno arable, numerosos estudios infieren que la palabra traduce el pasaje prehistórico de la cultura de la caza y de la pesca a la cultura agraria basada en la crianza de animales y en la labranza de la tierra.¹⁹

Una actividad vital

En la misma medida en que trabajo implica una relación de actividad entre el hombre, sus dispositivos físicos y biológicos, y el medio circundante, su apreciación está históricamente dominada por el tipo particular de vínculo que se postula como humano entre el individuo, la sociedad y la naturaleza. La relación entre el hombre y el mundo natural no implica todavía, per se, la conciencia clara de actividad propia o diferenciada; para esto debemos considerar la historia concreta de tal relación, es decir, que el hombre se humaniza, se convierte en ser natural diferenciado, como resultado de su creciente independencia del medio ambiente. La conciencia sigue a la existencia y es claro que la existencia humana se construye como tal en un sendero que conduce de la extrema dependencia de las fuerzas elementales de la naturaleza a la capacidad de comprenderlas y dominarlas. En la Antigüedad, por la completa sumisión del hombre al dominio de la fuerza natural, la vida activa sólo puede ser concebida como humana cuando se emancipa del puro mundo naturaleza *latu sensu*. La

¹⁹Albornoz, op.cit.

vida activa, como elemento diferenciador de lo humano, contradictoriamente, es contemplación e inclusive pasividad en relación a la actividad productiva. Las palabras y su connotación, en consecuencia, carecen de significado si son abstraídos de la historia real.

Existe, no obstante, el peligro de unilateralizar este último criterio y en lo que nos ocupa –el trabajo humano y su representación en el pensamiento de los hombres–, concluir en la imposibilidad de encontrar un concepto, un sustrato común, a aquello que el trabajo designa en diversas etapas históricas. Se ha dicho, por ejemplo, que el trabajo es una “invención” moderna, que no existió siempre y que no puede ser concebido como inherente a la condición humana.²⁰ Tal planteamiento invoca como prueba el hecho de que la noción de trabajo no existe en numerosas sociedades y que sólo en la modernidad, en el mundo burgués, se distingue al trabajo de otras actividades y se delimita con una fisonomía propia, indistinguible en cualquier época precedente.²¹ También Habermas²² ha criticado lo que denomina una concepción antropológica y no histórica del trabajo porque la primera aludiría a una dimensión metafísica, vaga y genérica, que identifica al trabajo como una necesidad derivada de la supervivencia.

¿Pero, son necesariamente opuestas y excluyentes la concepción antropológica e histórica del trabajo como sugiere Mandel, en el trabajo ya citado? La cuestión se traslada en este punto al campo de la epistemología porque es indudable que supera el terreno circunscripto de la realidad material y de la categoría conceptual del trabajo. Concebir la historia sin continuidad es un error similar al de abordarla como un proceso sin rupturas. La sustancia antropológica del trabajo no violenta su carácter esencialmente histórico que se manifiesta en el hecho de que el tra-

²⁰Freyssenet, Michel: “Historicité et Centralité du Travail”, en **La crise du travail**, Bidet, Jacques y Texier, Jacques, Actuel Marx –Presses Universitaires de France; 1995.

²¹Citado en Freyssenet; op. cit.

²²Ver Mandel, Ernest: **La formación del pensamiento económico de Karl Marx**, Ed. Siglo Veintiuno. México, 1986. (El autor retoma la concepción de Habermas, contraponiendo la idea antropológica e histórica del trabajo).

bajo tal como lo conocemos hoy no existía en el pasado, y que debemos reconocerlo aún allí donde “no existía”. Precisamente porque existe ahora, a partir de su “no existencia”, es decir, de su carácter tan embrionario, pleno de precariedad natural, y de naturalidad no humana. El descubrimiento es sólo posible a posteriori, del mismo modo que es el organismo desarrollado el que permite explicar al menos desarrollado y que según la conocida tesis es la anatomía del hombre la que permite entender la del mono.

El trabajo moderno permite, entonces, entender el trabajo pasado, iluminar lo que en una circunstancia histórica precedente no podía ser delimitado ni pensado. El concepto de trabajo es, según Marx, una “categoría totalmente simple” y muy antigua como representación del trabajo en general, es decir, de una representación de los hombres como productores. Sin embargo, solamente en su forma de existencia moderna, cuando se presenta como indiferente en relación a un trabajo determinado, como la facilidad de pasar de un trabajo a otro, como medio general de crear riqueza, y no como “destino particular del individuo”; solamente en estas condiciones históricas de la modernidad es que la categoría trabajo se vuelve, por primera vez, “prácticamente verdadera”, una categoría tan moderna como las relaciones que la producen. Las abstracciones más generales, de hecho, “surgen sólo donde se da el desarrollo más rico de lo concreto”.²³

El carácter sustantivo, antropológico, natural, del trabajo humano es muy claro en Marx, a pesar de que no son pocos los marxistas que intentan negarlo. En uno de los más conocidos y fundacionales manuales modernos de la sociología del trabajo²⁴ se plantea que nadie ha definido con más vigor que el mismo Marx la relación del hombre con la naturaleza en la actividad del trabajo; concebido, entonces, como un rasgo específico de la especie humana. Con forme tal definición,

²³Manacorda, Mario A.: *Marx e a Pedagogia Moderna*, Ed. Cortez, San Pablo, 1996.

²⁴Naville, Pierre y Friedmann, George: *Sociología Del Trabajo*, Ed. Fondo De Cultura Económica, México, 1958.

“...el trabajo (dejando de lado todo sello particular que haya podido imprimirle tal o cual fase del progreso económico de la sociedad) es, ante todo, un acto que tiene lugar entre el hombre y la naturaleza. Al trabajar, el hombre desempeña frente a la naturaleza, el papel de un poder natural, pone en acción las fuerzas de que está dotado su cuerpo, brazos y piernas, cabeza y manos, a fin de asimilarse las materias dándoles una forma útil para su vida. Al mismo tiempo que, mediante este proceso, actúa sobre la naturaleza exterior y la transforma, transforma también su propia naturaleza desarrollando las propias facultades que en ella dormitan”.²⁵

En lo que se refiere al propio Marx, esta definición del trabajo de su obra más elaborada se encuentra en total armonía con el concepto fijado en sus trabajos juveniles. Casi, diríamos, de un modo brutal : “El total de lo que se llama la historia del mundo no es más que la creación del hombre por el trabajo humano”.²⁶

Trabajo y naturaleza humana

La formulación marxista es, de todos modos, el punto culminante de un largo período de desarrollo del pensamiento científico que, conforme lo señaláramos en el comienzo de este trabajo, debe remontarse a los finales de la Edad Media. Se trata de una época en la cual la relación entre el hombre y la naturaleza adquiere una nueva dinámica y en la cual se busca una definición nueva y original del trabajo. Friedmann cita la apreciación de Bacon sobre el Arte (en el sentido de artes y oficios) como “el hombre añadiéndose a la naturaleza”, fórmula cuyas prolongaciones pueden encontrarse en Descartes y en los enciclopedistas franceses. En lo que Bacon denomina arte se refugió durante la Edad Media la actividad empírica y práctica que designaba la acción de intercambio entre el hombre y la naturaleza: la transformación de objetos, la producción de la “obra”. El arte era aquello que caracterizaba el oficio de un artesano, la tarea del artista, los propósitos de la alquimia; un saber que se consideraba ajeno al pensamiento abstracto y a los procedimientos típicos de la ciencia, exclusivos de un campo intelectual y espiritual que no podía contaminarse

²⁵Marx, Karl: *El Capital*, Cap. VII, ediciones varias.

²⁶Marx, Karl: *Manuscritos económico-filosóficos*, Ediciones Varias.

con el experimento o con la materialidad inmediata, azarosa, y semiesotérica que caracterizaba lo que era el dominio del arte.²⁷ Eran, por lo tanto, ámbitos que se oponían: no se pensaba que la ciencia pudiera informar, orientar o prescribir la obra, el trabajo, en el sentido y con el alcance que entonces tenía. En la superación de esta dicotomía se encuentra el significado revolucionario del nacimiento de la moderna ciencia experimental. Como indica Geymonat, el ideal de Galileo, Descartes, etc. será el de unir íntima y definitivamente la concepción de la ciencia en la Antigüedad con la del arte de la Edad Media, es decir, edificar un saber fundado sobre las nuevas técnicas, racionales, válidas, ya no sólo en el campo de las ideas abstractas, sino en el campo mucho más rico de las experiencias concretas.

La importancia que esta referencia presenta para nuestra indagación sobre el trabajo reside en el hecho de que el supuesto social que posibilitó este cambio “es la consolidación victoriosa, decidida, de un mundo de nuevas riquezas directamente vinculadas con el trabajo y -por lo tanto- con el surgimiento de grupos cada vez más numerosos de científicos profundamente sensibles a los intereses de la producción y capaces de darse buena cuenta de la unidad indisoluble entre la práctica y la teoría”. Es la realidad creada por la actividad del hombre la que determina la base material de este nacimiento de la ciencia moderna, asociada a las obras resultantes del trabajo colectivo: la canalización de los ríos, la construcción de puentes, la excavación de puertos, la erección de fortalezas, el tiro de la artillería, ofrecen a los técnicos una serie de problemas que no pueden resolverse empíricamente y que exigen necesariamente un planteo teórico. Una importancia especial adquirieron en la época los problemas prácticos planteados por la navegación, que debía afrontar viajes cada vez más extensos hacia las ricas tierras recientemente descubiertas.²⁸ Del trabajo y sus resultados a la ciencia, de la ciencia al trabajo y sus resultados.

La concepción de trabajo que encuentra su definición en la fórmula ya citada de Marx es indisoluble de esta evolución que florecerá con el Renacimiento y que, como señaláramos, es el

punto de partida de todo el pensamiento científico moderno. El trabajo mismo tiende a pensarse como una categoría antropológica desde el momento en que se concibe precisamente como la especificidad del ser humano en su vínculo con la naturaleza. El ideal, ahora, es una relación práctica y activa; el postulado de que por medio y a través de esa relación el hombre se hace hombre y se muestra hombre, se manifiesta él mismo como producto y creación histórica.

En un texto que marca una época, dos décadas atrás, Braverman²⁹ comienza su obra con una definición del trabajo que sintetiza y esquematiza adecuadamente su significado moderno y cuya dimensión natural y antropológica no implica una visión ahistórica o esencialista. Se parte en esta concepción de la evidencia natural de la cual partió el propio Marx: todo ser vivo para sobrevivir depende de un intercambio determinado con la naturaleza de la cual él mismo proviene. Este intercambio puede ser totalmente pasivo, como es el caso de todas las especies del reino vegetal. Se trata de una primera distinción pertinente a la hora de considerar lo específico de cualquier conducta animal dirigida a la sobrevivencia, marcada, entonces, por un comportamiento activo o dirigido a un propósito determinado.

El apoderarse de los materiales de la naturaleza no constituye, sin embargo, de por sí trabajo alguno. El trabajo sólo comienza cuando una determinada actividad altera los materiales naturales, modificando su forma original. De cualquier manera lo que compete al trabajo humano, en su particularidad, son las diferencias que lo separan de un modo radical de lo que puede considerarse como trabajo puramente animal. En este caso,

“...no tenemos frente a nosotros aquellas formas primitivas e instintivas de trabajo que nos recuerdan la de los animales... Presuponemos el trabajo en una forma que lo hace exclusivamente humano. Una araña realiza operaciones que se asemejan a las de un tejedor y una abeja hace avergonzar a un arquitecto en la construcción de sus celdas, pero lo que distingue al peor de los arquitectos de la mejor de las abejas estriba en que el arquitecto levanta su estructura en la imaginación antes de erigirla en la realidad. Al final de todo proceso de trabajo tenemos un resultado

²⁷Geymonat, Ludovico: *El Pensamiento científico*, Eudeba, Bs.As., 1984.

²⁸Idem

²⁹Braverman, Harry: *Trabajo y capital monopolista*, Ed. Nuestro Tiempo, México, 1987.

que ya existía en la imaginación del trabajador en su comienzo. Este no sólo efectúa un cambio de forma en el material sobre el que trabaja, sino que también realiza un propósito propio que rige su modus operandi al cual debe subordinar su voluntad” (Marx).

Conciencia y propósito como rasgos esenciales del atributo humano del trabajo se delimitan, en consecuencia, como características propias de nuestra especie, anclados en mecanismos congénitos, innatos. El trabajo del hombre reposa en su carácter único a partir de la posibilidad del pensamiento conceptual, de la capacidad de abstracción y de representación simbólica. Su origen es la naturaleza única del cerebro humano. De este modo, el trabajo como acción a propósito, guiada por la inteligencia es el producto especial de la humanidad. Como señala Braverman, es a partir de esta característica de la biología humana que el trabajo del hombre puede emanciparse de la exigencia instintiva de las acciones dirigidas a la sobrevivencia propias de cualquier otro animal. El trabajo que trasciende la mera actividad instintiva es por lo tanto, la fuerza con la cual el hombre creó al mundo tal como lo conocemos. La posibilidad de todas las diferentes formas sociales que han surgido y puedan surgir dependen en último análisis de este signo específico del trabajo humano.

Precisemos lo siguiente: no se trata de que, a partir de sus aptitudes cerebrales el hombre aprenda a resolver ciertos problemas que presenta la inadaptación de ciertos recursos de la naturaleza para su utilización o consumo; esto también lo pueden concretar algunas especies no humanas. El quid de la cuestión es aquí que con el desarrollo de la capacidad de representación, del lenguaje y de la comunicación por medio de los signos que le corresponden, el hombre puede transmitir y delegar la ejecución de un trabajo:

“La unidad de concepción y ejecución puede ser disuelta. La concepción precede y rige la ejecución, pero la idea concebida por alguien puede ser ejecutada por otra persona. La fuerza rectora del trabajo sigue siendo la conciencia humana pero la unidad entre dos puede ser rota en el individuo y restablecida en el grupo, el taller, la comunidad, la sociedad como un todo”.³⁰

³⁰Idem

El cerebro, la mano, el trabajo

Hay que evitar, sin embargo, la tentación de identificar el origen del trabajo con las cualidades del cerebro privilegiado del hombre, cuyo singular poder explicaría el dominio humano sobre el resto de los animales. Los antropólogos y paleontólogos creyeron durante mucho tiempo que el desarrollo del cerebro era la verdadera clave para explicar el principio mismo de la evolución de nuestra especie y del cual derivarían la postura erecta y el lenguaje articulado como manifestaciones secundarias. En un principio, entonces, la mente. Los descubrimientos de la ciencia y el hallazgo de fósiles que permitieron verificar el sendero histórico del desarrollo de nuestra especie comprometieron, sin embargo, el rigor de tal esquema interpretativo como lo puso de relieve un artículo reciente de Stephen Jay Gould.³¹ Ahora sabemos, en consecuencia, que el cerebro del hombre comenzó a crecer debido a la postura erecta del hombre; por el estímulo poderoso que suministró a la inteligencia el hecho de que las manos fueran liberadas de la locomoción. La evolución del hombre consistió en un cambio más rápido en la postura que en el tamaño del cerebro; la liberación de nuestras manos para usar herramientas precedió a la mayor parte del crecimiento de nuestro cerebro.

Notablemente, Gould destaca el “brillante resultado” que, en torno a esta cuestión, anticipó “una fuente que sin duda sorprenderá a la mayoría de los lectores”: Federico Engels en su ensayo sobre *El papel del trabajo en la transición del mono al hombre*, que fue publicado postmortem en 1896, y que –desafortunadamente– no tuvo impacto visible en la ciencia occidental. Engels considera tres puntos esenciales en la evolución humana: el habla, un cerebro grande y la postura erecta. Plantea que el primer paso debe haber sido el descenso de los árboles, con la subsecuente evolución de la postura erecta por nuestros ancestros terrestres. Estos monos cuando se movían a nivel del suelo comenzaron a adquirir el hábito de usar sus manos y adoptar una postura más y más erecta. Este fue un paso decisivo en la transición del mono al hombre. La postura erecta libera las manos para fabricar herramientas (trabajo,

³¹Gould, Stephen Jay; “La postura hizo al hombre” en Revista **Razón y Revolución**, nro. 2, Buenos Aires, primavera de 1996.

en la terminología de Engels). El crecimiento de la inteligencia y el habla vinieron después. En consecuencia,

“... las manos no son sólo un órgano de trabajo, son también un producto del trabajo. Sólo por el trabajo, por adaptación a cada nueva operación ... por el siempre renovado empleo de estas mejores heredadas en nuevas, más y más complicadas operaciones, alcanzó la mano humana el alto grado de perfección que la ha capacitado para hacer realidad las pinturas de Rafael, las estatuas de Thorwaldsen, la música de Paganini”.

Este punto de vista, no obstante, no es original de Engels puesto que ya había sido adelantado por un biólogo alemán contemporáneo. En cambio, el comentarista subraya que la importancia del trabajo de Engels yace no en su conclusión sustantiva sino en su incisivo análisis político de porqué la ciencia occidental se encuentra tan comprometida con la afirmación apriorística de la primacía cerebral. Cuando los humanos aprendieron a manejar su propio entorno material, dice Engels, otras habilidades fueron añadidas a la primitiva caza-agricultura: hilado, alfarería, navegación, artes y ciencia, ley y política, y por último “la reflexión fantástica de las cosas humanas en la mente humana: la religión”. Cuando la riqueza se acumuló pequeños grupos de hombres alcanzaron poder y obligaron a otros hombres a trabajar para ellos. El trabajo, la fuente de toda riqueza y la fuerza motriz de la evolución humana, asumió el mismo devaluado status de aquellos que trabajaban para los gobernantes. Desde que los poderosos gobernaban a su voluntad, las acciones del cerebro aparecían como si tuvieran poder por sí mismas. La filosofía profesional persiguió un ideal inmaculado de libertad. Los filósofos descansaron en un patronazgo estatal-religioso. Aún si Platón no trabajó concientemente para reforzar los privilegios de los gobernantes con una filosofía supuestamente abstracta, su propia clase dio vida a un énfasis en el pensamiento como lo primario, lo dominante y en particular más importante que el trabajo por él supervisado. Esta tradición idealista dominó la filosofía hasta los días de Darwin. Su influencia fue tan subterránea y persuasiva que incluso científicos tan apolíticos y materialistas como Darwin cayeron bajo su influjo. Un prejuicio debe ser reconocido antes de ser combatido. La primacía del cerebro parecía tan obvia y natural que era acep-

tada como dada, más que reconocerla como un prejuicio social profundamente asentado, relativo a la posición de clase de los pensadores profesionales y sus patrones. Engels escribe:

“...todo el mérito por el veloz avance de la civilización fue adscrito a la mente, el desarrollo y la actividad del cerebro. Los hombres se acostumbraron a explicar sus acciones desde su pensamiento en lugar de desde sus necesidades... y así fue que fue ganando importancia en el curso del tiempo esta mirada idealista sobre el mundo que, especialmente desde la caída del mundo antiguo, ha dominado las mentes de los hombres. Todavía la gobierna a tal punto que aún los más materialistas de los científicos naturalistas de la escuela darwiniana son todavía incapaces de formarse una clara idea del origen del hombre porque bajo esta influencia ideológica ellos no reconocen el papel que en él le toca al trabajo.”

El énfasis en una definición antropológica del hombre subraya su carácter humano concreto, su desarrollo histórico, y no debe ser confundida con una caracterización genérica abstracta que lo designa como un “modo de actividad” cuya esencia sería la “búsqueda de un resultado en el menor tiempo posible”. Es lo que afirma Bidet³² cuando señala que sin el trabajo, como sin el lenguaje, no puede ser pensada la especificidad del hombre. En este caso la lógica immanente del trabajo sería entonces la economía de tiempo ausente en otras actividades humanas tales como el rito, el juego o la vida sexual; estas últimas al contrario, reclaman una duración extendida como sinónimo de su realización más exitosa.

La ventaja o el rigor de esta definición consistiría en que no implica asumir la hipótesis difícilmente demostrable –según Bidet del *homo faber*, es decir, de la esencia humana definida por el trabajo; tampoco implicaría restringir el abordaje de toda sociedad en términos de “modo de producción”. No obstante, esta peculiar definición “antropológica” vacía de contenido a la definición de trabajo humano en la misma medida en que queda referida exclusivamente a una suerte de lógica hueca, carente de finalidad. Es

³²Bidet, Jacques; “Le travail fait époque” en *La Crise du Travail*, Bidet, Jacques y Texier, Jacques, op. cit.

difícil admitir, además, que los ritos, el juego, el deporte o el sexo no contengan también una particular “economía” de tiempo.

De todas maneras, en esta particular definición de su trabajo, el hombre queda definido en su especificidad como una suerte de ser eficiente, “ahorrador de minutos y segundos”, que desdibuja completamente la materialidad propia del trabajo y su significado en la historia real. En esta abstracción particular el trabajo queda definido como mero instrumento de una racionalidad dirigida a adecuar fines múltiples a recursos escasos. Es decir, la definición vulgar de la economía “moderna” convertida así en una suerte de ingeniería genérica -ahistórica y asocial- del comportamiento eficaz (y finalmente en el encubrimiento ideológico de la sociedad capitalista, del mercado y sus formas particulares de explotación y alienación del trabajo humano).

Lo cierto es que el *homo faber* es el hombre, recordando aquella definición de “*toolmaking animal*” de Franklin citada por Marx en *El Capital*, y que retoma su conocida afirmación de que el hombre se distingue del animal en el proceso histórico real, cuando produce los elementos que hacen a su vida, cuando produce su vida. El trabajo, el modo de producción, la actividad vital, pueden ser utilizados como sinónimos si la consideración antropológica hunde sus raíces en el sujeto histórico auténtico, en las etapas de su desarrollo real.

Trabajando para no trabajar

Es decir, el abordaje antropológico sobre el concepto de trabajo debe ser al mismo tiempo una aproximación histórica, el análisis del proceso de diferenciación que le es específico como resultado de las transformaciones operadas en el vínculo cambiante del hombre con sus instrumentos y objetos de trabajo así como con el resultado de la actividad de producción de su vida.³³ En términos generales podemos definir tres grandes etapas en esta evolución: a) las manifestaciones iniciales del hombre en la preparación y mejoramiento de herramientas seminaturales que permitieron un principio de sobrevivencia diferenciada como especie biológica y

³³Ver Schwartz, Ives; “Circulations, dramatiques, efficacités de la activité industrieuse”; en Bidet y Texier; op. cit.

sin que aún surgiera con caracteres definidos una división social del trabajo, más allá de la dictada por la deferencia de sexos; b) el neolítico, con la sociedad humana que se afianza en un terreno y se organiza como tal en la producción y en los ciclos propios de la agricultura y la crianza de animales; c) el nacimiento de la industria y el desplazamiento moderno del centro de la producción del campo a la ciudad.

Cipolla³⁴ ha dicho con razón que no debemos abusar del término “revolución” al estudiar la dinámica más amplia de la historia de la población humana en relación a las formas productivas de la especie. El primer cambio revolucionario consiste precisamente en la superación del nomadismo, permitido por el dominio inicial del cultivo de la tierra. El segundo, ya en los albores de la historia presente, es el de la revolución industrial. Su forma social particular es la que corresponde al modo de producción capitalista, a la separación de los productores de sus medios de producción y al surgimiento de la clase trabajadora moderna resultante de la expropiación de los viejos trabajadores (campesinos, artesanos) de sus condiciones de trabajo. Por la misma razón, el trabajo moderno es el trabajo asalariado, la conversión de la capacidad de trabajar en mercancía y su delimitación muy precisa, en consecuencia, como actividad remunerada, en una esfera precisamente definida de la vida social.

La mutación actual en el trabajo deriva enteramente de los resultados de esta última revolución y del anticipo de la próxima. Esto es, de la posibilidad del hombre de emanciparse del trabajo mismo o, si se quiere, de modificar radicalmente el carácter social de éste, su actividad vital por excelencia. La precisión es pertinente puesto que si el trabajo es concebido como forma de manifestación esencial de la vida humana, la aspiración de liberarse del mismo crece de todo sentido. Para decirlo con palabras ya cargadas de una densa connotación, es el cambio en la conformación material y social del trabajo, cuyos alcances revolucionarios nos harán pasar de una prehistoria a una historia auténticamente humana, el pasaje del reino de la necesidad al reino de la libertad, como se afirma en un párrafo ya citado de *El Capital*.

³⁴Cipolla, Carlo: *La población mundial*, Eudeba, Buenos Aires, 1968.

Cabe, entonces, un esclarecimiento final que es clave para la comprensión más ajustada de la filiación marxiana del concepto de “pereza” de Lafargue. La identificación del trabajo con la producción activa de la vida humana, es decir, con la vida productiva, se presenta, a primera vista, en oposición al carácter degradado y envilecido que adopta la existencia del trabajador en la sociedad moderna. Dicho de otro modo: en la misma medida en que la potencia social del trabajo humano se despliega con el modo de producción capitalista de un modo sin igual, en esa misma medida se corporiza en el trabajador y en la clase trabajadora no como actividad vital sino como medio y negación de la vida misma. Es trabajo explotado y enajenado en el cual el hombre “se pierde a sí mismo”. Manacorda, entre muchos otros, puso de relieve que es en Marx donde encontramos esta apreciación del trabajo humano como contradictorio con la humanidad misma y, en apariencia, en contradicción interna con la propia caracterización –de Marx– sobre el significado único y específico del trabajo del hombre. De aquí las numerosas visiones stalinianas sobre la “inmadurez” del “joven Marx” que habló del “trabajo alienado”, mencionado en un capítulo previos de este texto.

La contradicción, sin embargo, es aparente; debe ser resuelta y puede ser resuelta en el análisis de las formas históricas materiales y sociales de la evolución del trabajo humano, así como en la indagación sobre la conclusión de ese mismo proceso en el carácter concreto que adopta el mismo trabajo en la época contemporánea. En la base y en el origen de las formas históricas diversas que adopta la enajenación de la actividad laboral del hombre se encuentra un fenómeno que deriva y estimula la productividad del propio trabajo de nuestra especie. Así es: con la división del trabajo comienza al mismo tiempo la historia humana e inhumana del trabajo:

“La división del trabajo condiciona la división de la sociedad en clases, y con ella, la división del hombre. Y como esta se torna verdaderamente tal sólo cuando se presenta como división entre trabajo manual y trabajo mental; así las dos dimensiones del hombre dividido, cada una de las cuales es unilateral, son esencialmente las de trabajador manual, de obrero y la de intelectual. Además, como la división del trabajo es, en su forma ampliada, división entre trabajo y no-trabajo, así también el

hombre se presenta como trabajador y no trabajador. Y el propio trabajador –apareciendo el trabajo dividido, o alienado, como miseria absoluta y pérdida del propio hombre– también se presenta como la deshumanización completa; pero, por otro lado –siendo la actividad vital humana, o manifestación de sí, una posibilidad universal de riqueza– en el trabajador está contenida también una posibilidad humana universal”.³⁵

Una observación fragmentaria y no rigurosa del planteamiento marxista supone que el *desideratum* de la emancipación humana consiste en una suerte de retorno imposible al salvaje primitivo, al hombre total, integral –no unilateral– que se identifica con su actividad laboral no dividida, no especializada y que es expresión del carácter precario de su dominio sobre la naturaleza y, más bien, de su adaptación y sometimiento al propio medio natural. Es decir, del retorno al animal humano natural, a una situación en la cual “el hombre sólo se distingue del cordero por cuanto que su conciencia sustituye al instinto o es el suyo un instinto conciente” (Marx). Pero la naturaleza humana, históricamente construida, está en las antípodas de este estadio original. El hombre natural histórico es la naturaleza producida por la historia y su nueva condición natural es la universalidad generada por su propia actividad, por su trabajo.

En otras palabras, el trabajo produce la naturaleza humana en la misma medida en que la delimita y diferencia de la naturaleza puramente animal, a través de una apropiación específica del propio mundo natural: “La universalidad del hombre se manifiesta prácticamente en la universalidad por la cual toda la naturaleza se transforma en su cuerpo inorgánico”. Un hecho que se verifica en que mientras “el animal se hace de inmediato uno con su actividad vital ... el hombre hace de su propia actividad vital el objeto de su voluntad y de su conciencia; tiene una actividad vital conciente: no existe una esfera determinada con la cual inmediatamente se confunde”.³⁶

Este carácter voluntario, conciente, universal de la actividad humana, por la cual el hombre se distingue de los animales y se substrahe al dominio de cualquier esfera particular, está en

³⁵Manacorda, op. cit.

³⁶Marx, *Manuscritos*, op.cit.

oposición a todo lo que es, a su vez, natural, espontáneo, particular, esto es, al dominio de la naturalidad (Naturwuechsigkeit) y de la causalidad (Zufaelligkeit) en la cual el hombre no domina sino que es dominado, no es un individuo total sino miembro unilateral de una determinada esfera (clase, etc.) y vive, en suma, en el reino de la necesidad, pero no aún en el de la libertad. La división del trabajo, por lo tanto, dividió al hombre y a la sociedad humana, pero ha sido la forma histórica de desarrollo de su actividad vital, de su relación-dominio sobre la naturaleza”.³⁷

Con el capitalismo moderno, con la universalización de las relaciones mercantiles y con la conquista del mercado mundial, la división del trabajo –y con ella la productividad del trabajo humano– alcanza una dimensión irrestricta e ilimitada. En estas condiciones la deshumanización del trabajo encuentra su expresión más clara en la conversión de la labor humana en el proceso productivo directo en una actividad descalificada, en la transformación del trabajador en una suerte de apéndice de la máquina conforme una célebre definición que pasó a la historia con el *Manifiesto Comunista*. Pero, al mismo tiempo, en las antípodas de este trabajo real, enajenado y por eso inhumano, el desarrollo material de las fuerzas productivas crea un universo real capaz de modificar de un modo revolucionario la actividad vital de la producción. Es el desarrollo que posibilita que el trabajo directo en la producción sea sustituido por el aparato mecánico-electrónico, automático.

Individuo social

Sobre esto último y a modo de conclusión, vale la pena leer cuidadosamente un largo y extraordinario párrafo de los *Grundrisse*, aquel material que Marx escribiera como fundamento para la redacción de *El Capital*. Un texto que, al decir de Rosdolsky³⁸ “aunque escrito hace más de una centuria, sólo puede leerse actualmente conteniendo la respiración, porque abarca una de las visiones más audaces del espíritu humano”.

“El supuesto de (la producción capitalista) es, y sigue siendo, la magnitud de tiempo inmediato de trabajo, el cuanto de trabajo empleado como el factor decisivo en la producción de la riqueza. En la medida, sin embargo, en que la industria se desarrolla, la creación de la riqueza efectiva se vuelve menos dependiente del tiempo de trabajo y del cuanto de trabajo empleados, que del poder de los agentes puestos en movimiento durante el tiempo de trabajo, poder que a su vez -su poderosa eficacia- no guarda relación alguna con el tiempo de trabajo inmediato que cuesta su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y el progreso de la tecnología, o de la aplicación de esta ciencia a la producción (...) La riqueza efectiva se manifiesta más bien -y esto lo revela la gran industria- en la enorme desproporción entre el tiempo de trabajo empleado y su producto, así como la desproporción cualitativa entre el trabajo, reducido a una pura abstracción, y el poderío del proceso de producción vigilado por aquél. El trabajo ya no aparece tanto como recluso en el proceso de producción, sino que más bien el hombre se comporta como supervisor y regulador con respecto al proceso de producción mismo (...) El trabajador ya no introduce el objeto natural modificado, como eslabón intermedio, entre la cosa y sí mismo, sino que inserta el proceso natural, al que transforma en industrial, como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica, a la que domina. Se presenta al lado del proceso, en lugar de ser su agente principal. En esta transformación lo que aparece como el pilar fundamental de la producción y de la riqueza no es ni el trabajo inmediato ejecutado por el hombre ni el tiempo que éste trabaja, sino la apropiación de su propia fuerza productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio de la misma gracias a su existencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social. El robo de trabajo ajeno, sobre el cual se funda la riqueza actual, parece como una base miserable comparado con este fundamento, recién desarrollado, creado por la gran industria misma. Tan pronto como el trabajo en su forma inmediata ha cesado de ser la gran fuente de riqueza, el tiempo de trabajo deja, y tiene que dejar de ser, su medida y por tanto el valor de cambio (deja de ser la medida) del valor de uso. El plustrabajo de la masa ha dejado de ser la condición para el desarrollo de la riqueza social, así como el no-trabajo de unos pocos ha cesado de serlo para

³⁷Manacorda, op. cit.

³⁸Rosdolsky, Roman: *Génesis y estructura de El Capital de Marx*, Siglo Veintiuno Editores, México, 1978

el desarrollo de los poderes generales del intelecto humano. Con ello se desploma la producción fundada en el valor de cambio, y al proceso de producción material inmediato se le quita la forma de la necesidad apremiante y el antagonismo. Desarrollo libre de las individualidades, y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plus-trabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos. (...)

La creación de mucho tiempo disponible -aparte del tiempo de trabajo necesario-, para la sociedad en general y para cada miembro de la misma (esto es margen para el desarrollo de todas las fuerzas productivas del individuo y por ende también de la sociedad), esta creación de tiempo de no-trabajo, se presenta desde el punto de vista del capital, al igual que en todos los estadios precedentes, como tiempo de no-trabajo o de tiempo libre para algunos. El capital, por añadidura, aumenta el tiempo de plus-trabajo de la masa mediante todos los recursos del arte y la ciencia, puesto que su riqueza consiste directamente en la apropiación de valor de plus-trabajo; ya que su objetivo es directamente el valor, no el valor de uso. De esta suerte, *malgré lui* (a pesar suyo), sirve de instrumento para crear las posibilidades del tiempo disponible social, para reducir a un mínimo decreciente el tiempo de trabajo de toda la sociedad y así, volver libre el tiempo de todos para el propio desarrollo de los mismos. Su tendencia, empero, es siempre por un lado la de crear tiempo disponible, por otro la de convertirlo en plus-trabajo. Si logra lo primero demasiado bien, experimenta una sobreproducción, y entonces se interrumpe el trabajo necesario, porque el capital no puede valorizar plus-trabajo alguno. Cuanto más se desarrolla esta contradicción, tanto más evidente se hace que el crecimiento de las fuerzas productivas ya no puede estar confinado a la apropiación de plus-trabajo ajeno, sino que la masa obrera misma debe apropiarse de su trabajo. Una vez que lo haga -y por ello el tiempo disponible cesará de tener una existencia antitética-, por una parte el tiempo de trabajo necesario encontrará su medida en las necesidades del individuo social y por otra el desarrollo de la fuerza productiva social será tan rápido que, aunque ahora la producción se calcula en función

de la riqueza común, crecerá el tiempo disponible para todos. Ya que la riqueza real es la fuerza productiva desarrollada de todos los individuos. Ya no es entonces, en modo alguno, el tiempo de trabajo, la medida de la riqueza, sino el tiempo disponible. El tiempo de trabajo como medida de la riqueza pone la riqueza misma como fundada sobre la pobreza y al tiempo disponible como existente en y en virtud de la antítesis con el tiempo de plus-trabajo, o bien pone todo el tiempo de un individuo como tiempo de trabajo y consiguientemente lo degrada a mero trabajador, lo subsume en el trabajo”.

¡Oh, Pereza...!

Secundario completo
Las demandas actuales
del capital en materia educativa

Marina Kabat

“Para conseguir trabajo hay que capacitarse.”
“Hoy en día si no tenés terminado el
secundario no te toman en ninguna parte.”
“Si no te perfeccionás estás muerto.”

Frases como éstas se escuchan todos los días y forman parte de nuestro sentido común. Pero, como afirman los sociólogos, el sentido común es una construcción social que nada tiene de neutral o inocente. En las siguientes páginas me propongo confrontar estas ideas con la realidad, para mostrar que no se corresponden con ella. Es decir, intentaré probar la falsedad de estas frases y al mismo tiempo demostrar que responden a los intereses de la clase que domina nuestra sociedad, que son fruto de la ideología burguesa.

Los programas de televisión y de radio, así como los periódicos, repiten hasta el hartazgo que en la era de la globalización y la informática cada vez son necesarios mayores y más complejos conocimientos, y que quienes carecen de ellos quedarán excluidos del mercado laboral. De manera análoga se afirma que aquellos países que no inviertan en educación y no formen una mano de obra calificada serán excluidos de los flujos de inversiones y sufrirán, en el futuro, altas tasas de desocupación.

De un modo sutil el énfasis pasa de un problema global (el desempleo) a las supuestas deficiencias educativas, consideradas las verdaderas causantes de la falta de trabajo. Se adopta así un enfoque individualista: mirado desde esta perspectiva el desempleo deja de ser un problema general de la sociedad capitalista para aparecer como un asunto privativo de aquellas personas o naciones que no han invertido lo suficiente en su propia educación. Si alguien no encuentra trabajo es porque no se capacitó; si un país posee altas tasas de desempleo es porque no ha formado capital humano capaz de atraer inversiones extranjeras en ramas tecnológicas.

Si estas afirmaciones fuesen ciertas, los países centrales no tendrían problemas de desocupación. Tampoco deberían sufrir estos avatares las personas altamente calificadas, especialmente en los rubros ligados a las nuevas tecnologías. La ola de quiebras en las empresas “punto.com” del 2002¹ provocó en Estados Unidos una avalancha de despidos en el sector informático que no pudo absorberse ni siquiera con la expulsión del país de todos los trabajadores inmigrantes ocupados en el sector.

¿Cuántas personas conocemos que aún teniendo conocimientos de inglés, computación, y experiencia laboral no consiguen trabajo? También para estas situaciones la ideología dominante tiene una respuesta ligada con la educación: en este caso dirán que ellos se encuentran *sobrecalificados*. Si no es por poco, es por mucho... Cualquier cosa es buena antes que aceptar que la causa del desempleo se halla en el sistema social en que vivimos. Este sistema, el capitalismo, lejos de aumentar las calificaciones necesarias para trabajar, las ha reducido en forma constante y sistemática.

¹Los obreros muy calificados empleados en las empresas informáticas habían sido considerados por muchos sociólogos como “ciudadanos del mundo” porque carecían de problemas migratorios, eran bienvenidos en todas partes y contratados en excelentes condiciones laborales que incluían acciones de las empresas. Con la crisis, el castillo de naipes de la Bolsa se derrumbó, estos obreros de la computación perdieron sus ilusorios beneficios y los extranjeros fueron echados del gran país del norte con menos remilgos que los albañiles mexicanos.

La historia del capitalismo como historia de la descalificación del obrero

Como anticipé más arriba, es completamente falso que hoy se requieran, para desempeñarse laboralmente, más conocimientos que antes. En realidad, la historia del capitalismo es la historia de la descalificación del trabajo del obrero. Es decir, que ocurre todo lo contrario de lo que comúnmente se afirma: para poder trabajar cada vez son necesarios menos saberes.

En lo que respecta a la capacitación de la fuerza de trabajo, bajo el capitalismo se verifican dos tendencias.² La primera de ellas es la descalificación, o sea, la pérdida de conocimientos por parte del obrero. La segunda tendencia es la separación entre la concepción y la ejecución del trabajo. Como a lo largo de su historia el capitalismo transita por distintos sistemas de trabajo, estas leyes operan de forma diferente en cada uno de ellos. Veamos cuáles son esas formas:

El primer cambio que experimenta el trabajo bajo el capitalismo es la aparición de la *manufactura*. Este sistema se basa en la fragmentación sistemática del trabajo. La labor que antes realizaba una sola persona, generalmente un artesano, ahora es dividida en distintas partes que se encomiendan a personas diferentes. Esta división del trabajo tiene efectos inmediatos sobre los conocimientos del obrero. Mientras que inicialmente éste debía conocer todo su oficio, cosa que lograba tras un largo período de

²Aquí seguimos centralmente las formulaciones de Marx, Karl: **El Capital**, Siglo XXI, México, 1975, tomo I, vol .2, capítulos 11 a 13. Una buena descripción de proceso de descalificación dentro de la rama metalúrgica, y del trabajo técnico puede encontrarse en Braverman, Harry: **Trabajo y capital monopolista**, Nuestro Tiempo, México, 1980, con quien, sin embargo, discrepamos en ciertos aspectos de su interpretación de este proceso de descalificación. Hemos sentado nuestra posición al respecto en “Lo que vendrá. Una crítica a Braverman a propósito de Marx y la investigación empírica”, en **Razón y Revolución**, n° 7, verano del 2001. En este último artículo pueden encontrarse una explicación más detallada sobre las transformaciones de los procesos de trabajo.

aprendizaje que, según la ocupación solía durar entre 7 y 10 años,³ con la manufactura sólo necesita aprender una tarea parcial, cosa que suele ser cuestión de un par de semanas. Luego de ese corto periodo no le queda nada nuevo por aprender.

La manufactura no sólo descalifica al obrero, sino que separa de él la concepción, el planeamiento del trabajo, que pasa al capitalista, quien diseña la división del trabajo de su taller (ya sea por sí mismo o a través de personal especializado en esta función). En síntesis, bajo la manufactura la causa inmediata de la descalificación del obrero y de la separación entre concepción y ejecución del trabajo se halla en la división del trabajo.

Una segunda etapa se abre con la aparición de la fábrica y su sistema de máquinas característico. Tenemos aquí un nuevo sistema de trabajo al que llamaremos *gran industria*. En esta etapa, las pericias y saberes parciales que conservaba el obrero manufacturero desaparecen o más bien son trasladados a la máquina. La fuerza o habilidad que antes desarrollaba el obrero manual se convierten en facultades de la máquina. Inicialmente puede ocurrir que la maquinaria posea mecanismos complicados y requiera aún cierto grado de conocimientos por parte del obrero que la opera. Pero el perfeccionamiento de estas máquinas simplifica nuevamente el trabajo. Lo mismo ocurre con la automatización.

Bajo el reinado de la gran industria se ahonda la brecha entre la concepción y la ejecución del trabajo, que alcanza niveles antes insospechados. Los procesos químicos y técnicos, así como los distintos métodos de elaboración son producto del avance de la ciencia. Por lo tanto, en el moderno sistema fabril la producción se concibe y organiza sobre principios objetivos, científicos, completamente escindidos de la ejecución del trabajo. A modo de ejemplo, un obrero de una refinería de petróleo desconoce los procesos que guían la producción de la planta donde trabaja, así como la mayoría de los procesos físico-químicos correspondientes.

Podemos observar entonces bajo el capitalismo dos tendencias interrelacionadas: una, a descalificar la fuerza de trabajo y otra, a separar la concepción y la ejecución del trabajo. En la etapa manufacturera estas tendencias actúan a través de la división del

³Éste era el plazo que demoraba el aprendizaje de los oficios artesanales en los gremios medievales.

trabajo. Bajo el régimen de gran industria, en cambio, la descalificación opera por medio de la mecanización de tareas: la separación entre quien concibe y quien ejecuta el trabajo toma la forma del diseño científico de los métodos productivos. Conviene aclarar que todo este proceso es de algún modo independiente de la voluntad de los actores y se impone a ellos por la presión de la competencia capitalista que los obliga permanentemente a incrementar la productividad mediante el aumento de la división del trabajo y de la mecanización.

La educación según la mirada burguesa

A pesar de lo expuesto, la opinión imperante es justamente la contraria: es común pensar que las calificaciones requeridas para trabajar aumentan cada día. Ésta es una creencia profundamente arraigada, por eso vale la pena analizar y discutir detenidamente cada uno de los fundamentos sobre los que se ha logrado construir y sostener este mito.

El progreso de la escolarización es la primera prueba a la que el pensamiento burgués recurre para demostrar su tesis. La enseñanza obligatoria, dicen, se ha extendido en respuesta a las nuevas demandas del sistema productivo. Estas nuevas demandas elevaron los saberes mínimos que una persona necesita para poder emplearse y, por ello, ha debido extenderse el tramo obligatorio del sistema educativo. Del mismo modo, como ahora se requieren mayores conocimientos, es natural que poseer estudios secundarios completos sea un requisito básico para acceder a cualquier trabajo.

Ahora bien, estos señores confunden los saberes formales que se demandan en el mercado laboral con los conocimientos que realmente se necesitan para realizar un determinado trabajo. Como todos podemos constatar a diario, es común que a los cadetes, repositores o cajeras de un supermercado se les exija haber completado el secundario. Sin embargo, éstas son tareas simples, muy poco calificadas y por ende, desde el punto de vista de los saberes que se ponen en juego *en el momento de trabajar*, el requisito del secundario resulta injustificado.

De este modo, actualmente se pueden necesitar altos niveles de enseñanza formal para acceder a un trabajo que, no obstante,

continúa siendo simple y poco calificado. Lo contrario ocurría en épocas pasadas: mi abuelo sólo completó segundo grado (primero superior como decía él) y sin embargo su trabajo era mucho más calificado que la mayoría de los empleos que hoy existen. Debí pasar por un largo aprendizaje, que comenzó en su niñez, para llegar finalmente a ser sastre. De esta forma, el nivel de educación formal no dice nada sobre la calificación del trabajo que uno realiza.

El segundo argumento señala que el avance de la tecnología acrecienta continuamente la calificación de los obreros. Aquí aparece nuevamente (o se quiere crear) una confusión. Una cosa es que el diseño de la maquinaria sea complejo, y otra que lo sea su operación. En general, la máquina tiende a hacerse más compleja mientras su operación se simplifica cada vez más. Es lo que ocurría en el ejemplo de la refinería de petróleo. Es lo que vemos cuando vamos de compras a cualquier supermercado: la tecnología de las cajas registradoras es mucho más compleja y avanzada que 10 años atrás, sin embargo, o, mejor dicho, gracias a ello, la cajera tiene un trabajo más simple y menos calificado que antes: no tiene que tipear los precios de los productos, si no que se limita a pasarlos delante de un sensor; tampoco tiene que calcular el vuelto, ya que la misma máquina se lo indica. De este modo, la maquinaria se complejiza con el objeto de simplificar y abaratar el trabajo.

Como lo dijimos anteriormente, eventualmente puede ocurrir que una nueva máquina requiera un conocimiento especial por parte del obrero, pero será perfeccionada más tarde simplificando su operación. Este perfeccionamiento puede constatarse en los avances continuos de los programas para las computadoras. Éstos son cada vez más complejos, pero esa complejidad del diseño está puesta al servicio de una simplificación en su uso. Compárese sino un Windows, con un DOS, o la evolución de los lenguajes informáticos. Y no hablemos de todos los trabajos que la computadora ha venido a simplificar; para citar sólo uno recordemos que desde que existen las planillas de cálculo no hace falta ser perito mercantil para llevar la contabilidad de una oficina.

Por supuesto, aparecen nuevos trabajos calificados ligados a estas flamantes actividades tecnológicas, pero éstos representan tan sólo una porción minoritaria que no contradice la tendencia general a la descalificación del trabajo. Es más, esa pequeña cuota

de trabajo calificada es necesaria precisamente para simplificar el trabajo de los demás: así, cuando un puñado de jóvenes genios de la computación en Silicon Valley diseñan un programa de computación que simplificará el trabajo de decenas de miles de obreros en el mundo, en ese caso su trabajo hiper-calificado no contradice la tendencia general a la descalificación sino que forma parte de una de sus manifestaciones.

El pensamiento burgués aísla permanentemente los fenómenos y los vuelve incomprensibles. Es un rasgo del marxismo analizar la totalidad social. Así, en este caso podemos descubrir que el trabajo calificado de una minoría de personas es la contracara del trabajo descalificado de la mayoría de la clase obrera en todo el mundo. Ambas realidades, como dos caras de una misma moneda, resultan inseparables. Quien mira sólo una parte se arriesga a no comprender nada; quien insiste en que estudiemos sólo los aspectos parciales, intenta mantenernos en un estado de ignorancia y confusión.

Respecto a los trabajos que demandan conocimientos complejos se puede agregar que la tendencia a la descalificación termina afectándolos más tarde o más temprano. Así las tareas vinculadas con la computación comenzaron por dividirse, separándose el trabajo del operador del que hace el programador de PC. Y comienzan también a mecanizarse: hoy ya existen programas de computación que sirven para diseñar programas, al igual que ya hay robots que realizan cirugías. También estas actividades hiper-calificadas asociadas con la informática y la medicina comienzan a sufrir los embates de la división del trabajo y la mecanización.

Finalmente, cuando se han planteado y rebatido los argumentos anteriores, los ideólogos de la burguesía intentan llevar la discusión a otro terreno. Sostienen entonces que es imposible medir los avances educativos en términos de calificación-descalificación. Según ellos, este concepto sólo permite una evaluación cuantitativa de los fenómenos educativos, y por ello proponen su reemplazo por la más amplia categoría de *competencias*. Dentro de las *competencias* encontramos saberes de distinto tipo como el *saber ser* o el *saber hacer*. El aumento del nivel educativo estaría dado no tanto por el saber hacer del obrero sino por los nuevos tipos de competencias que ahora necesita desarrollar.

En gran parte estas nuevas *competencias* significan lisa y llanamente la interiorización por parte del empleado de las normas de comportamiento que la empresa le exige. Aquí se trata de *saber ser* un buen compañero (o lo que eso significa para el empresario...), *saber ser* un trabajador creativo y comprometido con la empresa, *saber ser* exigente consigo mismo en el trabajo; en suma *saber ser* un obrero dócil y laborioso que anteponga la “fidelidad” a la empresa a la solidaridad de clase.

En otros casos, las nuevas competencias tienen que ver con la “adaptabilidad” necesaria del trabajador. El obrero no aprende una única tarea, sino varias y debe poder aprender rápidamente otras nuevas. Las ventajas para el capital son obvias: normalmente este sistema permite operar con menos trabajadores y si un empleado falta es fácilmente cubierto por otro. ¿Representa esto un aumento de los saberes de los obreros, ya sea en términos cuantitativos o cualitativos? Los ideólogos burgueses, especialmente una corriente denominada regulacionismo, afirman que sí, pues frente a la monotonía del trabajador de la cadena fordista que repetía siempre una misma tarea se plantea esta innovación como algo positivo.

Los pequeños supermercados de las cadenas de bajo costo (EKI, DIA, Leader Price), así como los locales de fast food al estilo Mc Donald’s emplean este sistema de trabajo flexible. Cualquier cliente atento podrá notar que en vez de obreros más calificados tenemos obreros más explotados: una cajera que además de cobrarnos limpia los pisos, repone mercadería y pesa la fruta no está más calificada que otra que se limitaba a estar en la caja, aunque sí tiene una sobrecarga de trabajo fenomenal. Todo minuto libre en la caja debe ser aprovechado para alguna de estas otras actividades.

Ligada a esto, encontramos la idea de que se ha producido un enriquecimiento de tareas porque el mismo empleado ahora es responsable de controlar su trabajo. Como en el caso anterior no se trata de un aumento de conocimientos, sino de aumento de tareas. En este caso se trata de traspasar al obrero funciones que anteriormente recaían sobre el capataz y los encargados de controlar la calidad del producto fabricado. El obrero debe señalar los productos defectuosos, del mismo modo que es responsable en

“equipos de trabajo” de señalar a quienes no cumplen satisfactoriamente con sus tareas.

¿Por qué las empresas los prefieren jóvenes y educados?

Ya hemos mostrado la diferencia entre los conocimientos que formalmente se piden para acceder a un empleo y los que realmente se necesitan para realizar ese trabajo. Queda claro que un ingeniero que maneja un taxi no emplea ni una ínfima parte de sus saberes en su trabajo, del mismo modo que tampoco lo hacen los estudiantes universitarios que en calidad de “pasantes” se desempeñan como telefonistas en condiciones hiper-flexibilizadas para las privatizadas Telefónica y Telecom. Sin embargo, aún debemos explicar por qué las empresas insisten en pedir empleados con “secundario completo” hasta para trabajar en una estación de servicio. ¿Por qué para ser contratado como repositor, cajera, humilde cadete o, incluso, personal de limpieza es necesario haber completado los estudios secundarios? ¿Qué es lo que ese título le asegura al empresario para que se convierta a sus ojos en un requisito tan importante como la libreta de sanidad?

Mal que nos pese a los educadores, lo que un empresario busca en un obrero con secundario completo no es un trabajador más calificado, sino uno mejor disciplinado. Un alumno con mayor permanencia en el sistema escolar es una persona mejor disciplinada, mejor acostumbrada a cumplir horarios, respetar normas, etc., que alguien que ha abandonado la escuela en forma prematura. Una persona que completó sus estudios en el término previsto se presenta como alguien menos conflictivo laboralmente que un alumno repetidor, que probablemente ha acumulado sanciones y expulsiones en distintos colegios.

Que los empresarios busquen obreros disciplinados no debiera sorprendernos. Más grave resulta la internalización de este mandato por parte de los mismos docentes, especialmente por aquellos que integran los cuadros directivos. Siete años atrás, cuando yo iniciaba mi actividad docente en un colegio público de Gonzalez Catán que, como me enteré más tarde, era el más tradicional de la zona, me chocó el discurso del vicerrector a los alumnos en reprimenda a su “mal comportamiento”. Les dijo, lisa y llanamente, que el colegio debía mantener su reputación

de “ordenado” y “disciplinado” y que de ella dependía el futuro laboral de sus egresados. Si el colegio seguía siendo considerado el mejor (no en términos de conocimientos, sino de disciplina) sus ex alumnos conseguirían trabajo, no como los egresados de otros colegios a quienes nadie quiere contratar.⁴

Asociado al reclamo de calificación aparece el de juventud. Se cree que las empresas prefieren personal joven porque está mejor adaptado a las nuevas tecnologías, cuando en realidad se buscan empleados con reflejos más rápidos que puedan responder velozmente a los estímulos de las máquinas.

En resumen, para el empresario la educación garantiza la docilidad del obrero, así como la juventud asegura una mayor velocidad de respuesta a ciertos estímulos y en ocasiones también la ausencia de tradiciones sindicales, relativamente fuertes en obreros mayores.

Las transformaciones recientes del sistema educativo como producto de las necesidades del capitalismo, del régimen de gran industria y de la desocupación creciente

Diez o veinte años atrás, en el secundario se adquirían ciertos conocimientos útiles para el desempeño laboral. Esto era especialmente cierto para quienes optaban por un colegio industrial o una institución que otorgara el título de perito mercantil. En cambio, se suponía que un bachillerato no tenía una salida laboral inmediata, pero que brindaba una base mejor para aquellos que quisieran continuar estudios universitarios. Un perito mercantil adquiría un conjunto de conocimientos y habilidades requeridas para el trabajo de oficina (una base de contabilidad, taquigrafía

⁴Toyota, por ejemplo, en su plan de selección de empleados entre estudiantes secundarios, no se inclina por bachilleres o industriales; le son indiferentes las calificaciones o saberes específicos de los alumnos, no así sus promedios y disciplina, que son cuidadosamente analizados con el fin de asegurarse empleados dóciles y “comprometidos” con la empresa. Este caso prueba que el ocaso de los colegios industriales no se debió a la desaparición de la industria (“des-industrialización”), sino a su transformación. Por ello, los intentos actuales de reflatar las escuelas de enseñanza técnica están condenados al fracaso.

y mecanografía), del mismo modo que un industrial dominaba el dibujo técnico y tareas prácticas de taller (soldadura, fresado y tornería, entre otras). Hoy el desarrollo de la gran industria ha hecho prescindibles estos saberes. Haber pasado por un industrial sigue siendo útil para alguien que trabaje en un taller mecánico o una herrería familiar. Sin embargo, para emplearse en las grandes empresas no tiene mucho valor. Del mismo modo, el avance de la computación ha tornado obsoletos los viejos conocimientos que brindaba un perito mercantil. Para todo se usa la computadora que simplifica las tareas, ya se trate de llevar la contabilidad o escribir a máquina.

No es casual que la principal víctima de la reforma educativa hayan sido los colegios técnicos que no aparecen contemplados en la Ley Federal de Educación, y por ello en la provincia prácticamente han desaparecido como tales. Incluso en Capital Federal donde, al no aplicarse la reforma los colegios industriales sobrevivieron mejor, debieron aggiornarse para sobrevivir. Así, fueron incorporando nuevas especializaciones que son las que hoy predominan: hotelería, diseño gráfico y publicidad son sólo ejemplos del avance de las orientaciones vinculadas con los servicios.⁵

La enseñanza media en Capital y, aún más marcadamente en la provincia, el tercer ciclo de la EGB y el polimodal, han disminuido su nivel. A nuestro juicio esto se vincula con tendencias económicas de fondo: no hay una enseñanza de calidad porque el avance de la gran industria la vuelve innecesaria.

Para terminar de comprender la evolución de los sistemas educativos deberíamos considerar los fines políticos e ideológicos de la educación. Es algo relativamente sabido como se utilizó la enseñanza patriótica como herramienta de disciplinamiento de los

⁵A principios del 2004 el Ministro de Educación, Filmus, hizo pública su intención de reimpulsar los colegios técnicos. El auge de las pymes industriales y la consecuente demanda de obreros calificados (torneros, costureras, aparadoras) podía hacer que el proyecto pareciera viable. Sin embargo, el veranito de San Juan que vivieron las pequeñas empresas no podía durar. Relanzado el proceso de concentración y centralización de capitales la iniciativa en la creación de empleo vuelve a quedar en manos de las grandes empresas que, por su nivel tecnológico, no requieren de personal calificado en oficios hoy obsoletos.

hijos de inmigrantes, especialmente como arma contra las ideas anarquistas y socialistas. Pero además de estas tareas puntuales (aunque importantes), la educación en general contribuye a edificar uno de los principales mitos de la sociedad burguesa: la idea de la igualdad de los ciudadanos. Se supone que en la democracia todos somos iguales porque todos votamos y, se supone también, que todos tenemos las mismas oportunidades, precisamente porque todos tenemos acceso a una educación de calidad.⁶

La educación pública es uno de los pilares que sustentan en el plano ideológico la democracia burguesa. Con la democracia se come, se educa y se cura, decía Alfonsín. Pero hoy estos mitos, ya resquebrajados, son cuestionados por el conjunto de la sociedad.

Las nuevas funciones del sistema educativo

La escuela huerta y la escuela reformatorio

Miremos ahora el asunto desde el punto de vista social: ¿por qué el estado gasta en educación? ¿Por qué ha extendido el tramo obligatorio hasta los 14 años? ¿Significa esto un aumento de los conocimientos básicos que brinda la escuela, tal como sostiene la misma Ley Federal de Educación?

La extensión del tramo obligatorio no ha hecho más que “primarizar” la educación media. No han mejorado los conocimientos, sino que han empeorado. Hace tiempo que con el objetivo de retener a los alumnos en las escuelas y garantizar su permanencia en ellas se trata de evitar por todos los medios que los alumnos repitan el año. Si es necesario se presiona por distintas vías a los docentes para que aprueben a alumnos que no han asistido a un

⁶La educación como constructora de hegemonía es analizada por Eduardo Sartelli en: “Celeste, blanco y rojo. Democracia, nacionalismo y clase obrera en la crisis hegemónica, 1912-1922”, en **Razón y Revolución** n° 2, primavera de 1996. Desde otra perspectiva el tema fue abordado en estudios clásicos sobre la historia de la educación argentina, como el de Puiggrós, Adriana (dir.): **Historia de la educación en la Argentina**, Galerna, Buenos Aires, 1997, vol. 1 y 2. También ha dado lugar a investigaciones específicas, por ejemplo: Barrancos, Dora: **Anarquismo, educación y costumbres en la Argentina de principios de siglo**, Contrapunto, Buenos Aires, 1990.

número mínimo de clases (en tercer ciclo de EGB los alumnos no quedan libres por faltas) o aquellos que no tienen los conocimientos básicos indispensables. Lo importante no es lo que los alumnos aprendan, sino que permanezcan el mayor número posible de años en la escuela, bajo la idea de que es preferible que vegeten en las aulas a que estén en la calle delinquiendo. Antes de que las denuncias de abuso sexual lo desacreditaran, frente a la ola de saqueos, el padre Grassi apareció en los medios defendiendo una postura supuestamente progresista: la necesidad de crear en provincia de Buenos Aires escuelas y colegios de doble escolaridad. De esa manera, los chicos no andarían por ahí, juntándose en las esquinas o en las estaciones de tren, tomando cerveza, fumando o robando. Magdalena Ruiz Guiñazú, mientras entrevistaba al sacerdote, señalaba que en las escuelas los chicos estarían mejor que en las cárceles de menores donde los amontonan y en ellas, incluso, hasta podrían aprender algo.

Además de esta función policíaca, la escuela tiene reservado otro rol: apartar del mercado laboral a los jóvenes. Antes, parece ahora que fue hace mucho tiempo, cuando un chico no le iba bien en la escuela el padre terminaba diciéndole o “estudiás o trabajás”. Hoy esa posibilidad no existe. Recordemos que los jóvenes constituyen uno de los sectores más afectados por el desempleo. En el contexto actual, al retener a los adolescentes en la escuela, se evita que se incorporen al mercado laboral que no podría absorberlos, aumentando la tasa de desocupación.⁷

¿Y los docentes?

Los conocimientos necesarios para desempeñarse laboralmente son cada vez menores y esto se refleja en el deterioro del sistema educativo. Sin embargo este sistema sigue cumpliendo importantes funciones. Entre las primeras en importancia figuran el disciplinamiento social y el confinamiento de los jóvenes que son apartados del mercado laboral. En rápido crecimiento vienen

⁷Los estudiantes que no buscan “activamente” empleo no son considerados parte de la PEA (Población Económicamente Activa) y por lo tanto no se contabilizan como desocupados, aunque muchos de ellos trabajarían si encontrasen empleo.

las funciones asistencialistas y cuasi penitenciarias de la escuela. Como contrapartida, las funciones ideológicas y las específicamente educativas decaen.

Últimamente han aparecido numerosos estudios sobre un fenómeno denominado “malestar docente”.⁸ En general, son artículos y libros que reconocen los problemas materiales que afectan el desempeño docente (sobrecarga de trabajo, bajos salarios, exceso de alumnos por curso, etc.), pero a la hora de proponer soluciones se contentan con los cambios subjetivos, los cuales recaerían todos sobre los maestros y profesores: en vez de mejorar los salarios, enfatizan la revalorización del rol docente en la sociedad; en vez de crear cargos institucionales (equipos de sicopedagogos, por ejemplo) para abordar determinados problemas áulicos, simplemente sugieren hablar entre los maestros y tratar de resolver *creativamente* los problemas; aprovechar el tiempo en sala de profesores para reflexionar sobre nuestras expectativas y frustraciones.

De este modo, la tónica general de estos trabajos es la de todas las obras sobre medio ambiente y salud del trabajador, donde la preocupación por el obrero esta supeditada al aumento de la productividad. Se considera que el ausentismo responde a un malestar del trabajador y se quiere revertir esa situación para mejorar la productividad, pero sin aumentar los salarios ni la cobertura social.⁹ Naturalmente el carácter “progresista” de quiénes escriben estos libros les impide decir algo así. Simplemente señalan que

⁸Un estado de la cuestión sobre la materia puede encontrarse en Kornblit, Ana Lía: “Estado del arte y principales líneas de investigación en el sector docente en establecimientos secundarios”, en Panaia, Marta (coord.): **Competitividad y salud ocupacional**, La Colmena, Buenos Aires, 2002. Esta misma compilación reúne varios trabajos que abordan el tema desde distintos ángulos como la salud mental del docente, la pérdida de control sobre el proceso de trabajo, entre otros. También puede verse la entrevista a Miriam Bergalli, especialista en el tema de la Universidad del Salvador, publicada por *La Nación Revista*, 21/7/2002, p. 20 y ss.

⁹La prevención y el tratamiento de las principales enfermedades laborales de los docentes, como las vinculadas con el uso intensivo de la voz, no son cubiertas gratuitamente por su obra social, a despecho de los reclamos sindicales.

sería importante mejorar las condiciones laborales de los docentes, pero *mientras tanto* hay otras cosas que *sí* se pueden hacer...

Creo haber manifestado claramente mi desacuerdo con este enfoque. Sin embargo sí considero que existe una especie de malestar, mejor dicho de desencanto entre los docentes y que sus causas se relacionan con el proceso que hemos analizado, especialmente con la mutación de las funciones de la escuela. Históricamente, los docentes fueron los primeros en sostener el carácter igualatorio de la educación, por ello el resquebrajamiento de ese mito afectó duramente la propia percepción de su trabajo. Otro tanto ocurre con el deterioro de los contenidos educativos. Profesores preparados para transmitir conocimientos científicos se encuentran completando la enseñanza de la lecto-escritura; año a año el nivel de conocimientos con que llegan los chicos es menor y la exigencia se reduce. Esto contribuye también a la desmoralización del docente que se ve compelido a desarrollar una función distinta a aquella para la cual se formó. Cada vez más el docente es convertido en una especie de celador al que sólo se le exige que mantenga a los chicos “tranquilos”. Y esto no ocurre sólo en el secundario o en el polimodal donde hay más problemas de conducta, sino que la misma lógica se extiende a los primeros años de la enseñanza básica. Voy a citar otro ejemplo, que tuvo por protagonista a un amigo mío, quien comenzaba a trabajar como maestro de primer grado en una escuela cercana a la villa de Retiro. La directora le indicó que privilegiara los “contenidos actitudinales” (en este caso se refería al comportamiento, centralmente quedarse sentados y callados) frente a la enseñanza de la lecto-escritura, que resultaba secundaria, dado el contexto social de los chicos y el hecho de que la mayoría de ellos no habían concurrido a preescolar. Este ejemplo no sólo muestra la caída de los conocimientos que brinda la escuela, sino el reconocimiento de su fracaso como mecanismo de igualación social: a los chicos de las villas en primer grado no se les enseña a leer, basta con que se acostumbren a callarse y quedarse quietos. Para que no se diga que cito sólo ejemplos personales permítanme referirme ahora a una fuente oficial: en *El Monitor de la educación*, se entrevista a Javier Betteto, maestro rural mendocino. Se relatan todos los esfuerzos de este docente por sacar adelante a los chicos de la escuela Casimiro Recuero. Sin embargo, el maestro Pedro, como le

dicen sus alumnos, terminó por enfermarse y angustiarse porque a pesar de todo lo que hacía no lograba mejorar la situación. “Pedí el traslado porque llegó un momento en que ya me sentía mal por los fracasos pedagógicos”. Comenzó a trabajar entonces en una nueva escuela que él considera ideal debido a que allí los chicos no van sólo a comer.¹⁰

La experiencia de este maestro no se diferencia de la de miles de docentes. Frente a la miseria social, la desocupación y el hambre no hay esfuerzo individual que valga. Lo significativo es que este relato fuera publicado en una revista del Ministerio de Educación dirigida a los docentes, cuyo dossier (“La escuela y la igualdad”) por un lado brinda cifras que demuestran los desiguales logros educativos de acuerdo al nivel de pobreza de los alumnos y, por otro, intenta convencer a los docentes de que están construyendo la igualdad. Aunque para ello se apele a un disparate que suma los males del voluntarismo y del posmodernismo que cree que la realidad es creada por el discurso: se les dice a los docentes que al “pensar” a sus alumnos como “iguales” ya están generando esa igualdad.

La decepción de los docentes frente a su trabajo deriva en gran medida del desengaño frente a las ideas burguesas sobre la educación, especialmente este mito sobre la igualdad que antes habían asumido como propias, aún los más progresistas. En este sentido, el “malestar docente” no es negativo si conduce a un progresivo distanciamiento de dichas posturas y a una toma de posición a favor de la lucha de clases. Personalmente creo que el cambio de la composición de clase de la docencia argentina (de una extracción pequeño burguesa a otra obrera) favorece un cambio en ese sentido.

Es significativo que los más comprometidos con su trabajo sean aquellos docentes involucrados personalmente en políticas asistencialistas, quienes, a mi juicio, pueden dividirse en dos grupos: uno, el que desarrolla, ya sea conscientemente o no, esta tarea como una obra de prevención social. Generalmente se trata de profesores del viejo estilo, de un origen pequeño burgués. También en las escuelas privadas se registran formas de asis-

tencialismo reaccionario.¹¹ Un segundo grupo realiza las tareas asistenciales, pero vinculándolas con distintas luchas políticas, desde movilizaciones para mejorar los comedores escolares o la infraestructura edilicia y el pago de las becas estudiantiles hasta la coordinación de actividades con el movimiento piquetero y las asambleas populares. En general, aquellos docentes no ligados a ninguna de estas dos opciones manifiestan distintas formas de escepticismo y abulia respecto a su trabajo.

Así como este “malestar docente” tiene un matiz positivo, del mismo modo, también puede resultar saludable el desencanto del conjunto de la sociedad respecto de las promesas educativas que el sistema capitalista no puede cumplir. Es importante que este desencanto no se traduzca en un rechazo a la educación en general, así como es vital comprender que demandas parciales como una mejora real en la educación dependen de cambios mayores en nuestra sociedad. Aquellos que sinceramente queremos mejorar el sistema educativo, debemos bregar también por una transformación revolucionaria de la sociedad que haga esto posible. En el camino hay que transformar cada escuela, cada aula, en un campo de batalla. Debemos utilizar el conocimiento como arma para desmontar la ideología burguesa, como arma para la lucha. Muchos docentes encaran con los recursos a su alcance esta tarea. Pero este esfuerzo debe ser organizado y sistematizado. Es necesario dotar a los docentes de los materiales didácticos para desarrollar esta lucha con mayor eficiencia. Desde **Razón y Revolución** hemos iniciado esta tarea a la que todo docente socialista debería sumarse.

¹⁰El monitor de la educación, nº 1, quinta época, octubre de 2004.

¹¹Ver el artículo de Alberto Prando, “El empleado del mes: ¿obrero yo?”, **Razón y Revolución**, nº 7, verano del 2001.

La condena

*La concepción cristiana del trabajo y su función
ideológica en la sociedad capitalista*

Silvina Pascucci

Salvo en casos patológicos, el castigo nunca es algo agradable. Pero si el castigo no es merecido, o peor, si no entendemos bien quién, por qué y para qué se nos condena, es entonces insufrible. Las imágenes y sonidos que identifican al trabajo como un castigo pueblan nuestra vida cotidiana: el ruido insoportable del despertador, el desayuno fugaz, el viaje apretado e incómodo, el jefe, la tarea rutinaria y alienante al servicio de otro. Una condena inmerecida pero que debemos cumplir, quién sabe por qué. Para responder esta pregunta (que en realidad pocas veces nos hacemos) y para garantizar la reproducción de una sociedad organizada a partir de la extracción de trabajo ajeno, es que existe la ideología. Una explicación que justifica la cotidianeidad hasta el punto de normalizarla y evitar su cuestionamiento. De todas las instituciones productoras y difusoras de ideologías, la Iglesia Católica es sin duda una de las más antiguas y exitosas. Sostuvo el dominio del Imperio Romano por lo menos desde Constantino, para entronizarse luego, por más de 1000 años, como aparato ideológico por excelencia del Estado feudal, brindando una explicación maravillosa, por lo simple y sincera, de la explotación. En la vida existen tres órdenes: los sacerdotes, que se dedican a rezar y salvan nuestras almas del infierno; los guerreros o señores feudales, que deben hacer la guerra y defendernos de los bárbaros; y los campesinos, que tienen que trabajar para mantenerse

a ellos y a todos los demás. Y esto es así porque Dios así lo quiere. Esta simple idea justificaba la entrega de parte de las riquezas producidas por las clases dominadas a las clases dominantes, en calidad de renta. De más está decir que, por si algún campesino no resultaba muy convencido, el ejército estaba siempre listo para reprimir cualquier duda.

Pero la Iglesia Católica no cayó junto con el Imperio Romano ni fue barrida del planeta con el fin del régimen feudal y su “ideología de los tres órdenes”. Por el contrario, demostró una increíble capacidad de adaptación al mundo “moderno”, es decir al sistema capitalista. Y demostró también una gran capacidad intelectual para crear una nueva justificación ideológica acorde a las nuevas necesidades. Desde el siglo XIX, pero sobre todo a partir de 1891, año en que se escribe la Encíclica *Rerum Novarum*, la concepción cristiana del trabajo ha sido un tema ampliamente desarrollado, matizando y modificando en algunos casos, sus posiciones anteriores. A poco que nos acercamos a los documentos y nos introducimos en los textos, resulta claro el objetivo de esta producción ideológica: la apología del trabajo capitalista y la defensa de este régimen de explotación humana.

Por mi gran culpa

Ganarás el pan con el sudor de tu frente. Esto nos dice la Iglesia y con ello nos advierte que el hombre está condenado (y creemos que la mujer también) a sufrir. Por culpa de Adán y de Eva hemos perdido el paraíso y por ello nos merecemos una vida lastimosa y pesada, en donde el trabajo para conseguir nuestra subsistencia aparece como el escarmiento por aquella falta. Esta idea fue la base de la ideología de los tres órdenes que mencionábamos antes, y fue, durante muchos siglos, la única concepción del trabajo humano. En efecto, éste era concebido sólo como pena y castigo, razón por la cual las clases que debían sufrir esa condena (campesinos, esclavos y artesanos) pertenecían a un orden jerárquico inferior. Con el advenimiento del capitalismo, el trabajo no podía ser considerado tan negativamente, y por ello vemos aquí una primera modificación: aparece la idea del trabajo como característica típicamente humana y digna. Sin embargo, la antigua noción de trabajo no es descartada por completo. Al

contrario, la Iglesia sigue sosteniéndola, (aunque matizada) y ello le sirve para justificar algo todavía más importante y necesario para el capitalismo: malas condiciones laborales, largas jornadas, bajos salarios, falta de luz, de ventilación, etc. Estas condiciones, que eran moneda corriente en los talleres manufactureros de mediados del siglo XIX en Europa (y más adelante en nuestro país), deberían ser soportadas por los trabajadores, porque, después de todo, como aclara el Papa León XIII:

“sufrir y padecer es cosa humana, y para los hombres que lo experimenten todo y lo intenten todo, no habrá fuerza ni ingenio capaz de desterrar por completo estas incomodidades de la sociedad humana”.¹

La Encíclica *Rerum Novarum*, escrita en 1891 por el Pontífice antes mencionado, tenía como principal objetivo sentar las bases de la Doctrina Social de la Iglesia, es decir, elaborar un programa reformista que fuera capaz de contener la desbordada situación en que se encontraba la lucha de clases (y que se agudizaría en el siglo siguiente). Para ello, trazaba una línea clara y contundente en contra de anarquistas y socialistas y advertía a la burguesía que era hora de ceder algo, para no perderlo todo. En este contexto, la idea del trabajo humano como sufrimiento se retoma en varios puntos del tratado y se hace explícito que el concepto de “sufrimiento” no tiene nada de abstracto o simbólico, sino “corporal”:

“Y por lo que hace al trabajo corporal, aun en el mismo estado de inocencia, jamás el hombre hubiera permanecido totalmente inactivo; mas lo que entonces hubiera deseado libremente la voluntad para deleite del espíritu, tuvo que soportarlo después necesariamente, y no sin molestias, para expiación de su pecado: ‘Maldita la tierra en tu trabajo; comerás de ellas entre fatigas todos los días de tu vida’. Y de igual modo, el fin de las demás adversidades no se dará en la tierra, porque los males consiguientes al pecado son ásperos, duros y difíciles de soportar y es preciso que acompañen al hombre hasta el último instante de su vida.”²

¹Carta Encíclica *Rerum Novarum*, “Sobre la situación de los obreros”, del Sumo Pontífice León XIII, acápite 13.

²Idem.

Soportar piezas sucias y oscuras donde las costureras se tuercen la espalda y se enferman de tuberculosis. Soportar calurosos talleres donde los metalúrgicos funden metales, al mismo tiempo en que queman sus cuerpos. Padecer trece, catorce, quince, horas y más, cargando bolsas en el puerto, apretando botones de una máquina, ensamblando piezas de un automóvil, barriendo, cocinando, limpiando... Ese es el castigo que los hombres y mujeres deben cumplir por haber cometido un terrible pecado original en algún momento poco preciso de la historia humana. La Encíclica es todavía más explícita y avanza un escalón más, advirtiendo que cualquier promesa de mejorar radicalmente las condiciones en que se desarrolla la vida. De este modo, cancela toda posibilidad de lucha por la eliminación de la explotación y la liberación del trabajo:

“Si algunos alardean de que pueden lograrlo, si prometen a las clases humildes una vida exenta de dolor y de calamidades, llena de constantes placeres, éstos engañan indudablemente al pueblo y cometen un fraude que tarde o temprano acabará produciendo males mayores que los presentes. Lo mejor que puede hacerse es ver las cosas humanas como son y buscar al mismo tiempo por otros medios, según hemos dicho, el oportuno alivio de los males”.³

La Encíclica *Laborem Exercens*, escrita por el Papa Juan Pablo II en 1981, desarrolla el problema del trabajo de un modo todavía más sistemático. Despliega con mayor profundidad y precisión una concepción basada en la idea del trabajo como castigo, pero que incorpora con mayor detalle una consideración positiva, como característica plenamente humana que lo acerca a la comunión con Dios. En cuanto a la primera idea (el trabajo como castigo) agrega un elemento de argumentación ausente en la Encíclica de León XIII, que vincula la condena del trabajo con el sufrimiento de Cristo. De este modo, el hombre (y, aunque no lo aclara, de nuevo suponemos que también la mujer) debería sentir felicidad por la pesadumbre que significan las tareas laborales, ya que es un camino por el cual se acerca a Dios. Felices los pobres por sufrir, porque así, además, colaboran con la tarea cristiana de redención

³Ibidem.

de la humanidad, tarea bastante barata, por cierto, si nos guiamos por los salarios comúnmente abonados:

“El sudor y la fatiga, que el trabajo necesariamente lleva en la condición actual de la humanidad, ofrecen al cristiano y a cada hombre que ha sido llamado a seguir a Cristo, la posibilidad de participar en el amor a la obra que Cristo ha venido a realizar. Esta obra de salvación se ha realizado a través del sufrimiento y de la muerte en la cruz. Soportando la fatiga del trabajo en unión con Cristo crucificado por nosotros, el hombre colabora en cierto modo con el Hijo de Dios en la redención de la humanidad. Se muestra verdadero discípulo de Jesús llevando a su vez la cruz de cada día en la actividad que ha sido llamado a realizar. (...) Esto confirma, por una parte, lo indispensable de la cruz en la espiritualidad del trabajo humano; pero, por otra parte, se descubre en esta cruz y fatiga, un bien nuevo que comienza con el mismo trabajo: con el trabajo entendido en profundidad y bajo todos sus aspectos, y jamás sin él.”⁴

Como ya dijimos, esta concepción del trabajo estuvo, durante miles de años, en la base de todo el edificio ideológico construido por la Iglesia para justificar la explotación. El trabajo era considerado como una tarea indigna, innoble, propia de una clase inferior que debe pagar el castigo por rebelarse a Dios. Sin embargo, la Iglesia se vio obligada a reconocer la centralidad del trabajo, para sobrevivir en un mundo capitalista que se construyó, en un primer momento, a partir del reclamo burgués de erradicar a la clase parasitaria (la nobleza) que, precisamente, se caracterizaba por no trabajar.

El trabajo dignifica al obrero (y enriquece al burgués)

La consigna que enarboló la burguesía en su momento revolucionario fue la liberación de todas las trabas que impedían la extensión del trabajo libre, para impulsar el desarrollo de las fuerzas productivas y acrecentar las riquezas. Por otra parte, la consolidación del Protestantismo significó una gran amenaza para los católicos ya que, con su nueva interpretación de la doctrina bíblica y

⁴Encíclica *Laborem exercens*, “Sobre el trabajo humano”, Juan Pablo II, 1981, acápite 27.

su reivindicación del trabajo, aparecía como una versión renovada de religión, más apta para incorporar a la burguesía en ascenso a una alianza con los enemigos del Papado. Por ello la Iglesia se encaminó hacia una modificación de sus propias posiciones, para acomodarse mejor en el nuevo contexto. La nueva alianza entre burguesía e Iglesia se realiza cuando la propia burguesía entiende la necesidad de la religión como instrumento de dominio:

“Quiero recuperar con toda su fuerza la influencia del clero, porque cuento con él para propagar esa buena filosofía que enseña al hombre que está aquí para sufrir, y oponerla a esa otra filosofía que dice al hombre lo contrario: ‘Disfruta’”.

Así definía Thiers, luego de la revolución de 1848, el nuevo (viejo) papel que la burguesía quería hacer jugar a la Iglesia. La Comuna de París sellaría por completo la alianza. Pero para que ese papel no fuera simplemente negativo, la Iglesia debía elaborar una ideología que predicara el “aguante” y sus “virtudes”, reconociendo a los sometidos un valor y una serie de derechos. Es más, para imponerse como aparato ideológico dominante del capitalismo, la Iglesia debía “despegarse” de ese rol meramente represivo. Es más, combatiría (como combate hoy) al liberalismo y su crudeza para con los “pobres” con la ideología de la “caridad”, postulándose ella misma como un nexo entre dominantes y dominados, nexo que por atender a las necesidades de los segundos, se convertía en un instrumento más útil a los primeros. Ganaba así, también, un espacio propio, constituyéndose en partido, un partido internacional cuya función es replicar la organización internacional de los trabajadores. Para combatir el socialismo, entonces, nació así la Doctrina Social de la Iglesia, que no pudo desplegarse hasta que no se reformulara el concepto cristiano de trabajo.

En efecto, el trabajo humano ya no aparece sólo como castigo, sino además y complementariamente (por no decir contradictoriamente) como bendición. Ya no es una tarea indigna, sino, por el contrario, es la tarea que humaniza al hombre, que lo dignifica y lo constituye como esencialmente humano. Aunque la ideología de la caridad, el germen de la Doctrina Social, se remonta a San Cayetano, a fines de la Edad Media, es León XIII el primer

sistematizador del reformismo autoritario que la caracteriza. En la ya citada Encíclica de 1891, León XIII anunciaba que

“... para la obtención de estos bienes [la riqueza humana] es sumamente eficaz y necesario el trabajo de los proletarios, ya ejerzan sus habilidades y destreza en el cultivo del campo, ya en los talleres e industrias. Más aún: llega a tanto la eficacia y poder de los mismos en este orden de cosas, que es *verdad incuestionable que la riqueza nacional proviene no de otra cosa que del trabajo de los obreros*”.⁵

No podemos, en este punto, discutir las palabras del sacerdote. Efectivamente, aquí está en lo cierto. Pero resulta sorprendente que aunque haya llegado a descubrir semejante verdad, no puede (o no quiere) sacar la conclusión que lógicamente se desprende. Si la riqueza es producida por los obreros, entonces, es lógico que esa riqueza deba ser propiedad de los obreros. Sin embargo, el bueno de León sólo atina a decir que

“La equidad exige, por consiguiente, que las autoridades públicas prodiguen sus cuidados al proletario para que éste reciba *algo de lo que aporta al bien común*, como la casa, el vestido y el poder sobrellevar la vida con mayor facilidad. De donde se desprende que se habrán de fomentar todas aquellas cosas que de cualquier modo resulten favorables para los obreros. Cuidado que dista mucho de perjudicar a nadie, antes bien aprovechará a todos, ya que interesa mucho al Estado que *no vivan en la miseria aquellos de quienes proveen unos bienes tan necesarios*.”⁶

La concepción positiva del trabajo está mucho mejor desarrollada en la ya citada *Laborem exercens*, escrita por Juan Pablo II noventa años después. Allí aparece explícitamente la idea de que el trabajo es lo que caracteriza al hombre, ya que es su tarea fundamental y sólo su humanidad le permite realizarlo:

“El hombre está por ello, desde el principio, *llamado al trabajo*. El trabajo es una de las características que distinguen al hombre del resto de las

⁵Encíclica *Rerum Novarum*, op. cit., acápite 25. (El resaltado es nuestro)

⁶Ibidem (El resaltado es nuestro)

criaturas, cuya actividad, relacionada con el mantenimiento de la vida, no puede llamarse trabajo; solamente el hombre es capaz de trabajar”⁷

El Papa remonta esta conceptualización del trabajo como esencia del hombre hasta el propio libro del *Génesis*, en el cual ya estaría presente la idea de que el trabajo “constituye una dimensión fundamental de la existencia humana sobre la tierra.”⁸ Por otro lado, la valoración positiva del trabajo está argumentada a partir de su vinculación con la obra creadora de Dios, ya que el hombre, al trabajar sobre la naturaleza y por ello, dominarla y a la vez transformarla, estaría continuando y completando la creación, “avanzando cada vez más en el descubrimiento de los recursos y de los valores encerrados en todo lo creado”⁹:

“El hombre es la imagen de Dios, entre otros motivos por el mandato recibido de su Creador de someter y dominar la tierra. En la realización de este mandato, el hombre, todo ser humano, refleja la acción misma del Creador del universo. (...) El trabajo entendido como una actividad ‘transitiva’, es decir, de tal naturaleza que, empezando en el sujeto humano, está dirigido hacia un objeto externo, supone un dominio específico del hombre sobre la ‘tierra’ y a la vez confirma y desarrolla este dominio. (...) Haciéndose —mediante su trabajo— cada vez más dueño de la tierra y confirmando todavía —mediante el trabajo— su dominio sobre el mundo visible, el hombre en cada caso y en cada fase de este proceso se coloca en la línea del plan original del Creador; lo cual está necesaria e indisolublemente unido al hecho de que el hombre ha sido creado, varón y hembra, ‘a imagen de Dios’”.¹⁰

Por otro lado, Juan Pablo II establece una diferenciación entre lo que sería el sentido *objetivo* del trabajo y el *subjetivo*. El primero hace referencia al dominio que ejerce el hombre sobre la naturaleza a partir de sus labores. El perfeccionamiento de los métodos con los cuales el hombre ejerce este dominio es lo que hace avanzar las actividades agrícolas, ganaderas, industriales, incluso los servicios y la ciencia, y es el trabajo del hombre, tanto físico como

⁷Encíclica *Laborem exercens*, op. cit., Introducción.

⁸Ibid., Acápito 4.

⁹Ibid., Acápito 25.

¹⁰Ibidem, Acápito 4.

intelectual, el que permite este perfeccionamiento. Pero el Papa agrega que el dominio sobre la naturaleza a partir del trabajo humano corresponde también, y sobre todo, a su sentido subjetivo, porque es el hombre como sujeto el que se realiza con el trabajo; es el hombre el que domina y es su propia humanidad la que se manifiesta en su esencia:

“El trabajo entendido como proceso mediante el cual el hombre y el género humano someten la tierra, corresponde a este concepto fundamental de la Biblia sólo cuando al mismo tiempo, en todo este proceso, el hombre se manifiesta y confirma *como el que ‘domina’*. Ese dominio se refiere en cierto sentido a la dimensión subjetiva más que a la objetiva: esta dimensión condiciona *la misma esencia ética* del trabajo. En efecto no hay duda de que el trabajo humano tiene un valor ético, el cual está vinculado completa y directamente al hecho de que quien lo lleva a cabo es una persona, un sujeto consciente y libre, es decir, un sujeto que decide de sí mismo.”¹¹

De este sentido subjetivo se desprende también el concepto de “espiritualidad del trabajo”. Según la Encíclica, dado que el trabajo en su aspecto subjetivo es siempre una acción personal, entonces en él participa el hombre completo, es decir su cuerpo y su espíritu, independientemente de que el contenido del trabajo sea manual o intelectual. Este es otro punto interesante en la concepción cristiana del trabajo, ya que para la Iglesia, todo trabajo es igualmente importante para el desarrollo de la especie humana. Tanto el trabajo manual como el intelectual, es decir, tanto la concepción como la ejecución son necesarias. No hay duda de que esto es así; ahora bien, de esta premisa verdadera, la Iglesia deduce automáticamente que entonces tanto el obrero como el capitalista son igualmente necesarios y que sus intereses no son antagónicos (como dicen los malos socialistas y ateos) sino que son complementarios porque ambos se necesitan mutuamente. La Iglesia no niega la existencia de clases distintas, al contrario, la acepta como una cosa natural, y no se preocupa por explicar su surgimiento histórico. Por consiguiente, su objetivo es garantizar la “convivencia armoniosa” de ambas clases.

¹¹Ibidem, Acápito 6.

“Es mal capital, en la cuestión que estamos tratando, suponer que una clase social sea espontáneamente enemiga de la otra, como si la naturaleza hubiera dispuesto a los ricos y a los pobres para combatirse mutuamente en un perpetuo duelo. Es esto tan ajeno a la razón y a la verdad, que, por el contrario, es lo más cierto que como en el cuerpo se ensamblan entre sí miembros diversos, de donde surge aquella proporcionada disposición que justamente podría llamarse armonía, así ha dispuesto la naturaleza que, en la sociedad humana, dichas clases gemelas concuerden armónicamente y se ajusten para lograr el equilibrio. Ambas se necesitan en absoluto: ni el capital puede subsistir sin el trabajo, ni el trabajo sin el capital”¹²

Está claro que el capital no puede subsistir sin el trabajo, ya que necesita de él para garantizar la extracción de plusvalía, fuente de toda ganancia y, por lo tanto, columna vertebral de la reproducción del sistema capitalista. Pero el trabajo no necesita del capital, ya que en una sociedad basada en la propiedad colectiva de los medios de producción y en la organización planificada y centralizada de la economía, desaparece la función social de la burguesía (ser la clase propietaria y ejercer la dirección técnica del proceso productivo individual). Por otro lado, no sólo es cierto que el trabajo no necesita del capital, sino que es todavía más cierto que el trabajo debe emanciparse del capital. La propia vida humana está en juego. La existencia de una sociedad de clases le significa para la inmensa mayoría de la humanidad, hambre, muertes por causas evitables, pobreza, delincuencia, enfermedades, contaminación y tantos otros males que están causados por la búsqueda desesperada de reducir costos y aumentar ganancias. Aunque la Iglesia se empeñe en demostrar lo contrario, burguesía y proletariado no son dos clases que puedan convivir armónicamente; es más, una de ellas se perjudica vitalmente con la existencia de la otra.

En la Encíclica *Laborem exercens*, Juan Pablo II vuelve a tomar el problema de las clases sociales. En este caso, tampoco se explica por qué, o cómo, estas dos clases tienen intereses conciliables. Las afirmaciones son sostenidas como verdades absolutas sin necesidad de que sean probadas por una explicación argumentativa o por datos empíricos e históricos que así lo demuestren:

¹²Encíclica *Rerum Novarum*, op. cit., Acápito 14.

“La antinomia entre trabajo y capital no tiene su origen en la estructura del mismo proceso de producción, y ni siquiera en la del proceso económico en general. Tal proceso **demuestra** en efecto la compenetración recíproca entre el trabajo y lo que estamos acostumbrados a llamar el capital; demuestra su vinculación indisoluble.”¹³

Si hay algo que demuestra el proceso de producción, (y Marx se ha encargado de hacerlo visible y comprensible), es el terrible antagonismo de ambas clases, partiendo de la base de que, para el capitalista, el obrero es un costo que debe disminuir permanentemente y eso se traduce en menores salarios, peores condiciones laborales y un nivel de vida cada vez más degradante. Pero la obstinación del Papa es tal que llega incluso a criticar al método que sirvió para entender el funcionamiento del capitalismo, simplificándolo al extremo y sin explicar en profundidad su crítica:

“En tal planteamiento del problema había un error fundamental, que se puede llamar el *error del economismo*, si se considera el trabajo humano exclusivamente según su finalidad económica. Se puede también y se debe llamar este error fundamental del pensamiento un *error del materialismo*, en cuanto que el economismo incluye, directa o indirectamente, la convicción de la primacía y de la superioridad de lo que es material, mientras por otra parte el economismo sitúa lo que es espiritual y personal (la acción del hombre, los valores morales y similares) directa o indirectamente, en una posición subordinada a la realidad material.”¹⁴

El padre, el hijo y la propiedad privada

Como hemos visto, la Iglesia católica ha desarrollado un vasto programa ideológico tendiente a convencer a la clase obrera que debe respetar alegremente al trabajo capitalista, al patrón capitalista, y por supuesto, a la propiedad privada capitalista. Esto último resalta explícitamente como el bien máspreciado por la curia:

¹³Encíclica *Laborem exercens*, op. cit., Acápito 13.

¹⁴Ibidem.

“De todo lo cual se sigue claramente que debe rechazarse de plano esa fantasía del socialismo de reducir a común la propiedad privada, pues que daña a esos mismos a quienes se pretende socorrer, repugna a los derechos naturales de los individuos y perturba las funciones del Estado y la tranquilidad común. Por lo tanto, cuando se plantea el problema de mejorar la condición de las clases inferiores, *se ha de tener como fundamental el principio de que la propiedad privada ha de conservarse inviolable*”.¹⁵

En los textos eclesiásticos la legitimidad de la propiedad privada se fundamenta a partir de la premisa según la cual poseer algo como propio es un derecho natural de todo individuo, que nadie puede quitarle. Sin embargo, existe la conciencia de que no todos los hombres participan de ese derecho, ya que muchos (en realidad la mayoría) no son propietarios. Por eso, la Iglesia se encarga de aclarar que “los que carecen de propiedad, lo suplen con el trabajo”, es decir que naturaliza también el hecho de que una porción de la humanidad no sea propietaria de otra cosa que su propia capacidad de trabajar (para otros). Lo que resulta irónico es que al desarrollar esta justificación, la Iglesia utiliza los argumentos que conducen a enfrentar la propiedad privada y a plantear la expropiación de la burguesía. Dice León XIII:

“Ahora bien: cuando el hombre aplica su habilidad intelectual y sus fuerzas corporales a procurarse los bienes de la naturaleza, por este mismo hecho se adjudica a sí aquella parte de la naturaleza corpórea que él mismo cultivó, en la que su persona dejó impresa a modo de huella, de modo que sea absolutamente justo que use de esa parte como suya y que de ningún modo sea lícito que venga nadie a violar ese derecho de él mismo. (...) No ven que, al negar esto, el hombre se vería privado de cosas producidas con su trabajo. (...) ¿Y va a admitir la justicia que venga nadie a apropiarse de lo que otro regó con sus sudores? Igual que los efectos siguen a la causa que los produce, es justo que el fruto del trabajo sea de aquellos que pusieron el trabajo.”¹⁶

Cualquiera que lea este párrafo separado de toda la Encíclica que lo contiene, pensaría que está escrito por algún comunista que denuncia la enajenación del trabajo bajo el capitalismo.

¹⁵Encíclica *Rerum Novarum*, op. cit., Acápites 11.

¹⁶Ibidem Acápites 7 y 8.

Precisamente eso es lo que ocurre en este sistema social, ya que aunque es el obrero el que trabaja, el que deja impresa su huella en la naturaleza, el que inunda de sudores el planeta, es el capitalista el dueño de ese producto. Y entonces la pregunta que se hace el Papa es más que pertinente: ¿Qué justicia es aquella que permite que otro se apropie de algo que no produjo con su trabajo? Precisamente la justicia burguesa, que garantiza la propiedad privada y enajena el fruto del trabajo del productor.

Este tema también es retomado por Juan Pablo II, quien intenta matizar la defensa de la propiedad privada, incluyendo la posibilidad de ciertas “reformas”, que permitan una mayor participación de los trabajadores en la gestión y los beneficios de la empresa. Pero, a juzgar por las propias palabras del sacerdote, estas reformas no tienen ningún asidero en la realidad:

“Bajo esta luz adquieren un significado de relieve particular las numerosas propuestas hechas por expertos en la doctrina social católica y también por el Supremo Magisterio de la Iglesia. Son *propuestas* que se refieren a la *copropiedad de los medios de trabajo*, a la participación de los trabajadores en la gestión y o en los beneficios de la empresa, al llamado “accionariado” del trabajo y otras semejantes. **Independientemente de la posibilidad de aplicación concreta de estas diversas propuestas**, sigue siendo evidente que el reconocimiento de la justa posición del trabajo y del hombre del trabajo dentro del proceso productivo exige varias adaptaciones en el ámbito del mismo derecho a la propiedad de los medios de producción. (...) Estas múltiples y tan deseadas reformas no pueden llevarse a cabo *mediante la eliminación apriorística de la propiedad privada de los medios de producción*”¹⁷

Teniendo en cuenta que el propio autor de la Encíclica advierte sobre las “posibilidad de aplicación concreta de estas propuestas”, y que finalmente sigue sosteniendo que el derecho a la propiedad privada de los medios de producción no puede ser eliminado “apriorísticamente”, queda claro que la mayor preocupación de la Iglesia no es asegurar la participación de los trabajadores en la gestión y beneficios de la empresa, sino defender a cualquier precio la propiedad privada.

¹⁷*Laborem exercens*, op. cit., Acápites 14. Negritas nuestras.

Contra la cultura de la caridad

La apología del trabajo capitalista, del sufrimiento, de la división de clases y de la propiedad privada es su tarea central. Su objetivo es que los hombres y mujeres de la clase obrera sientan que deben cumplir esa terrible condena que es la vida bajo el capitalismo. Pero esa tarea negativa no alcanzaría para lograr su objetivo si no fuera auxiliada, como dijimos, por una función consensual, positiva. Para ello, y para consolidar la actitud de sometimiento y pasividad necesaria, la Iglesia Católica cuenta con otro elemento ideológico que ha difundido desde todos los tiempos, pero que en la actualidad adquiere una importancia mayor: la caridad. En efecto, la caridad sirvió siempre para convencer, por un lado a la burguesía de la necesidad de dar algo de todo lo que tiene a los pobres; por otro lado, para persuadir a los obreros de aceptar sumisamente lo que les es entregado y limitarse a no exigir más que eso.

El problema de la caridad también está presente en las Encíclicas y textos eclesiológicos como un ideal a perseguir, como una solución a los problemas de los trabajadores. Siempre tiene el carácter de una limosna; no es algo que le corresponde a alguien como un derecho propio sino una dádiva que se entrega por lástima. Así, aconseja la Iglesia a los ricos que “cuando se ha atendido suficientemente a la necesidad y al decoro, es un deber socorrer a los indigentes con lo que sobra. “Lo que sobra, dadlo de limosna”.¹⁸ Como si fuera una versión descarada y extrema de la “teoría del derrame”, la Iglesia espera que la clase obrera se contente con “lo que sobra”. Con las migajas que el burgués no necesita porque ya cubrió incluso su “decoro”. Es evidente que una ideología que propone esta actitud de sometimiento y conformismo pacífico para la mayor parte de la sociedad, no es digna de respeto. Además, por supuesto, de que este tipo de actitudes son perfectamente funcionales con la reproducción del sistema, y por lo tanto no son peligrosas. En la Encíclica escrita en 2005 por el actual Papa, Benedicto XVI, *Deus Caritas Est*, aparece bien desarrollada una defensa del concepto de caridad cristiana, y una respuesta, no muy convincente que digamos, a las críticas recibidas:

¹⁸*Resum Novarum*, op. cit., Acápite 17.

“Desde el siglo XIX se ha planteado una objeción contra la actividad caritativa de la Iglesia, desarrollada después con insistencia sobre todo por el pensamiento marxista. Los pobres, se dice, no necesitan obras de caridad, sino de justicia. Las obras de caridad —la limosna— serían en realidad un modo para que los ricos eludan la instauración de la justicia y acallen su conciencia, conservando su propia posición social y despojando a los pobres de sus derechos. En vez de contribuir con obras aisladas de caridad a mantener las condiciones existentes, haría falta crear un orden justo, en el que todos reciban su parte de los bienes del mundo y, por lo tanto, no necesiten ya las obras de caridad. *Se debe reconocer que en esta argumentación hay algo de verdad, pero también bastantes errores.* Es cierto que una norma fundamental del Estado debe ser perseguir la justicia y que el objetivo de un orden social justo es garantizar a cada uno, respetando el principio de subsidiaridad, su parte de los bienes comunes. Eso es lo que ha subrayado también la doctrina cristiana sobre el Estado y la doctrina social de la Iglesia”¹⁹

En el resto de la Encíclica no se encuentra explicación alguna de los errores que supuestamente tiene esa “argumentación”. El que calla otorga. Otro intento de defensa de la caridad está vinculado con algo un poco más concreto pero que también es fácilmente rebatible:

“Una parte de la estrategia marxista es la teoría del empobrecimiento: quien en una situación de poder injusto ayuda al hombre con iniciativas de caridad —afirma— se pone de hecho al servicio de ese sistema injusto, haciéndolo aparecer soportable, al menos hasta cierto punto. Se frena así el potencial revolucionario y, por tanto, se paraliza la insurrección hacia un mundo mejor. De aquí el rechazo y el ataque a la caridad como un sistema conservador del *statu quo*. En realidad, ésta es una filosofía inhumana. El hombre que vive en el presente es sacrificado al *Moloc* del futuro, un futuro cuya efectiva realización resulta por lo menos dudosa.”²⁰

Por un lado, no es cierto que la lucha por un cambio revolucionario de la sociedad sacrifique al hombre en el presente. La rea-

¹⁹Encíclica *Deus Caritas Est*, “Sobre el amor cristiano”, del Sumo Pontífice Benedicto XVI, acápite 26.

²⁰Ibid, Acápite 31.

lidad da sobrados ejemplos de organizaciones políticas y sociales revolucionarias que, en su camino hacia la revolución, van resolviendo los problemas más urgentes como el hambre, la violencia familiar, el analfabetismo, etc. Las organizaciones de desocupados que se formaron en la Argentina durante la década del '90, y que dieron carne a lo que luego se llamaría el Movimiento Piquetero, es tal vez la mejor escuela de resolución de problemas, en donde los propios trabajadores aprenden a organizarse, discutir y dar una salida de conjunto a sus necesidades. Y es este aprendizaje el que los lleva entender que la solución definitiva y radical solo puede encontrarse en la superación del sistema capitalista. Por otro lado, habría que señalar la escasa seriedad de alguien que pone en duda la efectiva realización del futuro que propone el socialismo, cuando toda su filosofía está basada en un intento de convencer a la gente de que esta vida no importa, ya que la verdadera felicidad la encontraremos en la próxima (que, dicho sea de paso, no sabemos si realmente existe). No habría dejar de señalar que el que condena al "Moloc" del presente y del futuro a los obreros es el propio capitalismo defendido por el Papa.

La peculiaridad de este Encíclica es que el propio sacerdote admite el fracaso de Dios y de la Iglesia en resolver los principales problemas de la humanidad. Pero procede a culpabilizar a los hombres y mujeres que comprenden esa verdad y por ello desconfían del catolicismo y buscan una explicación científica del asunto y una salida a la crisis más realista:

"Una actitud auténticamente religiosa evita que el hombre se erija en juez de Dios, acusándolo de permitir la miseria sin sentir compasión por sus criaturas. Pero quien pretende luchar contra Dios apoyándose en el interés del hombre, ¿con quién podrá contar cuando la acción humana se declare impotente?"²¹

Su amenaza puede no significar demasiado ni causar ningún efecto, si cuestionamos su rotunda afirmación sobre la incapacidad de la acción humana. En efecto, no tenemos por qué pensar que el ser humano vaya a declararse incompetente, como sí ya se declaró la Iglesia:

²¹Ibid, Acápite 37

"La experiencia de la inmensa necesidad puede, por un lado, inclinarnos hacia la ideología que pretende realizar ahora lo que, **según parece, no consigue el gobierno de Dios sobre el mundo: la solución universal de todos los problemas.** Por otro, puede convertirse en una tentación a la inercia ante la impresión de que, en cualquier caso, no se puede hacer nada. En esta situación, el contacto vivo con Cristo es la ayuda decisiva para continuar en el camino recto: ni caer en una soberbia que desprecia al hombre y en realidad nada construye, sino que más bien destruye, ni ceder a la resignación, la cual impediría dejarse guiar por el amor y así servir al hombre"²²

Como dice Benedicto, Dios no pudo resolver los problemas que, según la Iglesia, tenían una solución basada en la Caridad, en el amor al prójimo, en la conciliación de intereses entre ambas clases, en el trabajo capitalista y en la propiedad privada. Pero esta incapacidad no alcanza, según parece, para poner en cuestión su autoridad. Él sigue siendo todopoderoso, aunque haya tantas cosas que no puede hacer. Los socialistas no nos consideramos omnipotentes, sabemos que hemos cometido y cometeremos errores. Pero tenemos en claro que sólo la lucha de los trabajadores puede traducirse en esperanza de transformación y, con ello, en una mejor vida.

Un partido internacional

No se crea que este discurso se queda en los Papas. Todo lo contrario, constituye el corazón de la actividad concreta y cotidiana de la Iglesia. Es un verdadero programa. Valga, como ejemplo, uno cercano, el de la Iglesia en Argentina. Los católicos argentinos de principios del siglo XX, acuciados por el crecimiento del anarquismo y el socialismo, rápidamente incorporaron la *Reserum Novarum*. Una de las resoluciones del I Congreso de los Católicos Sociales de América Latina, en 1919 sostiene:

"Y como es lógico, los católicos quieren asimismo que esa organización del proletariado no surja como una amenaza al orden social cristiano, sino como una fuerte y segura garantía del mismo -de la familia,

²²Ibidem, Acápite 36.

de la patria y de la propiedad – limitada esta última a proporciones razonables y prudentes.”²³

Cuáles son esas proporciones razonables y prudentes no se aclara. Pero lo que esta frase deja en claro es, en primer lugar, que el mayor compromiso de la Iglesia es con el capitalismo, no con la clase obrera, ni con los pobres y necesitados. En segundo lugar, demuestra un profundo desconocimiento de las leyes que rigen la economía capitalista, porque al defender dicho sistema, se defiende, necesariamente, su tendencia a la concentración y centralización de la propiedad. Este desconocimiento de las consecuencias del desarrollo capitalista también se evidencia en las consideraciones de los militantes católicos respecto a las condiciones de vida de la clase obrera. En el segundo Congreso Nacional de los Católicos Argentinos (1907) el diputado cristiano Santiago O´Farrell enunciaba los problemas de salario, vivienda, sobre-explotación y largas jornadas laborales de los trabajadores. Pero suponía que esto era consecuencia de un “fenómeno curioso”: “a medida que las naciones se agigantan, haciendo inmensurables la columna de sus riquezas, se arruinan los individuos que ven con desesperación ahondarse su pobreza”²⁴

En realidad, no son las naciones las que se enriquecen, sino la burguesía; del mismo modo, no son todos los individuos los que se empobrecen, sino, precisamente, los trabajadores. Esta es la ley de funcionamiento del capitalismo. Lo que O´Farrell y toda la Iglesia Católica no quieren aceptar es la existencia de clases sociales cuyos intereses son irreconciliables. Por ello, y “para negar al socialismo sus atribuidos títulos de descubridor y posible remediador de la miseria”²⁵, el diputado propone como solución a estos problemas, una legislación laboral que pueda contener los abusos de los “patrones deshonestos” y garantizar un nivel de vida más humano a los trabajadores. Sin embargo, esta legislación, que ha sido conquistada por años de esfuerzo de la clase obrera, pocas veces era cumplida, y no logró, al menos en este período, mejorar

²³Boletín del Departamento Nacional del Trabajo (BDNT), n° 44, enero 1920, p. 108.

²⁴BDNT, op. cit., p. 85.

²⁵Ibidem

de manera sustantiva sus condiciones laborales. Además debemos añadir que las leyes laborales, aún cuando se cumplan, sólo pueden servir para que la fuerza de trabajo sea vendida en mejores condiciones, pero de ninguna manera anulan la explotación, es decir la existencia de trabajo enajenado y apropiado por la burguesía. Y aquí radica la “injusticia” más grande del capitalismo. Injusticia que, por lo visto, la Iglesia pretendía mantener. Tal vez por ello el II Congreso Terciario Franciscano de las Repúblicas de Argentina y del Uruguay (1906) expresaba, en una de sus resoluciones, que los católicos

“Deberán prevenir a los obreros contra las ilusiones socialistas, hacerles ver la necesidad de limitar sus pretensiones a lo justo, a cuyo efecto será conducente fomentar la obra de los Círculos de Obreros Católicos, en donde se enseña la buena doctrina social y se vinculan obreros y patrones”²⁶

Esta ideología se plasmará luego en las reformas sociales del peronismo y se sintetizará en los discursos del Coronel de los trabajadores. Él también los quería sumisos: “de la casa al trabajo y del trabajo a casa”; “ni yanquis ni marxistas”; etc., etc. Esa Iglesia que, que había soldado su alianza con la burguesía en la Semana Trágica, cumplirá acabadamente su rol anti-comunista durante el Proceso militar, siguiendo estrechamente la política Juan Pablo II, el Papa que se jactaba de haber destruido la “hidra roja”, empujando por su Polonia natal.

Socialismo, no

El mensaje de la Iglesia es claro y contundente: la burguesía debería entender que tiene que ceder algo para no perderlo todo. Y en cuanto a los obreros, que sepan que tienen derecho a pelear por no vivir como animales, por no trabajar 18 horas diarias, por vivir en casas y no en la calle, por vestirse y calzarse, y llegar con su salario a comprar un poco de comida. Pero deben limitarse a exigir “lo justo”. No piensen que pueden luchar por la abolición de la propiedad privada, ni por la erradicación de la sociedad de clases. Eso, Dios no lo permita.

²⁶BDNT, op. cit., p. 72.

Profetas de la autoexplotación

*Los límites de los micro-emprendimientos,
las pymes y otras yerbas por el estilo*

Juan Kornblihtt

“No trabaja el que no quiere”, dice la radio y el televisor. Lo repite el burgués. Pero también el taxista y quizás el almacenero ante el paso de los piqueteros. Aunque ya es parte del sentido común, esta frase resume las “teorías” de los que pretenden explicar la desocupación y sus consecuencias, desde los ultraliberales hasta muchos de los que se ubican a la izquierda. Por supuesto, un lector más o menos progresista no se sentirá aludido. Mucho menos los militantes revolucionarios. Está claro que quienes explícitamente impulsan estas ideas son los liberales. Sin embargo, como analizaremos en este artículo, las diferentes propuestas que se basan en la posibilidad de amortiguar los males del capitalismo caen dentro de la misma lógica. Propuestas como dar créditos a los pobres, impulsar micro emprendimientos o apoyar al capital industrial frente al especulativo, comparten con los liberales la creencia en que el capitalismo puede funcionar mejor. Los liberales sugieren que las mejoras llegarán si se deja al mercado librado a su suerte y con las menores distorsiones posibles. El resto alterna entre la devoción a un Estado “benefactor” y un supuesto autonomismo que pretende aislarse de las relaciones sociales dominantes. Pero comparten que el pilar de las reformas (porque en definitiva de eso se trata, de paliar los males provocados por el capital) es la recuperación de “una cultura del trabajo”. Es decir, parten del mismo supuesto de la frase que da inicio a este párrafo: las mejoras sólo

podrán llevarse adelante si los obreros toman conciencia de que deben ponerse a trabajar. Las diferentes formas que toma esta forma de culpabilizar a las víctimas por los males del sistema, es lo que analiza este artículo.

Los “progres” del Banco Mundial

Afirmar que “no trabaja el que no quiere” equivale a decir que en el capitalismo, a diferencia del esclavismo o el feudalismo, nadie tiene la obligación de hacerlo. La desocupación es, entonces, voluntaria. Si se pone manos a la obra y un poco de ingenio, es posible progresar. En eso coinciden el Banco Mundial y el FMI, sin necesidad de cinismo. Resulta estéril buscar en la moral de los funcionarios los porqués de sus propuestas. Basta para esto ver *Deuda* de Jorge Lanata, donde entrevista a Anne Krueger, ex directora del FMI. Lanata hace lo imposible para que ésta se sienta culpable de sus acciones, adjudicándole los pobres que hay en Argentina. Ella, primero no entiende la pregunta, y luego le retruca diciendo: “Si lo único que he hecho es ayudar”. Profundamente equivocada, pero convencida de ser una buena samaritana.

¿Y en qué teoría se basa la acción del Banco Mundial y el FMI para erradicar la pobreza? En que si las condiciones están dadas, el que quiere puede trabajar y, si se esfuerza un poco, hasta ser un exitoso empresario. Por supuesto, la clave a discutir es ese “si las condiciones están dadas”. Obviamente, en boca de un funcionario del BM se trata de la vieja idea liberal que señala que, en el capitalismo, todos podemos triunfar. No hay contradicción alguna generada por las relaciones sociales que impidan, estructuralmente, esa posibilidad. Todos somos iguales, dicen. Por lo tanto, todos tenemos las mismas potencialidades. El mito del pobre devenido en rico es la ley. El objetivo, entonces, se limita a crear las condiciones para que esa igualdad no se vea distorsionada por elementos externos al mercado, el distribuidor democrático por excelencia. ¿Qué proponen? A un lector atento de la historia argentina no le resultarán recetas desconocidas: reducción del gasto público y flexibilización laboral.

Por un lado, dicen, el empleo estatal (la parte del gasto público que parece ser la única responsable del problema) genera una burocracia de ñoquis, gente que no trabaja y tiene salarios

altos con poca productividad. Por otro lado, los salarios acordados con los convenios colectivos, considerados instrumentos con los cuales los trabajadores “extorsionan” a los patrones, generan también salarios excesivamente altos. En definitiva, la conclusión es sencilla: “la clase obrera, al pedir salarios muy altos, es la que decide que sólo unos pocos trabajadores trabajen”. Para ellos, el salario sólo puede subir cuando la economía crece. Si la economía estuviese libre de esta falta de voluntad de trabajar, se regularía automáticamente con una baja de salarios. Así, afirman, la economía dejará de estar distorsionada por un Estado omnipotente y salarios demasiado altos. Vueltas las cosas a su equilibrio “natural” el capitalismo dará trabajo a todos, los salarios aumentarán y todos seremos felices. Así funcionará, de una vez por todas, el verdadero capitalismo. Uno serio y no chabacano y de república bananera como el de nuestros países. Sólo nos piden un “sacrificio” momentáneo, para después prometernos el cielo.

Basta ver la realidad argentina post ‘90 y recordar que nuestro país fue el modelo que el Banco Mundial y el FMI llamaban a imitar al resto del mundo, para darse cuenta de la viabilidad de estas soluciones. En la tierra del alumno perfecto del BM y el FMI, el desempleo y la pobreza crecieron astronómicamente. Los salarios bajaron, se redujo el empleo estatal y todo empeoró. Sin embargo, por supuesto, la culpa la siguen teniendo los trabajadores. “No aceptaron que se apruebe la Ley de flexibilización laboral”, dijeron para excusarse de la hecatombe social bajo el menemismo. Y cuando finalmente fue aprobada con De la Rúa (la famosa ley Banelco), dijeron que el problema estaba en que había muchos luchadores en la calle y había que erradicarlos. Porque si los piqueteros no quieren trabajar es problema de ellos. Pero que no molesten al resto.

El banquero de los pobres

No se descubre nada si se dice que las propuestas del BM y el FMI, aunque utilizando un discurso en favor de los pobres, favorecen inexorablemente a la burguesía. Hasta Kirchner lo dice en sus discursos (y por lo tanto cuando pacta con ellos demuestra que es absolutamente conciente de para qué lado juega). Sin embargo, como dijimos en el acápite inicial, otras teorías, aunque

se posicionen desde los pobres o los obreros, compartían estos diagnósticos. Veamos adónde llevan estas “otras” posiciones.

Entre las más populares, figura la idea de financiar en forma directa a los pobres para que desarrollen sus propias “empresas” y todos puedan ser burgueses de alguna forma. Como se supone, con cierto grado de realismo, que los préstamos al Estado se pierden en corrupción y burocracia y nunca llegan a los verdaderos necesitados, se plantea que vayan directamente a los pobres. El impulsor de esta perspectiva hoy dominante en las instituciones encargadas de la “ayuda al Tercer Mundo” es un banquero nacido en Bangladesh y graduado en los EE.UU., el mundialmente célebre Muhammad Yunus. En su país natal, comenzó a dar créditos a pobres urbanos y rurales para que desarrollaran “micro” emprendimientos, en montos que no superan los cinco dólares. Una vez que comenzasen a recaudar pagarían lo prestado a una tasa de interés muy baja. Nació así la “micro-finanza”. La idea es que con un impulso inicial todos podemos ser capitalistas y salvarnos de la pobreza por nuestra propia actividad. Es decir, con “una pequeña ayudita del tío Yunus” no trabajará el que no quiera.

Está claro que no es exactamente igual que el discurso anterior. El problema planteado por Yunus sin embargo parte de la misma premisa: en el capitalismo todo individuo puede triunfar si se lo ayuda. Es cierto, reconoce que no existen “naturalmente” las condiciones ideales que presuponen los del BM y el FMI, pero cree que es posible crearlas con una simple reforma del sistema financiero. Yunus afirma que la banca tradicional exige demasiado a los pobres, por eso ellos no acceden al crédito y no pueden empezar su carrera al éxito. Estas exigencias se basan en una desconfianza que los margina. Con un lenguaje que suena progresista, Yunus parte de la premisa inversa: el pobre es confiable, el pobre pagará, retribuyendo la confianza que se depositó en él. Creó a tal fin el Banco Grameen, que organizó créditos a tasas accesibles (aunque algunos estudios señalan que muchas veces igualan los de la banca que Yunus acusa de usurera) y los destinó inicialmente a la población rural de Bangladesh. Demostró que el porcentaje de devoluciones era superior a los de la banca normal. Así su banco es rentable y llegó a prestar 3 mil millones de dólares.

¿Por qué, con préstamos que no superan los que reciben todos los días con su tarjeta de crédito los obreros de EE.UU. y Europa

(o incluso Argentina), pueden sobrevivir y hasta sostener su propio negocio los nativos de Bangladesh? La clave está en analizar dónde tienen éxito estas propuestas. Lo primero que se observa es que los resultados son acotados. Las micro-finanzas como paliativos de la pobreza se limitan a países con poco desarrollo capitalista. Sólo en esos países es posible que un pequeño productor sobreviva a la competencia en el mercado. Yunus, en cambio, piensa que la escala familiar de producción tiene posibilidades ilimitadas en el capitalismo. Por lo tanto, si se difunden masivamente los micro-créditos, todos dejarán de ser pobres (salvo que no quieran trabajar).

¿Cuál es el punto en común con los liberales del BM y el FMI? El primero es que Yunus, al igual que ellos, no se plantea salir del capitalismo. El segundo, es consecuente con el primero: la desocupación y las crisis no surgen de la dinámica del capital, sino de la distorsión de estos valores por el accionar del estado, la codicia de algunos obreros (sobre todo los sindicalizados) y, por supuesto, de algunos burgueses que no cumplen las normas. En este caso, se trata de la avaricia de algunos financistas, ni siquiera de todas las finanzas. La diferencia entre Yunus y el BM radica en que el primero confía en la ayuda directa a los pobres, que son más eficientes que cualquier burocracia. Por supuesto son propuestas más amables, en apariencia, que las de la antipática Anne Krueger. Pero la buena voluntad acaba en los límites que la realidad impone. Por más que suene lindo, el “sueño americano” de Rockefeller haciéndose rico empezando con un centavo, está lejos de ser norma en el capitalismo. Lo cual no quiere decir que no exista, siempre aparecerá algún ejemplo estilo Tío Rico. Pero la competencia inter-capitalista es la norma, y sólo sobreviven quienes producen más en menos tiempo, es decir que tienen más capital y tecnología. Esto lo sabe cualquier burgués. Y por eso innovan y buscan bajar los salarios todo el tiempo a la vez que se fusionan para ser más grandes.

Frente a esto ¿qué chances tiene de sobrevivir un pobre devenido en pequeño productor gracias a un crédito? Si estuviéramos en los siglos XVII y XVIII, o incluso en el siglo XIX, podríamos encontrar casos de artesanos que con un poco de esfuerzo y en una rama poco desarrollada, crecieron de la casi nada hasta ser un burgués hecho y derecho. Las condiciones, sin embargo, debían

ser muy específicas. En primer lugar, tenían que estar insertos en una rama de la producción poco desarrollada tecnológicamente para que sus saberes individuales y su poco capital les permitieran competir. Luego tenían que dejar de ser artesanos y empezar a funcionar como capitalistas, es decir explotar sin compasión a obreros, muchos de los cuales hasta hace poco tiempo eran compañeros de gremio. En definitiva, el progreso de uno de los de abajo, que siempre sirve como ejemplo para mostrar que se puede, implica la sumisión de varios, que perderán su “derecho” a ser burgueses. Hoy, pensar que se puede sobrevivir a la competencia frente a empresas que superan la magnitud y la tecnología de países enteros (y probablemente, de todo el sistema capitalista por aquellas fechas), es un disparate. Yunus, y sus seguidores, pueden decir que tienen casos que demuestran lo contrario, pero al analizarlos vemos que sólo sirven para unos pocos, en países donde el grado de desarrollo de capital es escaso y hay lugar, todavía, para pequeños capitales.

Se podrá decir que somos demasiado pesimistas, pero es el propio Yunus el que reflexiona y llama a los que reciben créditos a unirse y a desarrollarse como empresarios capitalistas. Es decir, él mismo reconoce los límites de sus presupuestos. La banca de Yunus tiene sentido mientras se mantenga la pequeña escala, pero si esta se mantiene, luego de cierto nivel, no se puede ingresar a un mercado competitivo y no puede masificarse. En definitiva, el Banco Grameen funciona como una vía al capitalismo para sectores marginales cuya perspectiva no es muy diferente que la de cualquier otro, en particular, no garantiza el fin de la pobreza.

Las ideas de Yunus durante años fueron vistas como de izquierda. En primer lugar porque eran una crítica al FMI y al BM y planteaban una “acción directa” para distribuir el ingreso en favor de los pobres en lugar de los tan mentados ajustes. Sus funcionarios podían mostrarse partidarios de los pobres y no en favor de la burguesía como aparecen los del FMI. Sin embargo, el Grameen es rápidamente imitado por los organismos de crédito internacional. De hecho, en 1999, fue Hillary Clinton, esposa del entonces presidente del país que dirige al FMI y el BM, fue la anfitriona de Yunus y sus seguidores, en Nueva York, la capital de las finanzas. La política del micro-crédito se muestra como un buen paliativo que no resuelve el problema. Pocos reciben el

crédito y a la vez pocos de los que lo reciben pueden triunfar. Sin embargo, aquellos que fracasan son los culpables. A ellos les dieron todas las condiciones necesarias y fracasaron. ¿Por qué? ¿Será que no quieren trabajar? En definitiva, volvemos al punto de partida, pero ahora con la culpa internalizada en la experiencia de la clase obrera. Como señala un artículo publicado en los Estados Unidos¹, el micro-crédito se convierte en un arma para frenar la radicalización de los pobres. Por eso el FMI y varios gobiernos empiezan a estudiarlo como un camino a seguir. Luego de algunas críticas por parte del BM, ahora aparece como una forma de reducir la magnitud de dinero prestado y ahorrarse grandes sumas que antes se quedaban en manos de los funcionarios.

Los micro-piqueteros

La cultura de lo micro que se inició como una salida honesta para los pobres lentamente fue apropiada por la burguesía a través de grandes organismos de crédito como forma de nuevamente invertir las culpas. Ahora una vez que todos reciban su micro crédito será desocupado el que no quiera trabajar. Así opera por ejemplo el gobierno. Los índices de desocupación bajan a partir de los planes sociales que a la vez exigen prestación obligatoria. Es decir ahora todos reciben un ingreso y, una vez más, no trabaja el que no quiere. Cuánto más descarado sea el gobernador más impulsará este criterio. Así por ejemplo San Luis bajó su desocupación a niveles de Europa gracias a los de pechera amarilla. No se trata de un simpático muñeco para una propaganda de televisión, sino que así como a los presos se los viste con traje a rayas, a los que reciben planes sociales se los hace trabajar con la pechera amarilla.

Pero en la provincia de Buenos Aires se ha dado una vuelta de tuerca ante la evidencia de que el Plan jefas y jefes no resuelve le problema del hambre. Siguiendo a Yunus y a las nuevas iniciativas del banco mundial, se reparten subsidios para micro-emprendimientos. Con menos pretensiones que las del fundador

¹Jolis, Alan, “Microcredit: A Weapon In Fighting Extremism”, en *Herald International Tribune Published, New York Times y The Washington Post Singapore*, 19 de febrero de 1997.

del Graamen, por supuesto. Los subsidios de gobiernos como el de Kirchner funcionan como insumo para pequeñas panaderías, bloqueras para fabricar ladrillos o materiales para hacer artesanías y son tomados como una salida de la crisis por los piqueteros devenidos en oficialistas. Desde la CTA pasando por la CCC y los autonomistas de los MTD, o el foquismo del MTR, todos se unen en la pretensión de construir una economía paralela a la de los grandes capitales, algo que han dado en llamar “economía solidaria”. Algunos grupos reconocen su dependencia del Estado y se incorporan a sus filas como funcionarios, como ocurre con la CTA y Barrios de Pie. Otros siguen esta misma política, pero dicen estar construyendo en autonomía no sólo del Estado, sino del capitalismo. Buscan que un barrio en Solano, el pleno conurbano bonaerense que vio nacer el capitalismo argentino en épocas de la Colonia, las leyes del capital dejen de funcionar sin que medie revolución alguna.

Con el impulso a estos micro-emprendimientos la afirmación de que no trabaja el que no quiere vuelve sobre la mesa. “Estos sí son los piqueteros buenos”, señalan en los noticieros. Incluso se hacen programas de televisión mostrando cómo “fabrican” su propio pan y sus propias casas, con ladrillos made in La Matanza: la revolución por cinco pesos. Con muy poco se deja de ser desocupado y se consigue abstraerse del capital. Si la competencia es una ley feroz en la “macro” economía, pareciera cancelarse en la “micro”: los teóricos del “micro capitalismo” se colocan a la derecha de la economía burguesa, que al menos vagamente entiende que hay algo superior al individuo aislado. Un trabajo de la CTA² lo dice claramente. Para ellos el micro emprendimiento tiene una lógica diferente a la búsqueda de ganancia y recupera los lazos de solidaridad perdidos. Los pobres utilizan su único recurso, el trabajo, pero no con una lógica capitalista, sino como herramienta de supervivencia. Así de las entrañas del capitalismo surge una nueva economía. Como muchas veces el intercambio entre micro-emprendimientos se hace en forma de trueque, la apariencia de algo distinto de la economía capitalista aumenta.

²Arancibia, et al.: *Una aproximación a la experiencia de los micro-emprendimientos en la Argentina actual*, versión digital www.idef.cta.org.ar, 2004.

Estas esperanzas son desmentidas, sin embargo, por los mismos datos que aportan sus apologistas de estudios pro-micro emprendimiento. En el artículo citado se hace una larga lista de los problemas que enfrenta un micro-emprendimiento familiar o comunitario: falta de crédito, de tecnología, escasez de mercado, carencia de preparación... Los problemas básicos que todo pequeño capital tiene en una economía capitalista, ilustrados elocuentemente. ¿Solución? Más de lo mismo: que el Estado otorgue más subsidios. Conscientes de estos obstáculos y escépticos de que los “microempresarios” puedan salvarlos, afirman que pese a todo, los micro-emprendimientos tienen una ventaja: la “solidaridad”. ¿Pero, en términos concretos, qué significa esta “solidaridad”? De vuelta, como lo señala el mismo informe, se trata del trabajo en familia o entre grupos de familias que, sin importar la ganancia, se esfuerzan por sobrevivir. Pero este “trabajar para sobrevivir” significa que el micro-emprendimiento a duras penas da ingresos que permiten reproducir a la familia. El micro emprendimiento es, entonces, el autoempleo que debe batallar duramente para insertarse en el mercado a costa de precios bajos por súper explotación individual y de la propia familia, en peores condiciones que en una empresa: no hay jubilación, obra social ni estabilidad alguna. Sólo así se puede producir con costos suficientemente bajos como para competir. En definitiva, se vuelve una forma de transferencia de plusvalía a los capitalistas, bajo la forma de insumos baratos por trabajo no pago. Se dirá que al menos tienen trabajo. Precisamente, el micro-emprendimiento se convierte en la “prueba” cabal de que no trabaja el que no quiere.

Impulsada por la burguesía, esa conclusión suena lógica. De la mano de los propios obreros, implica confiar ciegamente en el capitalismo, una apología del capital por sus propias víctimas. El “síndrome de Estocolmo” en su máxima expresión.

Cuidado con las pymes

Las propuestas de micro-crédito y micro-emprendimiento parten de la idea de que es posible que del barro de la pobreza salgan pequeños productores que mitiguen los males del capital. Los más realistas los buscan con un “nuevo” sistema de crédito, a fin de convertirlos en capitalistas (Yunus); los más utópicos (como

los intelectuales de la CTA o los autonomistas) ven surgir de allí una “economía solidaria” de nuevo tipo, que puede sobrevivir en abstracción del capital. Hay otra ilusión de corte similar, pero que trabaja en una escala mayor. Se trata de una variedad de escuelas teóricas que podemos agrupar como representantes del pequeño y mediano capital que se agrupa detrás de la expresión “pyme”.

¿Qué es un pequeño capital? Aunque suene redundante, son aquellos que no alcanzan la escala de los grandes. Los grandes son aquellos que triunfan en la competencia. Y lo hacen en base al desarrollo de la tecnología y al aumento de su escala de operación. Con cada avance derrotan a capitales más chicos, y aparecen frente a ellos como el “mal” a vencer.³ Pero el burgués grande no lo hace por voluntad. Como la competencia descarnada es ley del capitalismo, si no destruye a sus rivales, él será destruido. En cambio, los pequeños capitales son residuos que van rumbo a la desaparición. Este fenómeno, como ya dijimos, es negado por los liberales, que aseguran que en un capitalismo que funcione bien todos tienen posibilidad de triunfar. Quienes defienden al pequeño capital ocupan normalmente la vereda opuesta a los liberales, que creen que las condiciones ideales que demandan los liberales son las que impiden que el pequeño capital se desarrolle. Por eso buscan mecanismos que frenen la competencia. Otra vez, la intervención del Estado como regulador, ya sea para otorgar subsidios como para establecer protección. Así, se busca favorecer a los sectores más atrasados, con menos productividad, que no pueden competir con los grandes monopolios.

En general, se considera que este sector es la “verdadera burguesía nacional”. Una burguesía que por tamaño no logra entrar en el mercado mundial y cuya escala y origen la restringe a lo local. Otra particularidad de esta burguesía menos concentrada es que tiene menos acceso a las finanzas, por lo cual pareciera que su ganancia viene de la producción y no de la especulación. En contraposición, se plantea que los grandes capitales ya no producen, sino que son meros especuladores financieros. Se genera una

³La utilización de conceptos morales debería ser ajena al análisis objetivo de la realidad. Sin embargo, este es el lenguaje que utiliza Basualdo al sostener que la dictadura fue producto de una revancha clasista contra el buen capital nacional.

dicotomía entre capital productivo “bueno” y capital financiero “malo”. El capital “bueno”, al estar ligado a la producción y a los intereses nacionales, es para algunos intelectuales (y sus correspondientes partidos políticos) un aliado ineludible de la clase obrera. El mejor ejemplo es el de los reformistas que desde el sindicalismo buscan una alianza entre la clase obrera y el pequeño capital. Sus exponentes públicos más reconocidos se agrupan en la CTA, siendo Eduardo Basualdo y Claudio Lozano los economistas más prominentes de esta escuela. Su análisis de la historia argentina está marcado por estas concepciones: la economía argentina está dominada, desde el golpe del '76, por el capital financiero. En esta lógica, el capital productivo genera empleo y desarrollo nacional, mientras que el financiero impulsa la des-industrialización, la baja de salarios y la extranjerización de la economía. Los males de la Argentina no son, entonces, fruto del desarrollo del capitalismo, sino del avance de un sector de la burguesía que en lugar de producir “para todos”, es egoísta y parasitaria. El grupo de capitales productivos habría sido hegemónico durante los gobiernos peronistas, en particular con Cámpora, en el '73. El resto del tiempo se vivió en un empate permanente entre ambas formas de capital. La lucha de la clase obrera, dicen, no debe ser desarrollada en forma independiente sino en favor del capital bueno, ya que así obtendrá mejoras crecientes, pleno empleo, aumentos salariales y una distribución progresiva del ingreso.⁴

Basualdo y compañía vuelven a caer en una apología del capitalismo. Según ellos, con la regulación del mercado es posible frenar la competencia y el triunfo de los más grandes, evitando que la destrucción de las pymes genere desocupación y caída de salarios. Es una idealización bastante burda, cuya única función es justificar una alianza con la burguesía. Decimos idealización porque la idea de que los pequeños y medianos capitales no buscan aumentar su ganancia a costa de los trabajadores es falsa. En el capitalismo la única fuente de ganancia es la clase obrera con su fuerza de trabajo, por lo tanto, es imposible que exista un capital que no explote. La acción estatal puede compensar la falta

⁴Basualdo, Eduardo: **Sistema político y modelo de acumulación en la Argentina**, Editorial Universidad Nacional de Quilmes, 2001.

de desarrollo tecnológico en ciertos momentos, protegiéndolos de la competencia externa, (al margen de que en el interior del país la competencia continúa y produce todo lo que ya sabemos que produce), esos subsidios al pequeño capital deben ser pagados por alguien. En criollo, significa más impuestos a los obreros, es decir, más explotación. Las pymes, más que aliados de la clase obrera son doblemente enemigos. Por un lado, al igual que los grandes capitales, extraen plusvalía; por otro, como tienen que competir con ellos con menor desarrollo tecnológico, necesitan explotar con mayor intensidad la fuerza de trabajo. Por eso, en la Argentina, las pymes son las principales impulsoras de la flexibilización laboral llegando, en el mejor de los casos, a pedir, cuando se estaba tratando el proyecto de ley, que no se aplique a los capitales más concentrados, pero sí a favor de ellos. De hecho, son los que la aplicaron primero, ya que la mayor parte de las pymes tiene a sus trabajadores en negro para pagar menos salarios y ahorrarse la obra social y la jubilación. Ante la falta de controles, pueden violar los convenios colectivos y por supuesto despedir sin pagar indemnización. Pero además, son ámbitos donde el desarrollo de la lucha sindical se ve más limitado. Muchas veces todo esto se oculta detrás del supuesto “carácter familiar” de estas pequeñas empresas, donde el empleado y el patrón tienen un trato más directo, sin capataces de por medio, lo que generaría vínculos humanos de cooperación similares a los de la “economía solidaria”. Así, cuando el pequeño capitalista tiene que bajar salarios, apela a la solidaridad de los obreros para sacar “juntos” la empresa adelante. Obviamente, cuando las cosas mejoran, se “olvida” de repartir las ganancias.

Algunos podrán decir que esto es así porque en la Argentina no hay reglas claras y prima la corrupción. Pero en el país modelo del desarrollo basado en el pequeño capital, Italia, vemos que las cosas nos son muy diferentes.

Del análisis económico de este tipo surgen las propuestas políticas. La conclusión es realizar una alianza “nacional y popular” entre la clase obrera y los pequeños burgueses nacionales. Sostienen que estos capitales tienen una dinámica autónoma del imperialismo y que son, además, socialmente progresivos. Sus ejemplos del éxito de esta política “nac&pop” son el los gobiernos de Perón, y para algunos, también el de Kirchner. Pero en ninguno de esos

momentos fueron las pymes las que generaron mejores condiciones de vida. En realidad, ellas mismas se beneficiaron de la acción del capital más concentrado de la Argentina, el que actúa en el agro. En el primer gobierno de Perón, gracias a la 2da Guerra Mundial que aumentó las ventas; en el último, por la suba de las materias primas relacionada con la etapa previa a la crisis mundial de los '70. Con dicha expansión, algunos capitales sin capacidad técnica real pudieron crecer. Pero cuando dicho crecimiento se agotó se vio la realidad. Ante la crisis triunfaron los capitales más concentrados. Así la alianza de la clase obrera con sectores de la burguesía local (eso es en definitiva el corazón del peronismo) los llevó a una derrota segura. Por eso, el mismo Perón abandonó progresivamente su alianza con la clase obrera y las pymes para recostarse en los capitales que dirigen la acumulación. Algo que Kirchner aprendió muy rápido.

Se trata otra vez de una propuesta que lleva a la clase obrera a aceptar y crear las mejores condiciones para su propia explotación. Bajo una forma más sofisticada se vuelve a la frase inicial: en este país no trabaja el que no quiere, entendiendo ahora el “no quiere” por “el que no se plantea una lucha nacional y popular”, es decir, una defensa del “capital productivo”.

Una variante de esta postura no se plantea reformista, sino revolucionaria. Es la que encontramos en los seguidores de las vertientes estalinistas. Estas corrientes parten de la idea de que al capital no hay que reformarlo sino destruirlo (a diferencia de la CTA que sólo quiere reformarlo), pero que para llegar a ese punto en la Argentina aún le falta desarrollo. Por un lado, por el carácter dependiente del imperialismo; por otro, por la permanencia de residuos de relaciones precapitalistas en el agro. Por lo tanto, hay que hacer una alianza con los sectores nacionales de la burguesía. ¿Quiénes? Los que no logran acumular a escala a mundial, porque para estas escuelas, aquellos como Arcor y Techint que sí lo logran pese a que tienen su base en la Argentina, no son nacionales, sino del imperialismo. Los “verdaderos” capitales nacionales están enfrentados a los del imperialismo y por lo tanto son aliados en el camino de la emancipación obrera. Junto con ellos se podrá lograr una independencia (la “segunda”, en relación al 9 de julio de 1816) que permita desarrollar un verdadero capital no dependiente, para luego sí plantear la revolución socialista. Una revolu-

ción por etapas, en la que primero viene un gobierno de unidad popular (con la burguesía) y recién después el socialismo. A estas alturas, debería quedar claro el carácter utópico de esta política. Una vez más nos encontramos, esta vez más a la izquierda, con la idea de que el capitalismo soporta el desarrollo de capitales más chicos y que, aceptando una tasa de explotación superior (porque eso significa la alianza con las pymes), se mejorarán las condiciones de vida de la clase obrera.

Retroceder nunca, rendirse jamás...

El análisis de las diferentes “propuestas” parece dejarnos en un camino sin salida. Y lamentablemente es así. Dentro del capitalismo no hay salida. Por su propia dinámica, los capitales deben competir y para eso aumentar su productividad. Hacerlo, como señalamos, implica por un lado aumentar la explotación de la clase obrera y por otro destruir a las fracciones más débiles de la burguesía. Al hacerlo, destruyen a los capitales más chicos, y les impiden sobrevivir y dificultando el movimiento ascendente en la sociedad. En lugar de haber cada vez más burgueses, hay cada vez más obreros. Este desarrollo es, en definitiva, el crecimiento de las fuerzas productivas de la sociedad. En manos de la burguesía, es decir bajo el capitalismo, no están al servicio de las necesidades sociales, sino de las necesidades que tienen capacidad de pago, es decir, de la ganancia. Sin embargo, el grado de desarrollo alcanzado permite un progreso en las condiciones de vida de la humanidad. Por eso resulta imposible decretar el fin de la gran industria para volver a una economía de tipo artesanal. Abandonar el uso de la ciencia para volver al oscurantismo. Eso es y no otra cosa, defender a las pymes. Su triunfo significaría más barbarie que la actual.

Quienes quieren retroceder en el tiempo, no ven que la escala alcanzada por el desarrollo social ya no se corresponde con ese tamaño. Tomar esta postura es entendible por parte de quienes abiertamente se reclaman pro burgueses, porque eso les permite renovar las ilusiones en las “oportunidades” sin fin que ofrece el capitalismo a quien quiere trabajar, al que tiene una verdadera “cultura del trabajo”. Y ahí están el FMI y Yunus para dar vueltas sobre sus argumentos con tal de convencer a los pobres de que

los sigan. Pero en manos de quienes quieren representar a la clase obrera, difundir ese mal sueño es, en definitiva, la confesión de que se han rendido frente al capital.

Si la pequeña producción se muestra inútil frente al capital, lo grande se vuelve potente. El capital genera miseria, pero a la vez ha logrado la mayor socialización del trabajo jamás existente. El desarrollo de las fuerzas productivas no debe frenarse. La clase obrera debe tomarlas en sus manos e impulsarlas bajo otras relaciones sociales. Si en lugar de expropiar a la burguesía, los obreros siguen a los profetas de la auto-explotación, si en lugar de organizarse en forma independiente, adhieren a una “cultura del trabajo”, la burguesía, a través de intelectuales de “izquierda”, seguirá a sus anchas con su reino.

La batalla por la conciencia

La clase obrera argentina en los manuales escolares de la “democracia”

Mariano Schlez

“Veintitrés siglos hubo que esperar para que se cumpliera al pie de la letra la profecía involuntaria de Aristóteles: los telares empezaron a andar solos y las cítaras a sonar sin cítaristas. Pero más de un siglo fue todavía necesario para que los hombres llevaran a la práctica la profecía total. Puesto que la máquina liberó al hombre del trabajo interminable, ya están de más, en nuestros propios días, los esclavos y el patrón.”

Aníbal Ponce

“Sentido común”, manuales y conciencia

Media Argentina sin trabajo. Millones de chicos desnutridos. Es la misma Argentina de la concentración de la riqueza, las ganancias fabulosas de unos pocos empresarios y la centralización del poder en contadas manos. ¿Quién tiene la culpa de todo esto? ¿Cómo hemos llegado a esta barbarie? “El problema en este país es que nadie quiere laburar y, además, son todos chorros”. “Acá te dan un pedacito de tierra y listo. La Argentina es muy rica”. “No somos como los europeos, esa sí que es gente trabajadora. Antes, sí se podía llegar a ser alguien”. “Lástima que ya no está Perón, sólo con él se respetaron los derechos del trabajador”. “Pero acá siempre queremos más y nunca nos conformamos. El hombre es insaciable”. “Así entonces no se puede y por eso estalla todo. O por ahí siempre vuelve la inflación, bajan los salarios y aumenta la

deuda". "Es que te explotan demasiado. No tienen límite". "Si nos limitáramos a trabajar y no a hacer política nos iría bien. Pero la política se mete en todos lados y arruina las cosas. Y cuando pasa eso empieza la violencia y así terminamos, en medio de subversivos y militares...". "La cuestión es que no sabemos vivir en democracia". "¡Revolución! Gritan todavía algunos. No se dan cuenta que la izquierda y la derecha no existen más. ¿Obreros? Esa clase ya está muerta".

Esta larga letanía de reclamos caprichosos y explicaciones injustificadas son reproducidas aún en muchas de las casas, escuelas y calles argentinas. No es casual. Lo que aparece como natural no es más que expresión de una visión del mundo elaborada conscientemente por la clase dominante, la burguesía. ¿Con que objetivo? Para que expliquemos el mundo sin que se vean afectados sus intereses. ¿Cómo lo hace? A través de muchos medios: la educación, el arte, los medios de comunicación, etc. Pero el más fabuloso de estos mecanismos de dominación burguesa es la escuela. Durante años y años concurrimos a clase y llevamos a cabo actividades específicamente preparadas para que pensemos de determinada manera. Actos, excursiones, trabajos prácticos y lecturas sirven a la burguesía en la formación de una cabeza que reproducirá todos los prejuicios caricaturizados en el primer párrafo. ¿Creen que exagero? Veamos qué dice la burguesía de la clase obrera en una de sus herramientas favoritas y más difundidas en el conjunto de los trabajadores argentinos: los manuales escolares.¹

¹Los manuales analizados en este trabajo son los siguientes: Gaggero, H., Garro, A., Mantiñán, S., **Historia de América en los siglos XIX y XX**, Bs. As., Aique, 2004; De Privitellio, L., Luchilo, L., Cattaruzza, A., Paz, G. y Rodríguez, C., **Historia de la Argentina contemporánea. Desde la construcción del mercado, el Estado y la nación hasta nuestros días**, Bs. As., Santillana, 1998 y Casullo, A., Rasnosky, J., Bordone, G., Imen, P., **Formación y ética ciudadana 9**, Bs. As., Santillana EGB, 1993. Su selección tiene que ver con dos cuestiones: a) son algunos de los manuales más utilizados en la escuela, b) fueron realizados por los intelectuales de un programa político específico: la socialdemocracia alfonsinista. Dejaremos para más adelante el estudio de manuales representantes de otros programas como los de Alonso, M., Elisalde, R., Vázquez, E., **Historia: La Argentina del siglo XX**, Bs. As., Aique, 1999 y

¿Existe la clase obrera?

Gran sorpresa se lleva el lector desprevenido que intente buscar en los manuales de historia qué dicen sobre la clase obrera. No significa que en el texto no se hable de los trabajadores. La cuestión es que, generalmente, no se los llama por su nombre. Los autores de los manuales, expresando cabalmente toda una forma de analizar la sociedad, han borrado de la historia a la clase obrera. ¿Cómo? Llamándola con un sin fin de nombres que expresan de todo, menos, a la clase obrera.

La muerte de la clase obrera

No es la primera vez que la burguesía se da la tarea de desaparecer de la faz de la tierra aquello que entorpece su accionar. En el caso de los manuales, la clase obrera desaparece (sin comillas) de la historia. No significa, como dijimos, que no se hable de los trabajadores. Pero este análisis no se realiza en términos de clase. Ahora debemos hablar de "sectores populares", "grupos urbanos", "clases subalternas", "nuevos movimientos sociales" y toda una gama de términos que solo sirven para confundir. En el mejor de los casos, se referirán a la clase como "pueblo". De Privitellio y Cattaruzza se justifican explicando que en historia hay "actores individuales" ("cada una de las personas que habitan y habitaron el mundo"). Por otra parte, "los sujetos colectivos de la historia son numerosísimos, tantos como conjuntos de personas con una identidad común puedan ser registrados: las clases sociales, los reinos, los habitantes de un poblado, los grupos étnicos, los miembros de una institución y, por supuesto, las naciones". El manual se propone estudiar la "historia de la Argentina contemporánea, que es (...) un sujeto colectivo". Los autores no distinguen entre un "sujeto colectivo" objetivo (las clases) y uno ideológico o inventado (las nacionalidades).² Así, reivindicando una miríada de categorías, todas en igualdad de jerarquía, se desdibuja

Felipe Pigna (coord.), Dino, M., Mora, C., Bulacio, J., Cao, G. **Historia. La Argentina contemporánea**, Bs. As., A-Z, 2000.

²Aunque debemos destacar que toda identidad tiene, en última instancia, algún tipo de asidero en la realidad. El problema de los manuales es que

la estructura de clases y la importancia de la clase como instrumento de investigación y ordenamiento del mundo social. Lo que pretende ser un análisis “sutil”, desemboca en el empirismo más vulgar en el que todo es igual a todo. Más allá del concepto que utilicen, ninguno de los manuales de historia revisados realiza un análisis de clase de la realidad argentina. ¿Qué significa esto? Que tienen el objetivo de borrar las diferencias irreconciliables entre las dos principales clases de la sociedad capitalista: la burguesía y el proletariado.

La burguesía, cuando enseña, confunde, miente, mete miedo. El utilizar categorías ambiguas lleva al extremo de afirmar que los obreros son ladrones en potencia. Desde chiquitos se mama esta idea que finaliza con el “guarda con este negro, que te chorea”. Esto que parece mucho se aclara al leer la cita: “la clase popular (...) estaba conformada por los peones de las estancias, los artesanos, los pequeños campesinos o arrendatarios, los gauchos marginales y los delincuentes”.³

En Argentina te “re explotan”

El negar el carácter de clase de la sociedad en que vivimos, tiene por principal objetivo esconder la piedra de toque del sistema capitalista: la extracción de plusvalía por parte de la burguesía, es decir, la explotación. Al mencionar a los “inmigrantes” (de los que hablaremos en breve) se dice que eran “explotados de muchas formas” pero sobre todo en las cuestiones de vivienda y alquileres. Aquí nos damos cuenta que, para los autores de estos manuales, el término “explotación” no es una categoría científica que describa el proceso por el cual una parte de la sociedad se apropia del excedente social sin aportar nada a cambio, sino una categoría moral que señala una “injusticia” (como si dijéramos “los obreros son muy explotados”) relativamente fácil de corregir. En el mismo sentido, cuando los manuales de cívica explican el surgimiento de la fábrica destacan “la imposición de condiciones de trabajo cada vez más desfavorables para los obreros”, como si hubiera al-

ponen una identidad subordinada (la nacionalidad) como estructurante cuando es la posición de clase la que predomina por sobre las demás.

³Ver Gaggero, op. cit. p. 59-60.

guna “condición” de trabajo en la sociedad capitalista que no lo fuera. Las primeras organizaciones obreras habrían surgido para combatir esta situación de “opresión” expresada en insalubridad, jornadas extenuantes, trabajo de mujeres y niños y altas tasas de desocupación. El problema, entonces, no está en las relaciones que unen a los seres humanos en el acto de producir la vida, sino en “excesos” lamentables que, con un poco de buena voluntad, pueden remediarse.

Cultura, conciencia de clase y lucha

Cuando la burguesía debe explicar los conflictos utiliza el término “cuestión social” (o conflictividad social). Al referirse a ella se la define como las “consecuencias no deseadas” del proceso de modernización de la sociedad. Estas consecuencias no deseadas son “los problemas derivados de la formación en la Argentina moderna de una clase trabajadora con organizaciones propias, ideologías contestatarias, reclamos específicos y mecanismos de protesta”. Si algo malo parió el capitalismo ha sido a la clase obrera independiente y revolucionaria. Esos mismos manuales, pretendiendo pasar por izquierdistas, contienen descripciones de la “cultura” obrera, que termina siendo un mero anecdotario sobre sus condiciones de vida. Este tipo de análisis oculta lo que verdaderamente importa en un estudio de clase: la conciencia. Las organizaciones sindicales, los partidos políticos de la clase obrera y, sobre todo, sus luchas, brillan por su ausencia o reciben un trato marginal.

¿De dónde salió la clase obrera?

Los intelectuales de la patronal se ven en un problema cuando tienen que hablar de los obreros. Es por esto que siguen buscando formas de rebautizar a los trabajadores. En otra de estas ceremonias el nuevo nombre elegido es el de “inmigrante”. La “dificultad de encontrar mano de obra disciplinada” (a los gauchos e indígenas, además de ser pocos, no había forma de incorporarlos al sistema capitalista naciente) determina la necesidad objetiva de “importar” trabajadores. De Privitellio, Cattaruzza y compañía actúan como Robin Williams en *The Final Cut*, donde personifica a

un realizador de necrológicas en video que borra todos los errores y miserias de la vida del difunto para que el mundo lo recuerde sólo en sus mejores aspectos. Mientras la hora de la muerte del capitalismo argentino se acerca, sus apologistas nos muestran una historia muy selectiva. En ella la Argentina era una tierra de “promisión y libertad” y estos “inmigrantes” llegaron atraídos por “conseguir trabajo y altos salarios con relativa facilidad, y el sueño, no realizado las más de las veces, de acceder a la propiedad de la tierra.”⁴

Los orígenes de la clase obrera o bien son caricaturizados, o la clase “aparece” de la nada: “A principios del siglo XX apareció en número significativo el proletariado industrial, en el sentido de trabajadores empleados en fábricas grandes y mecanizadas.”⁵ El verbo utilizado no podía ser más inocente: “apareció”. Los manuales de cívica de esta corriente se refieren a los orígenes del “movimiento obrero”, enmarcándolo en la “revolución industrial”, explicada como una “transformación económica que comenzó en Inglaterra hacia 1780, (...) resultado de una serie de innovaciones tecnológicas que se aplicaron a la organización del trabajo productivo”. Esto habría tenido “serias consecuencias, también, para la vida de las personas”.

Estas explicaciones ocultan la brutal violencia que ejerció la burguesía en los momentos fundacionales del sistema capitalista. El pasado revolucionario burgués y el origen violento del sistema son también borrados de la historia. Nada se dice de la acumulación originaria, de la expropiación de los medios de producción, del despojo de los campesinos, en definitiva, del proceso de proletarianización. Este es el proceso fundamental que determina a los obreros “inmigrantes” a venir a la Argentina: la continuación de la expropiación burguesa iniciada en Inglaterra y continuada en Italia y España, bien descrita por Marx en *El Capital*. El expropiado violentamente en Europa se transforma, a poco de bajar del barco, en “inmigrante” feliz y contento de participar del futuro “promisorio” de la “nueva y gloriosa nación”.

Como la clase obrera surgió de la nada, el capitalismo mismo surgió de la nada. Así, de un solo plumazo se borra también la

⁴Ver De Privitellio, op. cit...p. 54.

⁵Ver Gaggero, op. cit. p. 100.

acumulación originaria en la Argentina: la apropiación desvergonzada de la tierra pública, la estructura represiva organizada contra la “vagancia” y el genocidio necesario para culminar el proceso expropiatorio, la campaña al “desierto”.

Borrar la revolución

La “modernización” es llevada adelante entonces por “los hacendados y sus agentes”. Al no aclarar que estamos hablando, en realidad, de la implementación de un sistema capitalista y que los obreros no se oponen a “reformas progresistas” sino a la imposición de la explotación capitalista, los autores de los manuales reseñados falsean la realidad. Recuperan para sí el dogma sarmientino de “civilización y barbarie”, esquema en el cual el rol del proletariado no consiste en otra cosa que poner trabas al “Progreso”. La crítica práctica, la que se manifiesta en hechos, de la clase obrera al sistema capitalista es eliminada de la historia.

Tiene, para ello, varios recursos: a) la oculta, b) la categoriza de reformista o c) es resultado de infiltrados y violentos, extraños a la clase obrera. Veamos:

a) Ocultamiento. En el manual de Gaggero la única alusión a uno de los momentos más álgidos de la lucha de clases en la Argentina ocupa dos renglones: se afirma que en este período (principios de siglo XX) también se desarrollan los “movimientos ideológicos de protesta social”, enfrentados por la “clase dominante” con la política y la fuerza militar. Eso es todo. Más, puede ser peligroso.

b) Reformistas. Los “trabajadores urbanos” fueron “bastiones del reformismo”. Gaggero realiza una periodización sobre las formas de organización del “movimiento obrero”. ¿Cuál es el objetivo principal de esta periodización?: mostrar como las luchas de la clase terminan con “un importante conjunto de leyes sociales y a un creciente papel del Estado en las cuestiones laborales, legados que sirvieron de instrumentos para contener a la clase obrera y otorgarle un sentido de pertenencia dentro del orden social imperante.”⁶ Aunque el movimiento obrero haya tendido

⁶Ver Gaggero, op. cit. p. 106.

a confluír en la reforma, el análisis de los manuales elude destacar el enorme peso histórico que han tenido en el seno de la clase obrera las estrategias revolucionarias. Se muestra a los obreros como los reformadores del capitalismo, nunca como los superadores. En este sentido, se afirma también que “si bien gran número de sindicatos abrazaba estas posturas (revolucionarias), sigue siendo difícil valorar su influencia real”⁷, a pesar de que la burguesía misma, en su momento, lo consideró extremadamente preocupante. La lucha contra la última dictadura militar se enfatiza justamente porque es claramente reformista y fue encabezada por la pequeña burguesía alfonsinista. “Pronto comenzaron las protestas sociales y políticas con una fuerza no tenían desde hacía años. (...) el movimiento obrero convocó varias huelgas generales y fueron frecuentes los conflictos gremiales.”⁸ La reivindicación se comprende mejor citando directamente: “la sociedad ya no priorizaba la llamada liberación nacional de la sujeción imperialista (...); en 1983, en cambio, el concepto clave –que sintetizaba el repudio a la dictadura militar– era “la democracia”. Hacia el fin de la dictadura, la política argentina no dejaba ningún espacio para el planteo de la violencia como método.”⁹ Consecuentemente, el presidente Alfonsín asume en el marco de “grandes manifestaciones y festejos populares”. La clase obrera se había vuelto, finalmente, democrática, pero ninguno de los autores aclara que esto se logra luego de imponerle a los trabajadores una de las derrotas más importantes de su historia, justamente porque la democracia burguesa implica la derrota de la revolución¹⁰.

Los manuales de cívica aclaran aún más lo que los de historia intentan disimular: “Muchos de los derechos que hoy disfrutamos son el resultado de grandes luchas entabladas por la ciudadanía”.¹¹ Los que lucharon lo hicieron siempre en términos de “ciudadanos” y su “victoria” nos dio estos “derechos” de los que

⁷ Ver Gaggero, op. cit. p. 104.

⁸ Ver De Privitellio, op. cit. p. 241.

⁹ Ver De Privitellio, op. cit. p. 243.

¹⁰ Para profundizar sobre esta hipótesis ver Sartelli, E: “Celeste, blanco y rojo. Democracia, nacionalismo y clase obrera en la crisis hegemónica (1912-22)” en *Razón y Revolución* n° 2, Otoño de 1997.

¹¹ Ver Casullo op. cit. p. 44.

sólo goza la burguesía. Con la palabra “derecho” ocurre algo similar a lo que ocurre con el término “democracia”: se los reifica, se los desprende de su historia, es decir, se lo libera de su contenido de clase. Pero si uno quiere enseñar ciencia y no ideología, no se puede hablar de “derecho” sino de derecho burgués, de democracia burguesa, ya que sólo existen en función de los intereses de esta clase social. Este ocultamiento quita del medio la cuestión central: la lucha por los “derechos” no es más que una lucha dentro del orden establecido, el rezago, las migajas a repartirse luego de la derrota de la revolución. Toda lucha se transforma necesariamente en lucha reformista, quedando relegada por fuera de los manuales la lucha revolucionaria, no sólo actual, sino incluso minimizando las viejas luchas revolucionarias llevadas adelante por clases otrora progresistas, como la Revolución de Mayo. Las viejas revoluciones se transforman en una pesada herencia para los conservadores actuales del status quo. En todo caso, la lucha es reivindicada para defender este “derecho” a secas, lo que significa que la espada puede (y debe) ser utilizada sólo para defender el orden burgués.

A fin de imponer el fin de la historia, se filia estos movimientos sociales a la mismísima Revolución Francesa. Ésta inhibe la necesidad de un nuevo proceso revolucionario ya que en 1789 se habría alcanzado la suma de los valores humanos necesarios: “ningún ciudadano pueda considerarse, con razón, superior a los demás”. Casullo aclara que “en las sociedades democráticas modernas, es el pueblo quien, mediante el ejercicio de su soberanía, establece las normas para organizar la convivencia”.¹² Nuevamente la utilización de la palabra “pueblo” esconde la realidad de clases de toda sociedad capitalista, ocultando la dominación burguesa a través de la “democracia” y el “derecho”. A esta altura el manual parece un chiste de mal gusto: “En las Repúblicas, esto se logra con el sistema representativo: el pueblo gobierna a través de sus representantes, quienes tienen la obligación de tomar decisiones respetando la voluntad de las personas que los eligieron”. Ni los chicos de catorce años pueden evitar contener el estallido de una carcajada ni bien finalizan de leer este párrafo. Atentos a esta situación, los autores del manual afirman que estos derechos han

¹² Ver Casullo op. cit. p. 46

sido “violados en numerosas oportunidades”: “las dictaduras, la esclavitud, el racismo, la explotación laboral, la desigualdad entre varones y mujeres, la contaminación ambiental” son sólo ejemplos de esto. Pero ante estas situaciones de violación del mundo burgués se encontraban estos “movimientos sociales”, listos para reclamar lo que es suyo: nunca la superación del orden capitalista, sino la restauración de lo más avanzado de la vieja revolución burguesa.

Para completar la maniobra, no queda otra que desfigurar las experiencias históricas más importantes de los últimos siglos. Así, la revolución rusa se transforma en estos manuales en un “estallido social (...) obligando a los Estados a intervenir para corregir los desequilibrios existentes”. Nada más lejano a la realidad que la clase obrera rusa solicitándole al Estado que intervenga en su favor. El objetivo, ya claro: toda lucha surge de una mala implementación del capitalismo y no de la lógica natural del sistema. Todas las luchas tienen el objetivo de implementar un buen capitalismo. Nunca de destruirlo y construir una sociedad nueva.

Como todo el objetivo es negar que la clase obrera argentina haya tenido en su seno alguna vez una estrategia revolucionaria, otro recurso es referirse a los luchadores caídos en los '70 como “víctimas”. Los obreros no fueron militantes revolucionarios conscientes sino “víctimas inocentes”. Encima se intenta lavar culpas pequeño burguesas cuando se afirma que la represión tuvo una “aceptación pasiva de la dictadura por parte de la sociedad civil”¹³, aunque a renglón seguido se entra en contradicción al afirmar que la protesta obrera fue ahogada por la represión y la prohibición de las huelgas. ¿Cuál era, entonces, la causa de esa “pasividad”?

Otro de los argumentos preferidos de la clase dominante para negar la lucha es reafirmar constantemente que todo lo que consiguió la clase obrera se lo “concedió” la burguesía. Se niega incluso la lucha reformista y se plantea que se “entendió” (desde arriba) la necesidad de transformar ciertos aspectos de la realidad. La clase obrera siempre sigue como perrito fiel los dictados de su amo burgués. Esto ocurre cuando, por ejemplo, se presenta al estado peronista por fuera de las clases dedicándose a cuidar que nadie

se pelee. Al explicarse la crisis de 1929 y la “industrialización por sustitución de importaciones” se dice que tiene una ventaja: la de utilizar mano de obra en forma extensiva. Los “trabajadores” se “desarrollan al compás de la industrialización”. El populismo es mostrado como una política “natural” a esta fase de la historia, ocultando que la clase obrera debió batallar duramente para conseguir todas estas reformas en su favor. La incorporación de los obreros al Estado se da porque los “elencos gobernantes” se dan cuenta de su importancia como consumidores: “El Estado Argentino adquirió nuevas funciones: promover el bienestar social de la población y ser árbitro obligatorio en los conflictos entre el capital y el trabajo”.¹⁴ Las grandes luchas previas al 17 de octubre y que jalonan toda la década del '30 y comienzos de los '40, han desaparecido por arte de magia.

c) Cuando entra la política en los reclamos obreros (es decir que es evidente que quieren algo más que un aumento de salarios) es porque se han infiltrado activistas y deben ser reprimidos sin contemplaciones. Es la criminalización de la protesta desde sus orígenes mismos. “Un combativo movimiento anarquista consiguió adeptos entre los obreros, organizó los primeros sindicatos y declaró una serie de huelgas generales y otros actos de violencia”. El “anarquismo” consiguió “adeptos en el movimiento obrero”. No es que los obreros eran anarquistas, sino que el anarquismo viene de afuera. Para quien no se dio cuenta, la huelga general y la acción directa serían el “otro” acto de violencia. Al mismo tiempo, la teoría de los dos demonios funciona también para principios de siglo XX argentino: la combatividad del movimiento obrero (la violencia) fue la que originó la respuesta represiva del gobierno. Las leyes de residencia y defensa social se las buscaron. Estos “inmigrantes” ya no son tan simpáticos como antes (al fin y al cabo eran obreros) y ahora hay que controlarlos. Un manual radical no puede hacer otra cosa que defender a los radicales: Yrigoyen tendría entre otros objetivos, “establecer una nueva relación con los sectores urbanos, que habían sido la mayor fuente de inestabilidad política desde comienzos del siglo XX”.¹⁵ Habría intentado democratizar la sociedad y mejorar los patrones redistributivos del

¹³Ver De Privitellio, op. cit. p. 233.

¹⁴Ver Gaggero, op. cit. p. 190.

¹⁵Ver Gaggero, op. cit. p. 122.

ingreso. Se dice que este nuevo estilo de política estuvo también “acompañado por una participación mucho mayor de los grupos urbanos”. No queda del todo claro, qué fue la Semana Trágica e Yrigoyen reprimiendo la huelga de los metalúrgicos de Vasena. O los conflictos de los “trabajadores rurales” en la Patagonia de 1921. La Semana Trágica sería el fracaso de la política laboral de Yrigoyen. Se justifican los fracasos radicales como fracasos en términos personales: “fracasó la política yrigoyenista”. Lo que no se dice es que el capital mismo es el que obliga, tarde o temprano, a la represión y que Yrigoyen representaba a ese capital. La verdad sigue esperando llegar a la escuela: la “democracia” burguesa nace asesinando obreros.

Argentina, país generoso: son pobres porque quieren

Pero la Argentina creció y eso también hay que explicarlo. Los primeros trabajadores inmigrantes comienzan a llegar y el país aparece como un paraíso donde el sueño de transformarse en burgués o pequeño burgués es posible. Se dice que el desarrollo de la economía argentina no sólo beneficiaba a la “clase dominante” sino que “también alcanzaba al resto de la población beneficiada por el dinamismo constante en la demanda de trabajo que existía en el sector agropecuario”. Nos quieren hacer creer también que los pobres son pobres por culpa de ellos ya que todos tuvimos oportunidad de progresar. La crisis de 1929 afectaría fuertemente a la clase obrera ya que la caída de los salarios y la ausencia de productos importados afectan a los “grupos medios y populares” que “se habían acostumbrado a un fluido acceso a los bienes de consumo”.¹⁶ Habría que preguntar a los autores si vivir en conventillos, no tener obra social y arañar la supervivencia significa “un fluido acceso a los bienes de consumo”. Nos dicen entonces que el ascenso social estaba al alcance de la mano a través de la “educación”, la “fuerza de voluntad” o la “suerte”. La patria ofrecía, el obrero disponía.

Por otro lado, las ganancias del agro pasaban a las ciudades y a pesar de la inestabilidad laboral el empleo era abundante y se podía entrar y salir con relativa facilidad. “Los trabajadores no

¹⁶Ver Cattaruzza, op. cit. pg. 155.

gozaban de protección social frente al desempleo, pero (...) la dinámica de crecimiento garantizaba la inserción en el mercado de trabajo”. Aquí el error que cometen es analizar el largo plazo perdiendo el punto de vista del obrero individual. A la larga puede ser que el mercado ofrezca nuevas posibilidades de empleo. Pero para un obrero particular es una tragedia perder su trabajo ya que hasta conseguir otro se le puede ir la vida.

Esta situación de crecimiento se consolidaría con la expansión de la “clase media”, “sector que se formó gracias al acceso cada vez más amplio de los grupos populares a la propiedad de la vivienda, a la apertura de nuevas fuentes de trabajo, a la educación y al consumo masivo de bienes materiales y culturales”. Nadie entiende cómo ese mundo feliz dio lugar a que la sangre obrera cubra las calles de Buenos Aires, La Pampa y la Patagonia. La ideología burguesa debería explicar por qué la Argentina nunca cumplió sus promesas. Lo que sigue sin explicarse es que en las etapas iniciales de desarrollo capitalista es mucho más sencillo transformar un pequeño ahorro en capital ya que los niveles de acumulación son mínimos. Una característica del estadio inicial del capitalismo aparece como una ventaja conseguida por la fuerza de la voluntad individual, por la posesión de una “cultura del trabajo”.

Culto al espontaneísmo y negación de la historia

Los manuales de cívica fomentan el autonomismo para enfrentar a la organización. Para esto utilizan el concepto de “nuevos movimientos sociales”. Serían “grupos de personas” que, “motivados por situaciones de injusticia y desigualdad en distintas sociedades” se comenzaron a reunir de manera “espontánea”, “al principio independientemente y luego formando organizaciones, para expresar su descontento y propiciar acciones colectivas tendientes a lograr el cumplimiento de sus derechos”.¹⁷ De los movimientos se dice que son “grupos heterogéneos” y de “personas que se reúnen de manera espontánea” para luchar por la “justicia” y la “reivindicación de sus derechos” a través de “acciones colectivas, muchas veces novedosas y originales”, para lograr ser “escuchados por quienes ejercen el poder”. Esta complaciente descripción, que

¹⁷Ver Casullo op. cit. p. 44.

en el fondo no describe nada, es una caricaturización de la lucha de clases a la que no se le ocurre otra posible acción política que tratar de “ser escuchados”. De tomar el poder, ni hablemos. La misma caricaturización se realiza con las organizaciones históricas de la clase obrera que, a pesar de contar con una historia de más de doscientos años, desaparecen transformados en “viejos” movimientos sociales que ya no tienen razón de ser. Cualquier asamblea de consorcio parece más importante que una huelga.

¿Por qué los manuales dicen lo que dicen?

Un nuevo grupo de intelectuales llegado de la mano del alfonsinismo,¹⁸ busca investigar la historia argentina de acuerdo a las necesidades de la fracción de clase que los alimenta.¹⁹ Los estudios girarán entonces en torno al problema de la “democracia” y sus “transiciones”. A partir de un discurso autotitulado “marxista” y desde posiciones supuestamente “críticas” se abocaron a las tareas de investigación, docencia y propaganda. El objetivo era entonces construir un proyecto político superador del peronismo y anticonservador. Las claves de este proyecto eran el Estado, la política y la clase dominante, con el objetivo principal de construir “la democracia”, es decir, una democracia sin adjetivos, por fuera de toda determinación clasista. Y este proyecto no podía triunfar sin comprender al movimiento obrero y su política.²⁰

Todo el chiste era mostrar que la revolución había dejado de tener sentido y lo que “la gente” quería era vivir “en democracia”. Entonces, necesitábamos una educación democrática. Y la violencia que hay que borrar no es solo la ejercida por el Estado burgués militar sino también la de la clase obrera en su lucha revolucio-

¹⁸Para profundizar sobre esta cuestión ver De Luca, R: “La cobertura ideológica de la reforma educativa menemista: el Congreso Pedagógico de 1984”, en **Razón y Revolución** 13, Invierno de 2004.

¹⁹Ver Sartelli, E. “Tres expresiones de una crisis y una tesis olvidada”, en **Razón y Revolución** n° 1, Otoño de 1995.

²⁰Ver por ejemplo, PEHESA, “La cultura de los sectores populares: manipulación, inmanencia o creación histórica”, en **Punto de Vista**, n° 18, agosto 1983 y “¿Dónde anida la democracia?”, en idem, n° 15, agosto-octubre de 1982.

naria: los dos demonios. En la construcción de hegemonía los manuales son sólo una herramienta más. Este objetivo es logrado a través del conjunto del sistema educativo con leyes, programas, actos, clases, pedagogías y con la organización de la escuela en general. La formación escolar es una gran clase de educación cívica, es decir, cómo comportarse en la sociedad capitalista.

Esta relación entre historia y educación cívica o, mejor dicho, la historia burguesa como una herramienta ideológica para la formación de “ciudadanos”, aparece claramente en los CBC escritos por Luis Alberto Romero. Romero dice que “la historia tiene que ver con la formación general; específicamente con la formación del ciudadano, con la del futuro universitario y con la de un futuro trabajador que deberá adecuarse a un mundo en rápido cambio. (...) En estrecha relación con la formación del ciudadano, resulta prioritario que el alumno avance en el proceso de asumir críticamente los valores de nuestra sociedad (...): pluralismo y tolerancia, justicia y equidad, gobierno republicano y democrático, protección del ambiente.”²¹ Luego de explicar todo el programa de ciencias sociales de 7°, 8° y 9° de la E.G.B. afirma que “todo ello apunta a la comprensión de las vicisitudes y dificultades de la existencia de un sistema político y una sociedad democráticos”. Al referirse a los “contenidos actitudinales” la cuestión se verifica aún más. Se habla de “asumir críticamente”. La pregunta es, ¿hasta dónde la escuela fomenta el pensamiento crítico? La respuesta no deja lugar a dudas: “los límites de una visión crítica posible están dados por el carácter mismo de toda enseñanza sistemática, que de una manera u otra, más o menos directamente, apunta a la reproducción del conjunto del sistema social, de modo que no podría imaginarse que la actitud crítica llegara a la negación de ese sistema en su totalidad”. La historia entonces, es una herramienta de la burguesía para meter en la cabeza de los chicos “los valores históricos, elaborados por nuestra sociedad”. “En este punto, mirada crítica y guía para la acción se encuentran, y la historia se integra con el civismo.”²²

²¹Ver Romero, L. A. “Ciencias Sociales”, en Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, **Fuentes para la transformación curricular. Ciencias Sociales**, República Argentina, 1997 (2 tomos).

²²Ver Romero, op. cit. p. 192.

*Una conclusión necesaria:
educación, clase obrera y revolución*

El conjunto del sistema educativo es un arma de la clase burguesa en su lucha por imponer su visión del mundo, es decir, su conciencia, al conjunto de la clase obrera. ¿Qué importancia tiene esta afirmación para los explotados por el capital? Que ha llegado la hora de dar un salto cualitativo en sus reclamos y luchas. Ha llegado la hora de reclamar contenidos afines a los intereses de la clase obrera y no de la burguesía. Los programas no deben ser bajados del ministerio sino que son los obreros los que deben decidir qué necesitan estudiar y cómo. Los manuales no deben construirlos los intelectuales de la burguesía desde centros de estudios financiados por el Banco Mundial y el gobierno, sino que deben ser escritos por los intelectuales surgidos al calor de las luchas obreras, expresando sus intereses. No podemos aceptar una escuela que trate a los obreros como un conjunto que se muere de hambre porque quiere, protesta porque está en su naturaleza violenta y antidemocrática y es el principal culpable de todos los males que sufre el mundo. Es necesaria una historia que muestre la realidad: los obreros son la clase llamada a la acción revolucionaria. Los contenidos, programas, manuales y la pedagogía al servicio de la clase obrera son una necesidad impostergable para batallar frente a los prejuicios burgueses. Sólo una escuela piquetera construirá una salida obrera y socialista a la crisis del mundo burgués.

Alpargatas y barcos

Benito Quinquela Martín, Florencio Molina Campos y la cultura del trabajo

Nancy Sartelli

“...y Dino Grandi fue quien trajo a Mussolini, que, apenas vio mis cuadros me sorprendió con esta frase:
-Lei è il mio pittore. Yo le agradecí la gentileza y le pregunté en italia-
no por qué lo creía así. Y el “duce” me contestó, esta vez en castellano:
-Porque usted pinta el trabajo.”
Quinquela Martín¹

“Los almanaques constituían un sinónimo elemental de lo barato y despreciable. Pero desde que este artista empezó a difundir sus trabajos por ese medio humilde y anual, los almanaques se convirtieron en la pinacoteca de los pobres.”
Ruy de Solana

Según Ignacio Gutiérrez Zaldívar², Quinquela Martín (1890-1977) comparte con Florencio Molina Campos (1891-1959) la condición del artista argentino de mayor popularidad. En efecto, así como el almanaque de Alpargatas acompañó las cocinas familiares durante décadas, no hay quien imagine La Boca hoy sin los colores de Quinquela. Aunque dicha popularidad se genera por

¹Muñoz, Andrés: *Vida de Quinquela Martín*, 4ª edición, propiedad del autor, Bs. As., 1968

²Del catálogo de la muestra de Quinquela Martín en el Palais de Glace en el año 2000, organizada por el galerista.

distintos carriles, ambos se han constituido finalmente en postales a la hora de definir la identidad nacional, especialmente ante la llegada de turistas.

Molina Campos era hijo de don Florencio Molina Salas y de doña Josefina del Corazón de Jesús Campos y Campos, miembros de una familia tradicional cuyos orígenes se remontan en el país a la época de la Colonia. Entre sus ilustres antecesores se cuentan los generales Luis María, Gaspar y Manuel Campos, entre otros. Benito Juan Martín, por su parte, huérfano abandonado en la puerta de la Casa de los Niños Expósitos, es adoptado a los ocho años por una familia de carboneros del puerto de La Boca, Manuel Chinchella y Justina Molina. Elegido “varón, ya crecido y de buena salud, para que pudiera ayudar a su padre en la carbonería”³, la vida de Quinquela dista años luz de la de Campos, quien creció alternando la ciudad de Buenos Aires con los campos familiares de General Madariaga. A instancias de sus amigos y por ser él mismo socio, realiza en 1926 su primera exposición en los galpones de la Sociedad Rural Argentina, en Palermo. Por su parte, Quinquela comienza sus dibujos alternando su trabajo en el puerto; se acerca a la pintura a través de las clases de Alfredo Lázzari en la Sociedad Unión de La Boca, un centro de formación para obreros muy común para la época y en la zona. Su primera exposición, junto con los demás alumnos de Lázzari, la realiza en la Sociedad Ligur de Socorro Mutuo. De un extremo a otro, ambos construyeron su obra al margen del movimiento artístico desarrollado a lo largo del siglo en Argentina, así como de sus protagonistas. Ambos, casi autodidactas, eligieron un único motivo y lo desarrollaron a lo largo de su vida. De un extremo a otro, su obra fue requerida en el extranjero, constituyéndose en embajadores del arte argentino; de un extremo a otro, sin embargo, tuvieron un amigo y admirador común: el entonces presidente Marcelo T. de Alvear. Y es él quien podría sugerir la punta del ovillo, para rastrear el cruce en donde los extremos Quinquela-Molina se tocan y alcanzan entonces popularidad. La madeja histórica no es más –ni menos– que la consolidación de la democracia burguesa que se inaugura con la Ley Sáenz Peña. El nudo: ambos artistas expresan en sus obras

³Benito Quinquela Martín, *el maestro del color*, Protagonistas de la Cultura Argentina, La Nación-Aguilar, Bs. As., 2006

uno de los mayores –y reaccionarios– discursos de la burguesía triunfante, pasada y presente: la cultura del trabajo. A través de la clase obrera urbana del período, en el caso de Quinquela, y de la rural, en el caso de Molina.

Las raíces de una innegable –y desagradable– popularidad⁴

Según Isidoro Blaisten, la pintura de Benito Quinquela Martín expresa el vínculo entre la inmigración de principios de siglo y la esperanza del progreso, signada por la glorificación del trabajo.⁵ En efecto, su obra, así como la de Molina Campos, surge como resultado de un momento histórico marcado por el desarrollo económico y el cierre de una de las más importantes etapas de lucha de la clase obrera argentina: 1902- 1921, represión yrigoyenista mediante. En Argentina, este proceso tiene origen durante los años dorados del roquismo a través del llamado “pacto desarrollista”, cuyo fin dio lugar la primera formación hegemónica de la burguesía argentina. Este pacto tuvo dos ejes: la desestructuración de sociedades precapitalistas locales por un lado, y la oleada inmigratoria por otro. En primer término, la eliminación violenta de la población indígena o de sus condiciones de vida, forzándola a ingresar al mercado de trabajo cuando no a desaparecer. Así también, la eliminación de las condiciones de vida de otros tipos de población local; gauchos, campesinos. En el caso inmigratorio, el momento de coerción se desarrolla en los países de origen; la burguesía local aparece así exenta de violencia y la Argentina se presenta como tierra promisoría y de libertad, con esperanzas de ascenso social. Hasta 1900, la expansión del capitalismo pampeano permitió a la primera oleada inmigratoria constituirse en la llamada “pequeña burguesía pionera”. La producción lanar primero, la agricultura después, junto con la inexistencia de gran industria

⁴Para un análisis detallado de la conformación de la hegemonía burguesa en Argentina, ver Sartelli, Eduardo: “Celeste, Blanco y Rojo. Democracia, nacionalismo y clase obrera en la crisis hegemónica (1912-22)”, en *Razón y Revolución* n° 2, Bs. As., primavera de 1996.

⁵Blaisten, Isidoro: “Del corazón de la gente al alma de las cosas”, en *Pintura Argentina, panorama del período 1810-2000. Quinquela y Victorica*, Ed. Banco Velox, Bs. As., 2001.

en las ciudades fueron las bases materiales de los “pioneros”, y explica la lenta expansión del movimiento obrero. Sin embargo, ya a principios de siglo, agotada su etapa de expansión, el capitalismo pampeano se ha perfeccionado y cerrado vías de promoción; es el movimiento obrero el que crece ahora a pasos agigantados en la década de mayor crecimiento económico del modelo agroexportador. El anarquismo es quien dará cuenta del desencanto; la crisis dará lugar a nuevas identidades; la más importante, la de la clase obrera. Se invierte el sentido de la inmigración: de idealización a demonización del extranjero. La lucha de clases se agudiza y es Yrigoyen el que se revela como el represor más grande de la historia argentina: la Semana Trágica, la Patagonia Rebelde, la Forestal; entre otras tantas huelgas del período protagonizadas tanto por la clase obrera urbana como por la rural.

Es en este contexto en que la vida de Quinquela y Molina Campos se desarrolla y su obra toma forma definitiva. Sólo a través de él es que –tanto vida y obra– pueden ser comprendidas y explicadas, así como su significación posterior en el devenir de la lucha de clases en la Argentina actual.

Florencio Molina Campos y las alpargatas voladoras

Nace en Buenos Aires el 21 de agosto de 1891, de familia tradicional argentina, siendo bautizado por Eduardo O’Gorman, hermano de la famosa Camila. Su padre fue socio fundador de la Sociedad Rural Argentina, la misma que le cediera a Florencio –también socio– su lugar para su primera exposición. El artista realiza sus estudios normales en el Colegio La Salle, en El Salvador y en el Nacional Buenos Aires. A los nueve años comienza a dibujar paisajes y motivos camperos. Pasa sus vacaciones en la estancia paterna “Los Ángeles”, del Tuyú (hoy Madariaga), así como en “La Matilde”, en Chajarí, Entre Ríos. Luego de trabajar en el Correo, en la Sociedad Rural y en el Ministerio de Obras Públicas, en 1920 se casa con María Hortensia Palacios Avellaneda y se dedica a la venta de hacienda, bajo el rubro “F. Molina Campos y Cía., Comisiones en general”, disolviéndose al año por problemas económicos. En 1921 parte al Chaco a ocupar un campo ubicado en Tomás Young, vía Bandera, en la provincia de Santiago del Estero, trabajos que también fracasan. Vuelve a la pintura, siempre sobre

motivos gauchos, recuerdo de su infancia. En 1926, a instancias de unos amigos, realiza su primera muestra individual en los galpones de la Sociedad Rural Argentina, en Palermo. Presenta 61 trabajos, dos de los cuales fueron comprados por el presidente M. T. de Alvear, el que desde entonces sería su ardiente admirador y amigo. Como premio, le concede la cátedra de dibujo en el Colegio Nacional Nicolás Avellaneda, cargo que desempeñó durante dieciocho años. En 1927 expone en la vieja Rambla de Mar del Plata, donde conoce a su segunda y definitiva esposa, María Elvira Ponce Aguirre, de ilustre familia mendocina. Apoyado por Quinquela Martín, entre otros, realiza su tercer muestra nuevamente en la Sociedad Rural. Es colaborador del diario *La Razón* desde 1928 hasta 1930, cuando firma contrato con la empresa Alpargatas, por una serie de doce cuadros destinados a ilustrar el almanaque de 1931; el éxito extiende el contrato por doce años. Ese mismo año expone en París y fracasa un intento de muestra en Londres, pero en 1932 expone por primera vez en la galería Witcomb, en Buenos Aires. En 1937 es becado por la Comisión de Cultura, para estudiar animación en Estados Unidos. Allí es declarado miembro honorario de la International Mark Twain Society of Missouri.

En 1938 expuso en Desert Inn Gallery, Palm Spring, California. Dado el éxito, conoce a Walt Disney, Fred Astaire (a quien le enseñó a bailar malambo), Nelson Rockefeller, Rita Hayworth, John Wayne y Charles Chaplin. El fundador de la Universidad de Texas, Edward Larocque Tinker, adquiere una colección de pinturas. Un año después, ya en Argentina, vuelve a exponer Witcomb: *Paisajes pampeanos, Negros de los Estados Unidos de Norteamérica*. En 1942, Disney lo contrata como asesor de motivos gauchescos para sus películas; *El gaucho volador*, *Goofy se hace gaucho* y *Saludos amigos*. Sin embargo, Molina Campos renunciaría al trabajo por no acordar con la visión excéntrica de los gauchos preferida por Disney. Mientras reside en Los Angeles, en Buenos Aires se edita el *Fausto*, de Estanislao del Campo, ilustrado por Molina Campos. También ilustra *Tierra purpúrea*, de Enrique Hudson. Entre los años 1944 y 1958 la empresa yanky Minneapolis-Moline, de equipamientos agrícolas, lo contrata para que ilustre sus calendarios, combinando motivos gauchescos con maquinarias de la firma. En 1959 regresa a la Argentina y realiza su última muestra en Buenos

Aires, en la Galería Argentina. Ese mismo año, fallece de un paro cardíaco.

Autodidacta mucho más aún que Quinquela, Molina Campos desarrolla su obra en pequeños tamaños, fundamentalmente a la témpera sobre papel o cartón. Sus motivos camperos –fruto de recuerdos de su infancia en la estancia paterna– dan cuenta de la minuciosidad del detalle a la hora del registro costumbrista. Tanto el pajarillo detenido en el alambrado, como el detalle de una vestimenta o un pequeño espejo enmarcado en lata sobre la pared, muestran un observador agudo no solo de gestos y ademanes, sino también del universo de enseres, trabajos y objetos cotidianos que conforman su bucólica, enternecedora e ingenua visión del gaucho. Es por eso que este “naturalismo costumbrista” no acepta una pincelada desmedida, una línea que no sea estudiada, un volumen que no haya sido logrado, una profundidad espacial alterada. Las bajas líneas de horizonte acentúan los primeros planos, la vista del artista se sitúa entre los personajes que parecieran así, risue amente, pasearse a su alrededor. Los amplios cielos, a veces despejados, a veces en nubarrones, dan cuenta de la soledad en la pampa. Sin embargo, el humor y el colorido tanto de los personajes como del paisaje vienen a su rescate, creando un universo cerrado, armónico, bucólico, apacible e inofensivo. Emparentado con el grotesco y la caricatura, Molina Campos no acude a la burla sino a una mirada populista, mezcla de picardía y ternura. Acentúa los rasgos achinados, las mejillas y narices rojas de vino tinto conviven con las dentaduras, grandes y relucientes, de unos gauchos que parecieran no tener problemas con sus caries ni con la vida que llevan. El grotesco traspasa las figuras humanas como también la de los animales: no sabemos si humaniza sus caballos o *encaballece* a sus chinas y sus gauchos. No extraña entonces que esta visión del gaucho como protagonista de un universo de trabajos apacibles, ingenuo y cerrado en sí fuera acorde a la necesitada por Walt Disney en sus películas, en donde sus personajes ávidos de dinero y aventuras solían irse a algún país lejano a cambiar oro por baratijas.⁶

⁶Ver de Dorfman, Ariel y Mattelart, Armand: *Para leer al Pato Donald*, Ed. Siglo XXI, Bs. As., 1986

Según el crítico Angel Bonomini⁷, “no siempre en la Argentina la palabra *gaucho* tuvo un significado laudatorio. Fue en la época de Florencio Molina Campos –contemporáneo de Ricardo Güiraldes, de Benito Lynch– cuando adquirió un signo incuestionablemente positivo. Ya lo había aclarado Alfredo Vit n, en el prólogo a la segunda edición del *Fausto*, ilustrado por el pintor: “...hoy se les designa, como a todo campero, como a gauchos, cuando en realidad para nuestros antiguos habitantes de la campaña tal término era un agravio, ya que gaucho era el paisano huido o hecho matrero, con frecuencia reunido en bandas de forajidos, conocidos como gauchos”.⁸ Para un comentarista de la obra de Molina Campos, algo de tristeza y melancolía sólo asoma cuando retrata hombres viejos. Este podría ser el caso de *Tata viejo* (1933), donde un paisano canoso viene en su caballo a paso lento y pesado, cigarrillo en la boca, y ambos con la mirada perdida a lo lejos. Una mirada burlona al pasado rebelde lo encontramos en *Yo también fui como ese loco*, en donde un gaucho de espaldas observa cómo otro doma un potro salvaje. Lejos del drama del primer Martín Fierro y de Juan Moreira, los gauchos de Molina Campos conforman la idealización del aplastamiento de las formas precapitalistas durante la conformación del pacto desarrollista, donde, como vimos, fue necesario el exterminio de indios y la domesticación del gaucho para el desarrollo del agro en comunión con la primera oleada inmigratoria. A su vez, la glorificación de la cultura del trabajo en el campo, en momentos en que la clase obrera rural participaba activamente de la agudización de la lucha de clases en el período.

Quinquela Martín, el pintor carbonero

Benito Quinquela Martín fue abandonado en la puerta de la Casa de los Niños Expósitos el 20 de marzo de 1890. Como dijimos, a los ocho años es adoptado por Justina Molina y Martín Chinchella, una pareja de carboneros del barrio de La Boca. Es en ese entonces que abandona el tercer grado de la escuela para trabajar en la distribución de carbón en el barrio. A los 14 años

⁷Del sitio oficial de Molina Campos en Internet: www.molinacampos.net

⁸Del Campo, Estanislao: *Fausto*, Ed. Kraft, Bs. As., 1942.

comienza a colaborar activamente en la campaña de Alfredo L. Palacios, el candidato del PS por La Boca. Luego se traslada al trabajo de estiba del carbón en el puerto, pese a su contextura física débil: apodado “mosquito”, resarcía su debilidad con su ligereza. En estas circunstancias, Quinquela comienza sus primeros dibujos. En 1907 estudia con Alfredo Lázzari, que le enseña los principios de la pintura impresionista. Concorre hasta los veintidós años, vinculándose con otros pintores como Facio Hebequer, Abraham Vigo, Fortunato Lacámara y otros, que luego serían los llamados “Artistas del Pueblo” y que sentarían las bases del arte social en Argentina. Quinquela alternaba su trabajo en el puerto con asistencias a bibliotecas como la de la Sociedad de Caldereros y la del Centro Socialista de la Sección Cuarta. Leyendo con avidez, conoce a Gorki, Kropotkin, Dostoievsky. Sin embargo, la influencia máxima la tuvo el libro *El Arte*, del escultor Auguste Rodin, para el cual el arte debía ser algo fácil y natural para el artista, a la vez que valía más pintar el propio ambiente que perseguir motivos ajenos. “Pinta tu aldea y pintarás el universo”, fue entonces la máxima que lo acompañó toda su vida.

Enfermo de tuberculosis, viaja en 1909 a Córdoba. Regresa victorioso ante la muerte y cada vez más convencido de sus ideales y de su obra. Abandona la casa paterna y se dedica a pintar; vagabundeando con hambre y amigos delincuentes de los cuales no seguiría (que sepamos) el ejemplo. En 1916 comienza su carrera pública, a través de la publicación de artículos y cuadros suyos en las revistas *Fray Mocho* y *Caras y Caretas*. Conoce a Pío Collivadino, director la Academia Nacional de Bellas Artes, que sería mecenas y amigo influyente. Eduardo Taladrid, otro miembro de la Academia, se convierte en su mecenas y padrino artístico. A través de su ayuda monetaria realiza su primera muestra individual en la Galería Witcomb, el 4 de noviembre de 1918. Por influencia de Taladrid, en 1919 el Salón Nacional acepta finalmente las dos obras presentadas por Quinquela. Explotando la orfandad del pintor, el mecenas consigue a través de Inés Dorrego de Unzué, directora de la Sociedad de Beneficencia, realizar una muestra en la sede del Jockey Club. Cambia su apellido Chinchella por el doble *Quinquela Martín*.

A partir de 1927 comienza una década de viajes y muestras exitosas por Europa y América. Tanto en Brasil, en España –como

funcionario diplomático de M. T. de Alvear, París, New York, Cuba, Italia, Inglaterra, los elogios y banquetes fastuosos se suceden, así como las vinculaciones con presidentes y noblezas. Tanto el rey Alfonso XIII de España, la Infanta Isabel y Vittorio Emanuele III de Italia acuden ensimismados ante el pintor. Benito Mussolini lo declara “il mio pittore”, y le compra *Momento Violeta*, para el Museo de Arte Moderno. Sin embargo, luego de éxitos profesionales y romances con viudas de gran fortuna, regresa definitivamente a Buenos Aires y a su puerto de La Boca, “mi taller, mi refugio y mi modelo”, diría el pintor.

Formado en el impresionismo por Lázzari, Quinquela utiliza tanto el empaste en la obra como los contrastes de saturación de los colores, situando en los primeros planos los de máxima pureza. Trabaja sucesivamente los elementos que conducen al fondo, incorporándoles la atmósfera que los desatura de manera paulatina y frecuentemente genera un potente contraluz con los primeros planos. Utilizando altas líneas de horizonte, la mirada del pintor –y por ende del espectador– se sitúa casi siempre entre medio de los barcos, como observando todo desde lo alto de uno de ellos. “Pinto casi todo de memoria, las cosas que aparecen en mis cuadros existen en la realidad, sólo que organizadas de otra manera”, dice el pintor. Será por eso que frecuentemente los cuadros de Quinquela se presentan como *propuestas de recorrido*. Tanto el agua del primer plano como los cielos desaturados del fondo, comparten casi una misma unidad tonal. Las masas-quillas avanzan desde los costados e invaden el espacio pero nunca lo cortan totalmente; dejan siempre una salida hacia la visión del horizonte. A la perspectiva atmosférica se le une la disminución de los tamaños; la demarcación agua-cielo se produce por la ubicación del último objeto y no por diferencias tonales entre ambas zonas. Se establece así una *direccionalidad*, un zigzaguo inevitable para el ojo, que luego de transitar las distintas escenografías para un mismo tema –*obreros en su trabajo*– lleva a la salida del horizonte-cielo que funciona como descanso visual y de una emotividad casi religiosa.

No importa de dónde vienes, importa a dónde vas

Para ambos artistas, el recuerdo del propio pasado es materia fundamental en la obra. Ambos, como dicen, “pintan de memoria”. Sin embargo, esa memoria no puede sino estar teñida del lugar de clase de donde surgieron. Para Molina Campos, el gaucho y su trabajo no eran más que objeto de observación en una infancia risueña; no su propia condición, aunque usara pañuelo al cuello y bombachas de campo. El paseo constante entre sus personajes, la obsesión por los detalles y el tratamiento naturalista aún dentro de la caricatura, contrasta con el trazo de un Quinquela que no necesita describir el atuendo ni la cara del obrero del puerto sino el gesto que revela su esfuerzo, ya que él mismo sintió tensarse sus propios músculos bajo las bolsas. Sin embargo, no es el origen de clase en sí mismo el factor determinante, sino el programa político al cual adscribieron finalmente y revelan en sus obras. Mientras el recuerdo del artista-niño los miraba con candor populista, el desarrollo del pintor de almanaques coincide con el más importante período de conmoción rural que viviera la Argentina.⁹ Molina Campos no se pinta jamás a sí mismo; como patrón bueno de estancia continúa idealizando el trabajo de sus –como clase- obreros –como clase, que ya en su pintura no tienen motivo para rebelarse, y, en la realidad, han sido derrotados. Como dicen varios comentaristas, la vida de los gauchos pintados por Molina ya no existía en la madurez del artista. Él elige congelarlos en un tiempo mítico, sin contradicciones, donde el trabajo cotidiano no entraña dureza ni dolor sino es fuente de ternura. No es más que la cristalización mentirosa de un pasado construido históricamente con sangre, por la burguesía que ayer distribuía sus almanaques y hoy desde las tapas de la revista *El Federal* ve, en la era K y soja mediante, su nueva redención.

Por otro lado, Quinquela tampoco se pinta a sí mismo. Expresa el esfuerzo de su pasado, pero al momento de su consagración como pintor, lo mira de lejos, como quien ha logrado desprenderse de él. Y de los dos artistas, para la clase obrera es el caso más patético, porque su vida y su obra no pueden desligarse

de una de las estrategias más erradas que la misma clase obrera esgrimió en su seno durante el período de auge: el socialismo fabiano, vía el Partido Socialista Argentino. Como bien dijera Mussolini, Quinquela fue el pintor del *trabajo*. “Yo se como se tensa cada músculo en el trabajo del puerto”, habría dicho alguna vez. Y no fue el pintor de los *trabajadores*, porque su objetivo no fue representarlos en sí mismos, sino al *método* por el cual la clase obrera –como él mismo- podrían salir de su condición, superarse: el sacrificio.

En el período que analizamos, una de las estrategias para la clase obrera fue el programa del socialismo fabiano representado en la Argentina por el Partido Socialista de J. B. Justo, cuya base era pequeña burguesía liberal. Para este programa, el paso al socialismo no se realizaría violentamente, sino en armonioso devenir dentro del mismo capitalismo, mediante la sumatoria de reformas. Apelando al sacrificio, a la autosuperación y al esfuerzo individual, la transformación social se daría por la añadidura de superaciones individuales, como una “realización de plenitud”. Es esta idea la que enlaza al PS con la teoría burguesa del superhombre¹⁰, para la cual la sociedad es una mera sumatoria de individuos y su funcionamiento no depende de las relaciones que los unen, sino de la calidad de cada uno. El PS auspició esa vía, a través de la creación de bibliotecas y centros de formación para obreros.

No sólo la vida de Quinquela parece reflejar este concepto sino mucho más su pintura, expresando lo más profundo de este programa político. Es por eso que los recorridos visuales presentes en la pintura de Quinquela se develan programáticamente: para llegar al horizonte, al cielo, es preciso el purgatorio del esfuerzo, del trabajo. Y este esfuerzo es meramente individual: el problema en su pintura no es sólo la indiferenciación de la clase, su ausencia de rostros, sino que ella actúa aislada de sí, sin ningún atisbo de relación entre los obreros que la componen. Cada uno de ellos, doblado en su faena recorre ensimismado los puentes, sabedor que el cielo le esperará como recompensa final. La cantidad de la clase no se resuelve aquí en calidad: Quinquela la muestra doblegada en átomos sin descanso y sin conciencia para sí. Recarga obstinadamente el peso

⁹Véanse los artículos de Eduardo Sartelli en Ansaldo, Waldo: *Conflictos obrero-rurales pampeanos*, CEAL, Bs. As., 1993.

¹⁰Ver Julieta Pacheco: “Teatro, moral y socialismo”, en *Razón y Revolución* n° 13, invierno de 2004, Ed. RyR, Bs. As.

del esfuerzo en las espaldas de los trabajadores; pocas son las grúas en funcionamiento; los dientes de las máquinas elevadoras, sin carga alguna, vigilan desde lo alto como monstruos que amenazan a quien abandone su voluntad y sacrificio.

Quinquela, pese a su recurrente presentación de sí mismo como “pintor carbonero”, se transformó a lo largo de sus alianzas con la burguesía en un intelectual orgánico de la misma. Cumpliendo el sueño fabiano, el carbonero fue nombrado en 1972 como Miembro Honorario de la Universidad de Buenos Aires. Y como tal, se constituyó como uno de aquellos intelectuales que guiarían a los obreros ignorantes en su superación -tal es el programa del socialismo fabiano- acercándose así peligrosamente al fascismo. Sus numerosas donaciones públicas así como su acción cultural a través de la Orden del Tornillo -uno de cuyos miembros era el dictador indonesio Sukarno-, y la fundación de la República de La Boca con su amigo M. T. de Alvear, entre otros “ciudadanos”, completan la idea del héroe de folletín, quien alzándose sobre las adversidades, triunfa sin rencores y sin olvidarse de sus orígenes. La idea del superhombre es depositaria tanto de sueños de venganza y rebelión, como de consolación ante las iniquidades del mundo.¹¹ Lejos de ser un héroe disruptivo, Quinquela llama a confiar en una providencia que, como a él, recompensará a quien se lo merezca; por “esencia”, pero siempre dentro de las leyes burguesas.¹²

El sabor del encuentro

Quinquela hizo por el Partido Socialista mucho más en su pintura que en aquella campaña de Alfredo Palacios: encarnó el programa tanto en su vida como en su obra. En su vida, como ideal de superhombre y expresión de las alianzas con los sectores conservadores. Molina por su parte, continuó fiel su clase; no hizo más que dulcificar con su pluma lo que su clase hizo con la espada. Los extremos, finalmente, ya no lo son tanto: ambos construyeron su obra como expresión máxima de lo que hoy conocemos como *cultura del trabajo*, cultura reaccionaria y burguesa, si las hay.

¹¹Idem.

¹²Ver López Rodríguez, Rosana: “J, de Justicia (burguesa)...”, en *El Aromo* n° 34, diciembre de 2006.

El derecho a la pereza

Paul Lafargue

Prólogo

En el seno de la Comisión sobre Educación Primaria de 1849, el señor Thiers decía: “Quiero recuperar con toda su fuerza la influencia del clero, porque cuento con él para propagar esa buena filosofía que enseña al hombre que está aquí para sufrir, y oponerla a esa otra filosofía que dice al hombre lo contrario: ‘Disfruta’”. El señor Thiers formulaba así la moral de la clase burguesa, cuyo feroz egoísmo y estrecha inteligencia él encarnaba.

Mientras luchaba contra la nobleza, sostenida por el clero, la burguesía enarbolaba el libre examen y el ateísmo; pero, una vez triunfante, cambió de tono y de conducta y hoy pretende apuntalar con la religión su supremacía económica y política. En los siglos XV y XVI, había retomado alegremente la tradición pagana y glorificaba la carne y sus pasiones, reprobadas por el cristianismo; en nuestros días, saciada de bienes y de placeres, reniega de las enseñanzas de sus pensadores -los Rabelais, los Diderot- y predica la abstinencia a los asalariados. La moral capitalista, lastimosa parodia de la moral cristiana, anatemiza la carne del trabajador; su ideal es reducir al productor al mínimo de las necesidades, suprimir sus placeres y sus pasiones y condenarlo al rol de máquina que produce trabajo sin tregua ni piedad.

Los socialistas revolucionarios deben recomenzar el combate que han librado en otro tiempo los filósofos y los panfletarios de la burguesía; deben embestir contra la moral y las teorías sociales

del capitalismo; deben desterrar de las cabezas de la clase llamada a la acción, los prejuicios sembrados por la clase dominante; deben proclamar, ante los hipócritas de todas las morales, que la tierra dejará de ser el valle de lágrimas del trabajador; que, en la sociedad comunista del porvenir, que construiremos “pacíficamente si es posible, y si no violentamente”, se dará rienda suelta a las pasiones de los hombres; y ya que “todas son buenas por naturaleza, nosotros sólo tenemos que limitarnos a evitar su mal uso y su exceso”¹. Estos serán evitados por su mutuo equilibrio, por el desarrollo armónico del organismo humano, pues, como dice el Dr. Beddoe, “una raza alcanza su más alto punto de energía y de vigor moral en el momento en que alcanza su máximo desarrollo físico”. Tal era también la opinión del gran naturalista Charles Darwin².

La refutación del Derecho al Trabajo, que reedito con algunas notas adicionales, fue publicada en el semanario *L'Égalité*, segunda serie, 1880.

P.L.
Prisión de Sainte-Pélagie, 1883.

¹Descartes, René: *Las pasiones del alma*.

²Doctor Beddoe: *Memoirs of the Anthropological Society*; Darwin, Charles: *Descent of Man*.

Un dogma desastroso

“Seamos perezosos en todas las cosas, excepto al amar y al beber, excepto al ser perezosos”.

Lessing

Una extraña locura se ha apoderado de las clases obreras de las naciones donde domina la civilización capitalista. Esta locura trae como resultado las miserias individuales y sociales que, desde hace siglos, torturan a la triste humanidad. Esta locura es el amor al trabajo, la pasión moribunda por el trabajo, llevada hasta el agotamiento de las fuerzas vitales del individuo y de sus hijos. En vez de reaccionar contra esta aberración mental, los curas, los economistas y los moralistas han sacralizado el trabajo. Hombres ciegos y de escaso talento, quisieron ser más sabios que su dios; hombres débiles y despreciables, quisieron rehabilitar lo que su dios había maldecido. Yo, que no me declaro cristiano, economista ni moralista, planteo frente a su juicio, el de su Dios; frente a las predicaciones de su moral religiosa, económica y libre pensadora, las espantosas consecuencias del trabajo en la sociedad capitalista.

En la sociedad capitalista, el trabajo es la causa de toda degeneración intelectual, de toda deformación orgánica. Compáren, por ejemplo, el pura sangre de las caballerizas de Rothschild, atendido por una turba de lacayos bimanos, con la tosca bestia de los arrendamientos normandos, que trabaja la tierra, recoge el estiércol y cosecha. Observen al noble salvaje que los misioneros del comercio y los comerciantes de la religión no corrompieron todavía con el cristianismo, la sífilis y el dogma del trabajo, y observen luego a nuestros miserables sirvientes de máquinas³.

³Los exploradores europeos se detienen sorprendidos ante la belleza física y el aspecto orgulloso de los hombres de los pueblos primitivos, no manchados por lo que Paepig llamaba el “hálito envenenado de la civilización”. Refiriéndose a los aborígenes de las islas de Oceanía, Lord George Campbell escribe: “No hay pueblo en el mundo que sorprenda más a primera vista. La piel lisa y de un tono ligeramente cobrizo, los cabellos dorados y ondulados, su bella y alegre figura, en una palabra,

Cuando en nuestra civilizada Europa se quiere volver a encontrar un rastro de belleza natural del hombre, debe írsela a buscar a las naciones donde los prejuicios económicos todavía no extirparon el odio al trabajo. España, que lamentablemente se está degenerando, puede todavía vanagloriarse de poseer menos fábricas que nosotros prisiones y cuarteles; el artista se regocija admirando al atrevido andaluz, moreno como las castañas, derecho y flexible como una vara de acero; y el corazón del hombre se conmueve al oír al mendigo, soberbiamente envuelto en su *capa* agujereada,

toda su persona, formaban un nuevo y espléndido ejemplar del *genus homo*; su apariencia física daba la impresión de tratarse de una raza superior a la nuestra”. Los civilizados de la antigua Roma, los César, los Tácito, contemplaban con la misma admiración a los germanos de las tribus comunistas que invadían el imperio romano. Al igual que Tácito, Salvino, el cura del siglo V que es llamado el maestro de los obispos, ponía como ejemplo a los bárbaros ante los civilizados y los cristianos: “Somos impúdicos entre los bárbaros, que son más castos que nosotros. Más aún, los bárbaros se sienten ofendidos por nuestras impudicias; los godos no sufren el hecho de que haya entre ellos libertinos de su nación; sólo los romanos, por el triste privilegio de su nacionalidad y de su nombre, tienen el derecho de ser impuros. (La pederastia estaba de moda entonces entre los paganos y los cristianos...). Los oprimidos se van con los bárbaros en busca de humanidad y protección”. (De *Gubernatione Dei*). La vieja civilización y el cristianismo naciente corrompieron a los bárbaros del viejo mundo, como el viejo cristianismo y la civilización capitalista corrompen a los salvajes del nuevo mundo. El señor F. Le Play, cuyo talento para la observación debe reconocerse, así como deben rechazarse sus conclusiones sociológicas, contaminadas de proudhonismo filantrópico y cristiano, dice en su libro *Los obreros europeos* (1885): “La propensión de los Bachkirs por la pereza [los Bachkirs son pastores seminómades de la ladera asiática de los Urales], los ociosos de la vida nómada, los hábitos de meditación que hacen nacer en los individuos mejor dotados otorgan a menudo a éstos una distinción de maneras, una agudeza de inteligencia que raramente se observa en el mismo nivel social en una civilización más desarrollada... Lo que más les repugna son los trabajos agrícolas; hacen cualquier cosa antes que aceptar el oficio de agricultor”. La agricultura es, en efecto, la primera manifestación del trabajo servil que conoció la humanidad. Según la tradición bíblica, el primer criminal, Caín, era un agricultor.

tratar de *amigo*⁴ a los duques de Osuna. Para el español, en el que el animal primitivo no está aún atrofiado, el trabajo es la peor de las esclavitudes⁵. También los griegos de la época dorada despreciaban el trabajo: sólo a los esclavos les estaba permitido trabajar, el hombre libre sólo conocía los ejercicios corporales y los juegos de la inteligencia. Era también el tiempo en que se caminaba y se respiraba en un pueblo de hombres como Aristóteles, Fidias, Aristófanes; era el tiempo en el que un puñado de valientes aplastaba en Maratón a las hordas del Asia que Alejandro iba luego a conquistar. Los filósofos de la antigüedad enseñaban el desprecio al trabajo, esa degradación del hombre libre; los poetas cantaban a la pereza, ese regalo de los dioses:

*O Melibae, Deus nobis haec otia fecit*⁶.

Cristo, en su sermón de la montaña, predicó la pereza: “Miren cómo crecen los lirios en los campos; ellos no trabajan ni hilan, y sin embargo, yo les digo: Salomón, en toda su gloria, no estuvo nunca tan brillantemente vestido”⁷.

Jehová, el dios barbado y hurraño, dio a sus adoradores el supremo ejemplo de la pereza ideal: después de seis días de trabajo, descansó por toda la eternidad.

Por el contrario, ¿cuáles son las razas para las que el trabajo es una necesidad orgánica? Los auverneses; los escoceses, esos auverneses de las islas británicas; los gallegos, esos auverneses de España; los pomeranos, esos auverneses de Alemania; los chinos, esos auverneses del Asia. En nuestra sociedad, ¿cuáles son las clases que aman el trabajo por el trabajo mismo? Los campesinos propietarios y los pequeños burgueses: unos inclinados sobre sus tierras, los otros apasionados en sus tiendas, se mueven como el topo en su galería subterránea, sin enderezarse jamás para observar a gusto la naturaleza.

⁴Ambas expresiones están en castellano en el original [Nota de la traductora]

⁵Hay un proverbio español que dice: “Descansar es salud”.

⁶“Oh Melibea, un dios nos dio esta ociosidad”; Virgilio: *Bucólicas*.

⁷*Evangelio según San Mateo*, capítulo VI.

Y sin embargo, el proletariado, la gran clase que abarca a todos los productores de las naciones civilizadas, la clase que, al emanciparse, emancipará a la humanidad del trabajo servil y hará del animal humano un ser libre; el proletariado, traicionando sus instintos y olvidando su misión histórica, se dejó pervertir por el dogma del trabajo. Rudo y terrible fue su castigo. Todas las miserias individuales y sociales nacieron de su pasión por el trabajo.

Bendiciones del trabajo

En 1770 apareció en Londres un escrito anónimo titulado *An Essay on Trade and Commerce*, que provocó en la época un cierto alboroto. Su autor, gran filántropo, se indignaba por el hecho de que “a la plebe manufacturera de Inglaterra se le había metido en la cabeza la idea fija de que por ser ingleses, todos los individuos que la componen tienen, por derecho de nacimiento, el privilegio de ser más libres y más independientes que los obreros de cualquier otro país de Europa. Esta idea puede tener su utilidad para los soldados, dado que estimula su valor; pero cuanto menos estén imbuidos de ella los obreros de las manufacturas, mejor será para ellos mismos y para el estado. Los obreros no deberían jamás considerarse independientes de sus superiores. Es extremadamente peligroso estimular semejantes caprichos en un estado comercial como el nuestro, donde, quizás, siete octavos de la población tienen poca o ninguna propiedad. La cura no será completa en tanto que nuestros pobres de la industria no se resignen a trabajar seis días por la misma suma que ganan ahora en cuatro”.

De esta manera, cerca de un siglo antes de Guizot, se predicaba abiertamente en Londres el trabajo como un freno a las nobles pasiones del hombre.

“Cuanto más trabajen mis pueblos, menos vicios habrá”, escribía Napoleón desde Osterode el 5 de mayo de 1807. “Yo soy la autoridad [...] y estaré dispuesto a ordenar que el domingo, luego de la hora de la misa, las tiendas se abrieran y los obreros volverían a su trabajo”.

Para extirpar la pereza y doblegar los sentimientos de arrogancia e independencia que ella engendra, el autor del *Essay on Trade...* proponía encarcelar a los pobres en las casas de trabajo ideales (*ideal workhouses*) que se convertirían en “casas de terror

donde se haría trabajar catorce horas por día, de tal manera que, restando el tiempo de la comida, quedarían doce horas de trabajo plenas y completas”.

Doce horas de trabajo por día: he ahí el ideal de los filántropos y de los moralistas del siglo XVIII. ¡Cómo hemos sobrepasado ese *nec plus ultra*! ¡Los talleres modernos se han convertido en casas ideales de corrección donde se encarcela a las masas obreras, donde se condena a trabajos forzados durante doce y catorce horas, no solamente a los hombres, sino también a las mujeres y a los niños! ¡Y pensar que los hijos de los héroes del Terror se dejaron degradar por la religión del trabajo al punto de aceptar después de 1848, como una conquista revolucionaria, la ley que limitaba a doce horas el trabajo en las fábricas! Proclamaban, como un principio revolucionario, el derecho al trabajo. ¡Vergüenza al proletariado francés! Sólo los esclavos hubiesen sido capaces de tal bajeza. Hubieran sido necesarios veinte años de civilización capitalista para un griego de los tiempos heroicos para concebir tal envilecimiento.

Y si las penas del trabajo forzado, si las torturas del hambre se abatieron sobre el proletariado, en mayor cantidad que las langostas de la Biblia, es él quien las ha llamado.

Este trabajo, que en junio de 1848 los obreros reclamaban con las armas en la mano, lo impusieron a sus familias; entregaron a sus mujeres y a sus hijos a los barones de la industria. Con sus propias manos demolieron su hogar; con sus propias manos secaron la leche de sus mujeres; las infelices, embarazadas y amamantando a sus bebés, debieron ir a las minas y a las manufacturas a estirar su espinazo y fatigar sus músculos; con sus propias manos, quebrantaron la vida y el vigor de sus hijos. ¡Vergüenza a los proletarios! ¿Dónde están esas comadres de las que hablan nuestras fábulas y nuestros viejos cuentos, osadas en la conversación, francas al hablar, amantes de la divina botella? ¿Dónde están esas mujeres decididas, siempre correteando, siempre cocinando, siempre cantando, siempre sembrando la vida y engendrando la alegría, pariendo sin dolor niños sanos y vigorosos? ¡Hoy tenemos niñas y mujeres de fábrica, enfermizas flores de pálidos colores, de sangre sin brillo, con el estómago destruido, con los miembros debilitados! ¡Ellas no conocieron jamás el placer robusto y no sabrían contar gallardamente cómo perdieron su virginidad! ¿Y los niños?

Doce horas de trabajo para los niños. ¡Oh, miseria! Pero todos los Jules Simon de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, todos los Germinys de la jesuitería, no habrían podido inventar un vicio más embrutecedor para la inteligencia de los niños, más corruptor de sus instintos, más destructor de su organismo, que el trabajo en la atmósfera viciada del taller capitalista.

Nuestra época es, dicen, el siglo del trabajo; es en efecto el siglo del dolor, de la miseria y de la corrupción.

Y sin embargo, los filósofos, los economistas burgueses -desde el penosamente confuso Augusto Comte hasta el ridículamente claro Leroy-Beaulieu; los hombres de letras burguesas -desde el charlatanesco romántico Víctor Hugo hasta el ingenuamente grotesco Paul de Kock-, todos han entonado sus cánticos nauseabundos en honor del dios Progreso, el hijo primogénito del Trabajo. Al escucharlos, puede pensarse que la felicidad reinará sobre la tierra: ya se siente su llegada. Ellos fueron a indagar en el polvo y la miseria feudales de los siglos pasados para recuperar de la oscuridad las delicias de los tiempos presentes. ¿Nos cansaron los bien alimentados, los satisfechos, hasta hace poco todavía miembros de la servidumbre de grandes señores, y hoy sirvientes literarios de la burguesía, muy bien pagos? ¿Nos cansaron con la rusticidad del retórico La Bruyère? Y bien, he aquí el brillante cuadro de los gozos proletarios en el año del progreso capitalista de 1840, pintado por uno de ellos, el Dr. Villermé, miembro del Instituto, el mismo que, en 1848, formó parte de esa sociedad de sabios (Thiers, Cousin, Passy, Blanqui, el académico, etc.) que propagaba en las masas las tonterías de la economía y de la moral burguesas.

El Dr. Villermé habla de la Alsacia manufacturera, de la Alsacia de Kestner, de Dollfus, la flor y nata de la filantropía y del republicanismo industrial. Pero antes de que el doctor muestre ante nosotros el cuadro de las miserias proletarias, escuchemos a un manufacturero alsaciano, el señor Th. Mieg, de la casa Dollfus, Mieg y Compañía, describiendo la situación del artesano de la antigua industria:

“En Mulhouse, hace cincuenta años (en 1813, cuando nacía la moderna industria mecánica), los obreros eran todos naturales del territo-

rio, que habitaban la ciudad y los pueblos circundantes y que poseían casi todos una casa y a menudo un pequeño campo”⁸.

Era la edad de oro del trabajador. Pero, entonces, la industria alsaciana no inundaba el mundo con sus telas de algodón y no enriquecía a sus Dollfus y sus Koechlin. Pero veinticinco años después, cuando Villermé visitó a Alsacia, el minotauro moderno -el taller capitalista-, había conquistado la región; en su hambre de trabajo humano, había arrancado a los obreros de sus hogares para retorcerlos mejor y para exprimir mejor el trabajo que ellos contenían. Los obreros acudían por millares al silbido de la máquina.

“Un gran número”, dice Villermé, “cinco mil sobre diecisiete mil, fueron obligados, por la carestía de los alquileres, a alojarse en los pueblos vecinos. Algunos habitaban a dos leguas y cuarto de la manufactura donde trabajaban.

En Mulhouse, en Dornach, el trabajo comenzaba a las cinco de la mañana y terminaba a las cinco de la tarde, tanto en verano como en invierno. [...] Hay que verlos llegar cada mañana a la ciudad y partir cada tarde. Hay entre ellos una multitud de mujeres pálidas, flacas, caminando descalzas en medio del barro y que, a falta de paraguas, se protegen la cara y el cuello con sus delantales y sus enaguas, volcados sobre la cabeza, tanto si llueve como si nieva; y un número más considerable aún de pequeños niños no menos sucios, no menos pálidos, cubiertos de harapos, todos engrasados de aceite de los telares que cae sobre ellos mientras trabajan. Estos últimos, mejor protegidos de la lluvia por la impermeabilidad de sus vestimentas, no tienen en el brazo, como las mujeres de las que se acaba de hablar, una cesta con las provisiones de la jornada; pero llevan en la mano, o cubren bajo su chaleco o como pueden, el pedazo de pan que debe alimentarlos hasta la hora de su vuelta a casa.

De esta manera, a la fatiga de una jornada desmesuradamente larga -ya que es de por lo menos quince horas-, se suma para estos infelices la fatiga de las idas y venidas tan frecuentes, tan penosas.

⁸Discurso pronunciado en la Sociedad Internacional de Estudios Prácticos de Economía Social de París, en mayo de 1863, y publicado en **El economista francés** de la misma época.

El resultado es que a la noche llegan a sus casas abrumados por la necesidad de dormir, y que a la mañana salen antes de estar completamente descansados, para encontrarse en el taller a la hora de su apertura”.

Veamos ahora los cuartuchos donde se amontonaban aquéllos que habitaban en la ciudad:

“Vi en Mulhouse, en Dornach y en las casas vecinas, esos miserables alojamientos donde dos familias se acostaban cada una en un rincón, sobre la paja arrojada sobre el piso y sostenida por dos tablas. Esta miseria en la que viven los obreros de la industria del algodón en el departamento del Alto Rin es tan profunda que produce este triste resultado: mientras que en las familias de los fabricantes negociantes, fabricantes de paños, directores de fábricas, etc., la mitad de los niños alcanzan los 21 años, esa misma mitad deja de existir antes de cumplir los dos años en las familias de tejedores y de obreros de las hilanderías de algodón”.

Refiriéndose al trabajo en el taller, Villermé agrega:

“No es un trabajo, una tarea, sino una tortura, y se la inflige a los niños de seis a ocho años. [...] Es este largo suplicio de todos los días el que mina principalmente a los obreros de las hilanderías de algodón”.

Y a propósito de la duración del trabajo, Villermé observaba que los presidiarios de las mazmorras no trabajaban más que diez horas, los esclavos de las Antillas nueve horas promedio, mientras que en la Francia que había hecho la revolución del ‘89 y que había proclamado los pomposos Derechos del Hombre, existían manufacturas donde la jornada era de dieciséis horas, sobre las que se otorgaba a los obreros una hora y media para comer⁹.

⁹Villermé, L. R.: *Descripción del estado físico y moral de los obreros en las fábricas de algodón, de lana y de seda*, 1848. Si los Dollfus, los Koechlin y otros fabricantes alsacianos trataban así a sus obreros, no era porque fueran republicanos, patriotas y filántropos protestantes; Blanqui, el académico, Reybaud, el prototipo de Jerome Paturot y Jules Simon, el maestro Juan Político, constataron las mismas amenidades para la clase obrera entre los muy católicos y muy monárquicos fabricantes de Lille y de Lyon. Estas son virtudes capitalistas que se armonizan a las mil maravillas con todas las convicciones políticas y religiosas.

¡Oh miserable aborto de los principios revolucionarios de la burguesía! ¡Oh lúgubre regalo de su dios Progreso! Los filántropos aclaman como benefactores de la humanidad a los que, para enriquecerse holgazaneando, dan su trabajo a los pobres; mejor valdría sembrar la peste o envenenar las fuentes que levantar una fábrica en medio de una población rural. Introduzcan el trabajo fabril, y adiós alegría, salud, libertad; adiós todo lo que hace la vida bella y digna de ser vivida¹⁰.

Y los economistas siguen repitiendo a los obreros: ¡trabajen para aumentar la riqueza social! Y sin embargo un economista, Destut de Tracy, les responde:

“Es en las naciones pobres donde el pueblo vive con comodidad; es en las naciones ricas donde es, comúnmente, pobre”.

Y su discípulo Cherbuliez continúa:

“Los trabajadores mismos, cooperando en la acumulación de capitales productivos, contribuyen al hecho que, tarde o temprano, debe privarlos de una parte de su salario”.

Pero aturridos e idiotizados por sus propios alaridos, los economistas responden: “¡Trabajen, trabajen siempre para crear su propio bienestar!” Y en nombre de la mansedumbre cristiana, un cura de la iglesia anglicana, el reverendo Townshend, salmodia: “Trabajen, trabajen noche y día; trabajando, ustedes hacen crecer su miseria, y su miseria nos dispensa de imponerles el trabajo por la fuerza de la ley”. La imposición legal del trabajo “es demasiado penosa, exige demasiada violencia y hace demasiado

¹⁰Los indios de las tribus belicosas de Brasil matan a sus enfermos y a sus viejos; testimonian su amistad poniendo fin a una vida que ya no se regocija con los combates, las fiestas y los bailes. Todos los pueblos primitivos han dado a los suyos estas pruebas de afecto: los masagetas del Mar Caspio (Heródoto), así como los Wens de Alemania y los celtas de la Galia. En las iglesias de Suecia, incluso hasta no hace mucho, se conservaban las mazas llamadas *mazas familiares*, que se utilizaban para librar a los padres de las tristezas de la vejez. ¡Cuán degenerados están los proletarios modernos como para aceptar con paciencia las espantosas miserias del trabajo fabril!

ruido; el hambre, por el contrario, es no sólo una presión apacible, silenciosa, incesante, sino que, en tanto el móvil más natural del trabajo y de la industria, provoca también los esfuerzos más poderosos”.

Trabajen, trabajen, proletarios, para aumentar la riqueza social y sus miserias individuales; trabajen, trabajen, para que, volviéndose más pobres, tengan más razones para trabajar y ser miserables. Tal es la ley inexorable de la producción capitalista.

Prestando oído a las falsas palabras de los economistas, los proletarios se han entregado en cuerpo y alma al vicio del trabajo, precipitando así a toda la sociedad en las crisis industriales de sobreproducción que convulsionan el organismo social. Entonces, debido a que hay una plétora de mercancías y escasez de compradores, los talleres se cierran y el hambre azota las poblaciones obreras con su látigo de mil tiras. Los proletarios, embrutecidos por el dogma del trabajo, no comprenden que el sobretrabajo que se infligieron en los tiempos de pretendida prosperidad es la causa de su miseria presente; no corren al granero de trigo y gritan: “¡Tenemos hambre y queremos comer! Cierto, no tenemos ni un centavo pero por más pobres que seamos, sin embargo somos nosotros los que segamos el trigo y recolectamos la uva...”. No asedian los almacenes del señor Bonnet, de Jujurieux, el inventor de los conventos industriales y exclaman: “Señor Bonnet, he aquí a sus obreras ovalistas, torcedoras, hilanderas, tejedoras; tiritan bajo sus telas de algodón, que están tan remendadas que perturbarían hasta a un judío y sin embargo, son ellas las que hilaron y tejieron los vestidos de seda de las mujerzuelas de toda la cristiandad. Las pobres, trabajando trece horas por día, no tenían tiempo de pensar en acicalarse; hoy, holgazanean y pueden hacer crujir los vestidos que hicieron. Desde que perdieron sus dientes de leche, se han dedicado a vuestra riqueza y han vivido en la abstinencia; ahora, tienen tiempo libre y quieren gozar un poco de los frutos de su trabajo. Vamos, señor Bonnet, entregue sus vestidos; el señor Harmel proporcionará sus muselinas, el señor Pouyer-Quertier sus telas de algodón, el señor Pinet sus botines para sus queridos piececitos fríos y húmedos. Vestidas de pies a cabeza y vivaces, será un placer contemplarlas. Vamos, nada de tergiversaciones: ¿usted es amigo de la humanidad, verdad? ¿Y cristiano antes que mercader, no? Ponga entonces a disposición de sus obreras la

riqueza que ellas le construyeron con la carne de su carne. ¿Usted es amigo del comercio? Facilite la circulación de las mercancías; he aquí a los consumidores todos juntos; ábrales créditos ilimitados. Usted está obligado a dárselo a negociantes que no conoce, que no le han dado nada, ni siquiera un vaso con agua. Sus obreras cumplirán como puedan: si el día del vencimiento, ellas dejan que protesten su firma, usted las declarará en quiebra, y si ellas no tienen nada que pueda ser embargado, usted les exigirá que le paguen con plegarias: ellas lo enviarán al paraíso, mejor que sus “bolsas negras” con su nariz llena de tabaco”.

En vez de aprovechar los momentos de crisis para una distribución general de los productos y una holganza y regocijo universales, los obreros, muertos de hambre, van a golpear la cabeza contra las puertas del taller. Con rostros pálidos, cuerpos enflaquecidos, con palabras lastimosas, acometen a los fabricantes: “¡Buen señor Chagot, dulce señor Schneider, dennos trabajo; no es el hambre sino la pasión del trabajo lo que nos atormenta!”. Y estos miserables, que apenas tienen la fuerza como para mantenerse en pie, venden doce y catorce horas de trabajo a un precio dos veces menor que en el momento en que tenían pan sobre la mesa. Y los filántropos de la industria aprovechan la desocupación para fabricar a mejor precio.

Si las crisis industriales siguen a períodos de sobretrabajo tan fatalmente como la noche al día, arrastrando tras ellas el descanso forzado y la miseria sin salida, ellas traen también la bancarrota inexorable. Mientras el fabricante tiene crédito, da rienda suelta al delirio del trabajo, pidiendo más y más dinero para proporcionar la materia prima a los obreros. Hay que producir, sin reflexionar que el mercado se abarrota y que, si sus mercancías no se venden, sus pagarés se vencerán. Aguijoneado, va a implorar al judío, se arroja a sus pies, le ofrece su sangre, su honor. “Una pequeña pieza de oro haría mejor mi negocio”, responde el Rothschild; “usted tiene 20.000 pares de medias en su tienda; valen veinte monedas de cobre, yo los tomo a cuatro”. Obtenidas las medias, el judío las vende a seis u ocho monedas de cobre y se embolsa las inquietas cien monedas de cobre que no le deben nada a nadie: pero el fabricante retrocedió para saltar mejor. Finalmente llega la debacle y las tiendas estallan; se arrojan entonces tantas mercancías por la ventana, que no se sabe cómo entraron por la puerta. El valor de

las mercancías destruidas se calcula en centenas de millones; en el siglo XVIII, se las quemaba o se las tiraba al agua¹¹.

Pero antes de llegar a esta conclusión, los fabricantes recorren el mundo en busca de salida para las mercancías que se amontonan; obligan a su gobierno a anexar el Congo, a apoderarse de Tonkin, a demoler a cañonazos las murallas de la China, para esparcir allí sus telas de algodón. En los siglos pasados, hubo un duelo a muerte entre Francia e Inglaterra para definir quién tendría el privilegio exclusivo de vender en América y en las Indias. Miles de hombres jóvenes y fuertes enrojecieron los mares con su sangre durante las guerras coloniales de los siglos XVI, XVII y XVIII.

Los capitales abundan tanto como las mercancías. Los rentistas ya no saben dónde ubicarlos; van entonces a las naciones felices que se tiran al sol a fumar cigarrillos, para construir líneas férreas, levantar fábricas e importar la maldición del trabajo. Hasta que esta exportación de capitales franceses se termina una mañana por complicaciones diplomáticas; en Egipto, Francia, Inglaterra y Alemania estuvieron a punto de tomarse de los cabellos para saber a qué usureros les pagarían primero; o por las guerras de México, donde se envía a soldados franceses para hacer el trabajo de alguaciles para cobrar las deudas impagas¹².

¹¹En el Congreso Industrial celebrado en Berlín el 21 de enero de 1879, se estimó en 568 millones de francos las pérdidas sufridas por la industria del hierro alemana durante la última crisis.

¹²**La Justicia**, de Clemenceau, en su sección financiera, decía el 6 de abril de 1880: "Hemos oído sostener la opinión de que, aun sin Prusia, Francia hubiera perdido de todas maneras los miles de millones que perdió en la guerra de 1870, bajo la forma de empréstitos emitidos periódicamente para equilibrar los presupuestos extranjeros; tal es también nuestra opinión". Se estima en cinco mil millones la pérdida de los capitales ingleses en los empréstitos a América del Sur. Los trabajadores franceses no sólo han producido los cinco mil millones pagados a Bismarck, sino que siguen pagando los intereses de la indemnización de guerra a los Ollivier, a los Girardin, a los Bazaine y otros portadores de títulos de renta que han causado la guerra y la derrota. Sin embargo, les queda un pequeño consuelo: esos miles de millones no ocasionarán ninguna guerra de recuperación.

Estas miserias individuales y sociales, por grandes e innumerables que sean, por eternas que parezcan, desaparecerán como las hienas y los chacales ante la proximidad del león, cuando el proletariado diga: "Yo quiero que terminen". Pero para que tome conciencia de su fuerza, el proletariado debe aplastar con sus pies los prejuicios de la moral cristiana, económica y librepensadora; debe retornar a sus instintos naturales, proclamar los Derechos de la Pereza, mil veces más nobles y más sagrados que los tísicos Derechos del Hombre, proclamados por los abogados metafísicos de la revolución burguesa; que se limite a trabajar no más de tres horas por día, a holgazanear y comer el resto del día y de la noche.

Hasta aquí, mi tarea fue fácil: no tenía más que describir los males reales bien conocidos -lamentablemente- por todos nosotros. Pero convencer al proletariado de que la palabra que se les inoculó es perversa, de que el trabajo desenfrenado al que se entregó desde comienzos del siglo es la calamidad más terrible que jamás ha golpeado a la humanidad, de que el trabajo sólo se convertirá en un condimento de placer de la pereza, un ejercicio benéfico para el organismo humano, una pasión útil para el organismo social en el momento en que sea sabiamente reglamentado y limitado a un máximo de tres horas por día, es una tarea ardua superior a mis fuerzas; sólo los médicos, los higienistas, los economistas comunistas podrían emprenderla. En las páginas que siguen, me limitaré a demostrar que estando dados los medios de producción modernos y su potencia reproductiva ilimitada, hay que debilitar la pasión extravagante de los obreros por el trabajo y obligarlos a consumir las mercancías que producen.

Las consecuencias de la sobreproducción

Un poeta griego de la época de Cicerón, Antípatro, celebraba así la invención del molino de agua (para la molienda del grano), que iba a emancipar a las mujeres esclavas y a recuperar la edad de oro:

"¡Ahorren la fuerza del brazo que hace girar la piedra del molino, oh molineras, y duerman apaciblemente! ¡Que el gallo les advierta en vano que ya es de día! Dao impuso a las ninfas el trabajo de las esclavas y miren cómo saltan alegremente en el camino y cómo el eje del carro

rueda con sus rayos, haciendo girar la pesada piedra rodante. ¡Vivamos la vida de nuestros padres y, ociosos, regocijémonos de los dones que la diosa otorga!”

Lamentablemente el ocio que el poeta pagano anunciaba no llegó; la pasión ciega, perversa y homicida del trabajo transforma la máquina liberadora en un instrumento de servidumbre de los hombres libres: su productividad los empobrece.

Una buena obrera hace con el huso sólo cinco mallas por minuto; algunos telares circulares hacen treinta mil en el mismo tiempo. Cada minuto a máquina equivale entonces a cien horas de trabajo de la obrera; o bien cada minuto de trabajo de la máquina da a la obrera diez días de descanso. Lo que es cierto para la industria del tejido es más o menos cierto para todas las industrias renovadas por la mecánica moderna. ¿Pero qué vemos nosotros? A medida que la máquina se perfecciona y quita el trabajo del hombre con una rapidez y una precisión constantemente crecientes, el obrero, en vez de prolongar su descanso en la misma proporción, redobla su actividad, como si quisiera rivalizar con la máquina. ¡Qué competencia absurda y mortal!

Para que la competencia del hombre y de la máquina se acelerara, los proletarios abolieron las sabias leyes que limitaban el trabajo de los artesanos de las antiguas corporaciones; suprimieron los días feriados¹³. Puesto que los productores de entonces trabaja-

¹³Bajo el Antiguo Régimen, las leyes de la iglesia garantizaban al trabajador 90 días de descanso (52 domingos y 38 feriados), durante los cuales estaba estrictamente prohibido trabajar. Era el gran crimen del catolicismo, la causa principal de la irreligiosidad de la burguesía industrial y comercial. Bajo la Revolución, cuando ésta se hizo dominante, abolió los días feriados y reemplazó la semana de siete días por la de diez. Liberó a los obreros del yugo de la iglesia para someterlos mejor al yugo del trabajo. El odio contra los días feriados no apareció hasta que la moderna burguesía industrial y comercial tomó cuerpo, entre los siglos XV y XVI. Enrique IV pidió su reducción al Papa, pero éste se rehusó porque “una de las herejías más corrientes hoy en día es la referida a las fiestas” (carta del cardenal d’Ossat). Pero en 1666, Péréfixe, arzobispo de París, suprimió 17 feriados en su diócesis. El protestantismo, que era la religión cristiana adaptada a las nuevas necesidades industriales y comerciales de la burguesía, fue menos celoso del descanso popular;

ban sólo cinco días sobre siete, ¿creen pues, tal como dicen los economistas mentirosos, que no vivían más que del aire y del agua fresca? ¡Vamos! Tenían tiempo libre para disfrutar de las alegrías de la tierra, para hacer el amor y divertirse; para hacer banquetes jubilosamente en honor del alegre dios de la Holgazanería. La melancólica Inglaterra, hoy sumida en el protestantismo, se llamaba entonces la “alegre Inglaterra” (Merry England). Rabelais, Quevedo, Cervantes, los autores desconocidos de novelas picarescas, hacen que se nos haga agua la boca con sus pinturas de esas monumentales francachelas¹⁴, con las que se regalaban entonces entre dos batallas y entre dos devastaciones, y en las cuales “se tiraba la casa por la ventana”. Jordaens y la escuela flamenca las han plasmado en sus divertidas pinturas. Sublimes estómagos gargantuescos, ¿en qué se han convertido? Sublimes cerebros que abarcaban todo el pensamiento humano, ¿en qué se han convertido? Ahora estamos muy disminuidos y muy degenerados. La carne en mal estado¹⁵, la papa, el vino adulterado y el aguardiente prusiano

destronó a los santos del cielo para abolir sus fiestas sobre la tierra. La reforma religiosa y el libre pensamiento filosófico no eran más que los pretextos que permitieron a la burguesía jesuita y rapaz escamotear al pueblo los días de fiesta.

¹⁴Esas fiestas pantagruélicas duraban semanas. Don Rodrigo de Lara gana a su novia expulsando a los moros de Calatrava la Vieja, y el Romancero narra que:

Las bodas fueron en Burgos,
Las tornabodas en Salas:
En bodas y tornabodas
Pasaron siete semanas.
Tantas vienen de las gentes,
Que no caben en las plazas...

[en español en el original]

Los hombres de esas bodas de siete semanas eran los heroicos soldados de las guerras de independencia.

¹⁵El autor hace un juego de palabras: dice “la vache enragée”, que literalmente significa “la vaca rabiosa” y en sentido figurado “manger de la vache enragée”, vivir con miseria y trabajos [Nota de la traductora].

sabiamente combinados con el trabajo forzado debilitaron nuestros cuerpos y redujeron nuestros espíritus. ¿Y es precisamente cuando el hombre ha achicado su estómago y la máquina ha agrandado su productividad, que los economistas nos predicán la teoría malthusiana, la religión de la abstinencia y el dogma del trabajo? Habría que arrancarles la lengua y arrojársela a los perros.

Puesto que la clase obrera, con su buena fe simplista, se dejó adoctrinar; puesto que, con su impetuosidad natural, se precipitó ciegamente en el trabajo y la abstinencia, la clase capitalista se vio condenada a la pereza y al disfrute forzados, a la improductividad y al sobreconsumo. Pero si el sobretrabajo del obrero martiriza su carne y atormenta sus nervios, también es fecundo en dolores para la burguesía.

La abstinencia a la que se condena la clase productiva obliga a los burgueses a dedicarse al sobreconsumo de los productos que ella produce en forma desordenada. Al comienzo de la producción capitalista, hace uno o dos siglos, el burgués era un hombre ordenado, de costumbres razonables y apacibles; se contentaba casi exclusivamente con su mujer; sólo bebía cuando tenía sed y comía cuando tenía hambre. Dejaba a los cortesanos y a las cortesanas las nobles virtudes de la vida libertina. Hoy en día, no hay hijo de cualquier advenedizo que no se crea obligado a desarrollar la prostitución y mercurializar su cuerpo para darle un objetivo al trabajo que se imponen los obreros de las minas de mercurio; no es un burgués que se precie el que no se atraque con capones trufados y con vinos exquisitos para alentar a los ganaderos de La Flèche y a los viñateros de Bordelais. En este trabajo, el organismo se arruina rápidamente: se cae el pelo, los dientes se descarnan, el tronco se deforma, el vientre se hincha, la respiración se altera, los movimientos se hacen más pesados, las articulaciones se anquilosan, las falanges se traban. Otros, demasiado débiles para soportar las fatigas de la vida libertina, pero dotados de la joroba del proudhonismo, consumen sus sesos como los Garnier de la economía política y los Acollas de la filosofía jurídica, elucubrando gruesos libros soporíferos para ocupar el tiempo libre de los tipógrafos e impresores.

Las mujeres de mundo viven una vida de martirio. Para probar y hacer valer las telas maravillosas que las costureras se matan para fabricar, ellas se pasan el día y la noche cambiándose cons-

tantemente de vestido; durante horas, entregan su cabeza hueca a los artistas peluqueros que, a toda costa, quieren satisfacer su pasión por edificar postizos. Apretadas dentro de sus corsés, incómodas en sus zapatos, con escotes que hacen enrojecer hasta a un granadero, giran durante noches enteras en sus bailes de caridad a fin de recolectar algunas monedas de cobre para los pobres. ¡Santas almas!

Para cumplir su doble función social de no productor y de sobreconsumidor, el burgués debió no solamente violentar sus gustos modestos, perder sus hábitos laboriosos de hace dos siglos y entregarse al lujo desenfrenado, a las indigestiones trufadas y a libertinajes sifilíticos, sino también sustraer al trabajo productivo una masa enorme de hombres a fin de procurarse ayudantes.

He aquí algunas cifras que prueban cuán colosal es este desperdicio de fuerzas productivas:

“Según el censo de 1861, la población de Inglaterra y del país de Gales comprendía 20.066.224 personas, de las cuales 9.776.259 eran del sexo masculino y 10.289.965, del sexo femenino. Si se restan aquéllos que son demasiado viejos o demasiado jóvenes para trabajar, las mujeres, los adolescentes y los niños improductivos, más las profesiones ideológicas como el gobierno, la policía, el clero, la magistratura, el ejército, los eruditos, artistas, etc., luego las personas exclusivamente dedicadas a comer del trabajo de otros, bajo la forma de renta de la tierra, de intereses, de dividendos, etc., y finalmente, los pobres, los vagabundos, los criminales, etc., quedan aproximadamente ocho millones de individuos de los dos sexos y de todas las edades, incluyendo a los capitalistas ocupados en la producción, el comercio, las finanzas, etc. Entre estos ocho millones, se cuentan:

Trabajadores agrícolas (incluyendo pastores, criados y criadas que habitan en el establecimiento agrícola) 1.098.261;

Obreros de las fábricas de algodón, de lana, de worsted, de lino, de cáñamo, de seda, de encajes y otros 642.607;

Obreros de las minas de carbón y de metal 565.835;

Obreros empleados en las fábricas metalúrgicas (altos hornos, laminados, etc.) y en las manufacturas de metal de todo tipo 396.998;

Clase doméstica 1.208.648

Si sumamos los trabajadores de las fábricas textiles y los de las minas de carbón y de metal, obtenemos la cifra de 1.208.442; si sumamos

los primeros y el personal de todas las fábricas y de todas las manufacturas metalúrgicas, tenemos un total de 1.039.605; es decir, en ambos casos un número más pequeño que el de los esclavos domésticos modernos. He aquí el magnífico resultado de la explotación capitalista de las máquinas”¹⁶

A toda esta clase doméstica, cuya extensión indica el grado alcanzado por la civilización capitalista, debe agregarse la numerosa clase de los infelices dedicados exclusivamente a la satisfacción de los gustos dispendiosos y fútiles de las clases ricas: talladores de diamantes, encajeras, bordadoras, encuadernadores de lujo, costureras de lujo, decoradores de mansiones de placer, etc.¹⁷

Una vez acurrucada en la pereza absoluta y desmoralizada por el goce forzado, la burguesía, a pesar del mal que le acarrió, se acomodó a su nuevo estilo de vida. Considera con horror todo cambio. La visión de las miserables condiciones de existencia aceptadas con resignación por la clase obrera y de la degradación orgánica engendrada por la pasión depravada por el trabajo aumentaban también su repulsión por toda imposición de trabajo y por toda restricción del goce.

Es precisamente entonces que, sin tener en cuenta la desmoralización que la burguesía se había impuesto como un deber social, a los proletarios se les puso en la cabeza infligir el trabajo a los capitalistas. Los ingenuos tomaron en serio las teorías de los economistas y de los moralistas sobre el trabajo y se empeñaron en imponer la práctica a los capitalistas. El proletariado enarboló la consigna “el que no trabaja, no come”; Lyon, en 1831, se rebeló por “trabajo o plomo”; las guardias nacionales de marzo de 1871 declararon a su levantamiento la Revolución del Trabajo.

A este arrebato de furor bárbaro, destructor de todo goce y de toda pereza burgueses, los capitalistas no podían responder más

¹⁶Marx, Karl: *El Capital*, libro I, capítulo XV, punto 6.

¹⁷“La proporción en que la población de un país está empleada como doméstica, al servicio de las clases acomodadas, indica el progreso de ese país en lo que respecta a riqueza nacional y civilización”. (Martin, R. M.; *Ireland before and after the Union*, 1818). Gambetta, que negaba la cuestión social desde que dejó de ser el abogado pobre del Café Procope, quería sin duda hablar de esta clase doméstica en constante crecimiento cuando reclamaba el advenimiento de nuevas clases sociales.

que con la represión feroz; pero sabían que, si habían podido reprimir esas explosiones revolucionarias, no habían ahogado en la sangre de sus masacres gigantescas la absurda idea del proletariado de querer imponer el trabajo a las clases ociosas y mantenidas, y es para evitar esta desgracia que se rodean de pretorianos, policías, magistrados y carceleros mantenidos en una improductividad laboriosa. Ya no se puede conservar la ilusión sobre el carácter de los ejércitos modernos. Ellos son mantenidos en forma permanente sólo para reprimir al “enemigo interno”; es así que los fuertes de París y de Lyon no fueron construidos para defender la ciudad contra el extranjero, sino para aplastar una revuelta. Y si fuera necesario un ejemplo irrefutable, podemos mencionar al ejército de Bélgica, ese paraíso del capitalismo; su neutralidad está garantizada por las potencias europeas, y sin embargo su ejército es uno de los más fuertes en proporción a la población. Los gloriosos campos de batalla del valiente ejército belga son las planicies de Borinage y de Charleroi; es en la sangre de los mineros y de los obreros desarmados que los oficiales belgas templean sus espadas y aumentan sus charreteras. Las naciones europeas no tienen ejércitos nacionales, sino ejércitos mercenarios, que protegen a los capitalistas contra la furia popular que quisiera condenarlos a diez horas de trabajo en las minas o en el hilado.

Entonces, al ajustarse el cinturón, la clase obrera desarrolló con exceso el vientre de la burguesía condenada al sobreconsumo.

Para ser aliviada de su penoso trabajo, la burguesía retiró de la clase obrera una masa de hombres muy superior a la que permanece dedicada a la producción útil, y la condenó a su vez a la improductividad y al sobreconsumo. Pero este rebaño de bocas inútiles, a pesar de su voracidad insaciable, no basta para consumir todas las mercancías que los obreros, embrutecidos por el dogma del trabajo, producen como maníacos, sin quererlas consumir y sin siquiera pensar si se encontrará gente para consumirlas.

Ante esta doble locura de los trabajadores -matarse de sobretrabajo y vegetar en la abstinencia-, el gran problema de la producción capitalista ya no es encontrar productores y duplicar sus fuerzas, sino descubrir consumidores, excitar sus apetitos y crearles necesidades artificiales. Puesto que los obreros europeos, tiritando de frío y de hambre, se niegan a vestir los tejidos que producen y a beber los vinos que elaboran, los pobres fabricantes,

rápidos como galgos, deben correr a las antípodas para buscar a quien los vestirá y beberá: son las centenas y miles de millones que Europa exporta todos los años, a los cuatro rincones del mundo, a pueblos que no las necesitan¹⁸. Pero los continentes explorados no son lo suficientemente vastos; se necesitan regiones vírgenes. Los fabricantes de Europa sueñan noche y día con el Africa, con el lago sahariano, con el ferrocarril de Sudán; siguen con ansiedad los progresos de los Livingstone, de los Stanley, de los Du Chaillu, de los de Brazza; escuchan las historias maravillosas de esos valientes viajeros con la boca abierta. ¡Cuántas maravillas desconocidas encierra el “continente negro”! Los campos están sembrados de dientes de elefante; ríos de aceite de coco arrastran pepitas de oro; millones de culos negros, desnudos como la cara de Dufaure o de Girardin, esperan las telas de algodón para aprender la decencia, las botellas de aguardiente y las Biblias para conocer las virtudes de la civilización.

Pero todo es inútil: burgueses que comen en exceso, clase doméstica que supera a la clase productiva, naciones extranjeras y bárbaras que se sacian de mercancías europeas; nada, nada puede llegar a absorber las montañas de productos que se acumulan más altas y más enormes que las pirámides de Egipto: la productividad de los obreros europeos desafía todo consumo, todo despilfarro. Los fabricantes, enloquecidos, no saben ya qué hacer, ya no pueden encontrar la materia prima para satisfacer la pasión desordenada, depravada, de sus obreros por el trabajo. En nuestros departamentos laneros, se destejen los harapos sucios y a medio pudrir para hacer paños llamados “de renacimiento”, que duran lo que duran las promesas electorales; en Lyon, en vez de dejar a la fibra suave su sencillez y su flexibilidad natural, se la sobrecarga de sales minerales que, al agregarle peso, la vuelven desmenuzable

¹⁸Dos ejemplos: el gobierno inglés, para complacer a los países indios que, a pesar de las hambrunas periódicas que asolan el país, se obstinan en cultivar amapolas en vez de arroz o trigo, ha debido emprender guerras sangrientas a fin de imponer al gobierno chino la libre introducción del opio indio. Los salvajes de la Polinesia, a pesar de la mortalidad que ello trajo como consecuencia, debieron vestirse y embriagarse a la inglesa para consumir los productos de las destilerías de Escocia y de las tejedurías de Manchester.

y poco durable. Todos nuestros productos son adulterados para facilitar el flujo y reducir las existencias. Nuestra época será llamada la “edad de la falsificación”, como las primeras épocas de la humanidad recibieron los nombres de edad de piedra, edad de bronce, etc., a partir del carácter de su producción. Los ignorantes acusan de fraude a nuestros piadosos industriales, mientras que en realidad el pensamiento que los anima es el de proporcionar trabajo a los obreros, que no pueden resignarse a vivir de brazos cruzados. Si bien esas falsificaciones -cuyo único móvil es un sentimiento humanitario, aunque brindan enormes beneficios a los fabricantes que las practican-, son desastrosas para la calidad de las mercancías y constituyen una fuente inagotable de despilfarro de trabajo humano, prueban el filantrópico ingenio de los burgueses y la horrible perversión de los obreros que, para saciar su vicio de trabajo, obligan a los industriales a ahogar los gritos de su conciencia e incluso violar las leyes de la honestidad comercial.

Y sin embargo, a pesar de la sobreproducción de mercancías, a pesar de las falsificaciones industriales, los obreros invaden el mercado de manera innumerable, implorando: ¡trabajo!, ¡trabajo! Su superabundancia debería obligarlos a refrenar su pasión; por el contrario, la lleva al paroxismo. En cuanto una oportunidad de trabajo se presenta, se arrojan sobre ella; entonces reclaman doce, catorce horas para lograr su saciedad, y la mañana los encontrará nuevamente arrojados a la calle, sin nada para alimentar su vicio. Todos los años, en todas las industrias, la desocupación vuelve con la regularidad de las estaciones. Al sobretrabajo mortal para el organismo le sucede el reposo absoluto, durante dos a cuatro meses; y sin trabajo, no hay comida. Puesto que el vicio del trabajo está diabólicamente arraigado en el corazón de los obreros; puesto que sus exigencias ahogan todos los otros instintos de la naturaleza; puesto que la cantidad de trabajo requerida por la sociedad está forzosamente limitada por el consumo y la abundancia de la materia prima, ¿por qué devorar en seis meses el trabajo de todo el año? ¿Por qué no distribuirlo uniformemente en los doce meses y obligar a todos los obreros a contentarse con seis o cinco horas por día durante todo el año, en vez de indigestarse con doce horas durante seis meses? Seguros de su parte cotidiana de trabajo, los obreros no se celarán más, no se golpearán más para arrancarse el trabajo de las manos y el pan de la boca; entonces, no agotados

su cuerpo y su espíritu, comenzarán a practicar las virtudes de la pereza.

Atontados por su vicio, los obreros no han podido elevarse a la comprensión del hecho de que, para tener trabajo para todos, era necesario racionarlo como el agua en un barco a la deriva. Sin embargo, los industriales, en nombre de la explotación capitalista, desde hace tiempo demandaron una limitación legal de la jornada de trabajo. Ante la Comisión de 1860 para la enseñanza profesional, uno de los más grandes manufactureros de Alsacia, el señor Bourcart, de Guebwiller, declaraba:

“Que la jornada de doce horas era excesiva y debía ser reducida a once horas, que se debía suspender el trabajo a las dos del sábado. Aconsejo la adopción de esta medida aunque parezca onerosa a primera vista; la hemos experimentado en nuestros establecimientos industriales desde hace cuatro años y nos encontramos bien, y la producción media, lejos de haber disminuido, aumentó”.

En su estudio sobre las máquinas, F. Passy cita la siguiente carta de un gran industrial belga, M. Ottavaere:

“Nuestras máquinas, aunque iguales a las de las hilanderías inglesas, no producen lo que deberían producir y lo que producirían estas mismas máquinas en Inglaterra, aunque las hilanderías trabajan dos horas menos por día. [...] Nosotros trabajamos dos largas horas de más; tengo la convicción de que si no se trabajara más que once horas en vez de trece, tendríamos la misma producción y produciríamos en consecuencia más económicamente”.

Por otro lado, el señor Leroy-Beaulieu afirma que “un gran manufacturero belga observa que las semanas en las que cae un día feriado no aportan una producción inferior a la de semanas comunes”¹⁹.

A lo que el pueblo, engañado en su simpleza por los moralistas, no se atrevió jamás, un gobierno aristocrático se atreve. Despreciando las altas consideraciones morales e industriales de los economistas, que, como los pájaros de mal agüero, creían que disminuir en una hora el trabajo en las fábricas era decretar la rui-

¹⁹Leroy-Beaulieu, Paul: *La cuestión obrera en el siglo XIV*, 1872.

na de la industria inglesa, el gobierno de Inglaterra prohibió por medio de una ley, estrictamente observada, el trabajar más de diez horas por día; y como antes, Inglaterra siguió siendo la primera nación industrial del mundo.

Ahí está la gran experiencia inglesa, ahí está la experiencia de algunos capitalistas inteligentes, que demuestran irrefutablemente que, para potenciar la productividad humana, es necesario reducir las horas de trabajo y multiplicar los días de pago y los feriados; pero el pueblo francés no está convencido. Pero si una miserable reducción de dos horas aumentó en diez años cerca de un tercio la producción inglesa²⁰, ¿qué marcha vertiginosa imprimirá a la producción francesa una reducción legal de la jornada de trabajo a tres horas? Los obreros no pueden comprender que al fatigarse trabajando, agotan sus fuerzas y las de sus hijos; que, consumidos, llegan antes de tiempo a ser incapaces de todo trabajo; que absorbidos, embrutecidos por un solo vicio, no son más hombres, sino pedazos de hombres; que matan en ellos todas las facultades bellas para no dejar en pie, lujuriosa, más que la locura furibunda del trabajo.

Como los loros de la Arcadia, repiten la lección de los economistas: “Trabajemos, trabajemos para incrementar la riqueza nacional”. ¡Idiotas! Es porque ustedes trabajan demasiado que la maquinaria industrial se desarrolla lentamente. Dejen de rebuznar y escuchen a un economista; no es un águila, no es más que el señor L. Reybaud, que hemos tenido la alegría de perder hace algunos meses: “La revolución en los métodos de trabajo se determina, en general, a partir de las condiciones de la mano de obra. En tanto que la mano de obra brinde sus servicios a bajo precio, se la prodiga; cuando sus servicios se vuelven más costosos, se busca ahorrarla”²¹.

Para obligar a los capitalistas a perfeccionar sus máquinas de madera y de hierro, es necesario elevar los salarios y disminuir las

²⁰He aquí, según el célebre estadístico R. Giffen, de la Oficina de Estadística de Londres, la progresión creciente de la riqueza nacional de Inglaterra y de Irlanda: en 1814 era de 55 mil millones de francos; en 1865, era de 162,5 mil de millones de francos; en 1875, 212,5 mil millones de francos.

²¹Reybaud, Louis: *El algodón: su régimen, sus problemas*, 1863.

horas de trabajo de las máquinas de carne y hueso. ¿Las pruebas que apoyan esto? Se las puede proporcionar por centenares. En la hilandería, el telar intermitente (*self acting mule*) fue inventado y aplicado en Manchester porque los hilanderos se rehusaron a seguir trabajando tanto tiempo como hasta entonces.

En Estados Unidos, la máquina se extiende a todas las ramas de la producción agrícola, desde la fabricación de manteca hasta la trilla del trigo: ¿por qué? Porque el estadounidense, libre y perezoso, preferiría morir mil veces antes que vivir la vida bovina del campesino francés. La actividad agrícola, tan penosa en nuestra gloriosa Francia, tan rica en cansancio, en el oeste americano es un agradable pasatiempo al aire libre que se hace sentado, fumando negligentemente la pipa.

A una nueva melodía, una nueva canción

Si al disminuir las horas de trabajo, se conquistan para la producción social nuevas fuerzas mecánicas, al obligar a los obreros a consumir sus productos, se conquistará un inmenso ejército de fuerzas de trabajo. La burguesía, aliviada entonces de la tarea de ser consumidora universal, se apresurará a licenciar la legión de soldados, magistrados, intrigantes, proxenetas, etc., que ha retirado del trabajo útil para ayudarla a consumir y despilfarrar. A partir de entonces el mercado de trabajo estará desbordante; entonces será necesaria una ley férrea para prohibir el trabajo: será imposible encontrar ocupación para esta multitud de ex improductivos, más numerosos que los piojos. Y luego de ellos, habrá que pensar en todos los que proveían a sus necesidades y gustos fútiles y dispendiosos. Cuando no haya más lacayos y generales que galardonar, más prostitutas solteras ni casadas que cubrir de encajes, cañones que perforar, ni más palacios que edificar, habrá que imponer a los obreros y obreras de pasamanería, de encajes, del hierro, de la construcción, por medio de leyes severas, el paseo higiénico en bote y ejercicios coreográficos para el restablecimiento de su salud y el perfeccionamiento de la raza. Desde el momento en que los productos europeos sean consumidos en el lugar de producción y por lo tanto, no sea necesario transportarlos a ninguna parte, será necesario que los marinos, los mozos de cordel y los camioneros se sienten y aprendan a girar los pulgares.

Los felices polinesios podrán entonces entregarse al amor libre sin temer los puntapiés de la Venus civilizada y los sermones de la moral europea.

Hay más aún. A fin de encontrar trabajo para todos los improductivos de la sociedad actual, a fin de dejar la maquinaria industrial desarrollarse indefinidamente, la clase obrera deberá, como la burguesía, violentar sus gustos ascéticos, y desarrollar indefinidamente sus capacidades de consumo. En vez de comer por día una o dos onzas de carne dura como el cuero -cuando las come-, comerá sabrosos bifés de una o dos libras; en vez de beber moderadamente un vino malo, más católico que el papa, beberá bordeaux y borgoña, en grandes y profundas copas, sin bautismo industrial, y dejará el agua a los animales.

Los proletarios han resuelto imponer a los capitalistas diez horas de forja y de refinería; allí está la gran falla, la causa de los antagonismos sociales y de las guerras civiles. Es necesario prohibir el trabajo, no imponerlo. A los Rothschild, a los Say se les permitirá probar haber sido, durante su vida, perfectos holgazanes; y si juran querer continuar viviendo como perfectos holgazanes, a pesar del entusiasmo general por el trabajo, se los anotará y, en sus ayuntamientos respectivos, recibirán todas las mañanas veinte francos para sus pequeños placeres. Los conflictos sociales desaparecerán. Los rentistas, los capitalistas, etc., se unirán al partido popular una vez convencidos de que, lejos de querer hacerles daño, se quiere por el contrario desembarazarlos del trabajo de sobreconsumo y de despilfarro, por el que han estado oprimidos desde su nacimiento. En cuanto a los burgueses incapaces de probar sus títulos de holgazanes, se les dejará seguir sus instintos: existen bastantes oficios desagradables para ubicarlos -Dufaure limpiará las letrinas públicas; Galliffet matará a puñaladas a los cerdos sarnosos y a los caballos hinchados; los miembros de la comisión de gracias, enviados a Poissy, marcarán los bueyes y carneros a ser sacrificados; los senadores serán empleados de pompas fúnebres y enterradores. Para otros, encontraremos oficios al alcance de su inteligencia. Lorgeril y Broglie tapanán las botellas de champaña, pero se les cerrará la boca para evitar que se emborrachen; Ferry, Freycinet y Tirard destruirán las chinches y los gusanos de los ministerios y de otros edificios públicos. Será necesario, sin embargo, poner los

dineros públicos fuera del alcance de los burgueses, por miedo a sus hábitos adquiridos.

Pero dura y larga venganza se lanzará a los moralistas que han pervertido la naturaleza humana, a los santurriones, a los soplo-nes, a los hipócritas “y otras sectas semejantes de gente que se han disfrazado para engañar al mundo. Porque dando a entender al pueblo común que se ocupan sólo de la contemplación y la devoción, de ayunos y de la maceración de la sensualidad, y que comen sólo para sustentar y alimentar la pequeña fragilidad de su humanidad, por el contrario, se cagan. *Curios simulant sed Bacchanalia vivunt*²². Se lo puede leer en la letra grande e iluminada de sus rojos morros y vientres asquerosos, a no ser que se perfumen con azufre”²³.

En los días de grandes fiestas populares, donde, en vez de tragar el polvo como el 15 de agosto y el 14 de julio burgueses, los comunistas y colectivistas harán correr las botellas, trotar los jamones y volar los vasos; los miembros de la Academia de Ciencias Morales y Políticas, los curas con traje largo o corto de la iglesia económica, católica, protestante, judía, positivista y librepensadora, los propagadores del malthusianismo y de la moral cristiana, altruista, independiente o sumisa, vestidos de amarillo, sostendrán la vela hasta quemarse los dedos y vivirán hambrientos junto a mujeres galas y mesas llenas de carnes, frutas y flores, y morirán de sed junto a toneles desbordantes. Cuatro veces al año, en el cambio de estación, como los perros de los afiladores de cuchillos, se los encadenará a grandes ruedas y durante diez horas se los condenará a moler el viento. Los abogados y los legistas sufrirán la misma pena.

En el régimen de pereza, para matar el tiempo que nos mata segundo a segundo, habrá espectáculos y representaciones teatrales todo el tiempo; será el trabajo adecuado para nuestros legisladores burgueses. Se los organizará en grupos recorriendo ferias y aldeas, dando representaciones legislativas. Los generales, con botas de montar, el pecho adornado con cordones, medallas, la cruz de la Legión de Honor, irán por las calles y las plazas, reclutando espectadores entre la buena gente. Gambetta y Cassagnac, su

²²Simulan ser Curius y viven como Bacanales” (Juvenal).

²³Pantagruel, libro II, capítulo LXXIV.

compadre, harán el anuncio del espectáculo en la puerta. Cassagnac, con gran traje de matamoros, revolviendo los ojos, retorciéndose el bigote, escupiendo estopa encendida, amenazará a todo el mundo con la pistola de su padre y se precipitará en un agujero cuando se le muestre el retrato de Lullier; Gambetta discurrirá sobre política extranjera, sobre la pequeña Grecia, que lo adoctrina y que encendería a Europa para estafar a Turquía; sobre la gran Rusia que le tiene hartos con la compota que promete hacer con Prusia y que anhela conflictos en el oeste de Europa para hacer su negocio en el este y ahogar el nihilismo en el interior; sobre el señor de Bismarck, que ha sido lo bastante bueno como para permitirle pronunciarse sobre la amnistía...; luego, desnudando su gran panza pintada a tres colores, golpeará sobre ella el llamado de atención y enumerará los deliciosos animalitos, los pajaritos, las trufas, los vasos de Margaux y de Yquem que ha engullido para fomentar la agricultura y tener contentos a los electores de Belleville.

En la barraca, se comenzará con la *Farsa electoral*. Ante los electores, con cabezas de madera y orejas de burro, los candidatos burgueses, vestidos con trajes de payasos, bailarán la danza de las libertades políticas, limpiándose la cara y el trasero con sus programas electorales con múltiples promesas, y hablando con lágrimas en los ojos de las miserias del pueblo y con voz estentórea de las glorias de Francia; y las cabezas de los electores rebuznarán a coro y firmemente: ¡hi ho! ¡hi ho!

Luego comenzará la gran obra: *El robo de los bienes de la nación*.

La Francia capitalista, enorme hembra, con vello en la cara y pelada en la cabeza, deformada, con las carnes flácidas, hinchadas, débiles y pálidas, con los ojos apagados, adormilada y bostezando, está tendida sobre un canapé de terciopelo; a sus pies, el capitalismo industrial, gigantesco organismo de hierro, con una máscara simiesca, devora mecánicamente hombres, mujeres y niños, cuyos gritos lúgubres y desgarradores llenan el aire; la banca, con hocico de garduña, cuerpo de hiena y manos de arpía, le roba rápidamente las monedas de cobre del bolsillo. Hordas de miserables proletarios flacos, en harapos, escoltados por gendarmes con el sable desenvainado, perseguidos por las furias que los azotan con los látigos del hambre, llevan a los pies de la Francia capitalista montones de mercancías, toneles de vino, bolsas de oro y de

trigo. Langlois, con sus calzones en una mano, el testamento de Proudhon en la otra y el libro del presupuesto entre los dientes, se pone a la cabeza de los defensores de los bienes de la nación y monta guardia. Una vez descargados los fardos, hacen echar a los obreros a golpes de bayoneta y culatazos y abren la puerta a los industriales, a los comerciantes y a los banqueros. Se precipitan sobre la pila en forma desordenada, y devoran las telas de algodón, las bolsas de trigo, los lingotes de oro y vacían los toneles; cuando ya no pueden más, sucios, repugnantes, se hunden en sus inmundicias y sus vómitos...Entonces el trueno retumba, la tierra se mueve y se entreabre, y surge la Fatalidad histórica; con su pie de hierro aplasta las cabezas de los que titubean, se caen y no pueden huir, y con su larga mano derriba la Francia capitalista, estupefacta y aterrorizada.

Si la clase obrera, tras arrancar de su corazón el vicio que la domina y que envilece su naturaleza, se levantara con toda su fuerza, no para reclamar los Derechos del Hombre (que no son más que los derechos de la explotación capitalista), no para reclamar el Derecho al Trabajo (que no es más que el derecho a la miseria), sino para forjar una ley de bronce que prohibiera a todos los hombres trabajar más de tres horas por día, la Tierra, la vieja Tierra, estremecida de alegría, sentiría brincar en ella un nuevo universo... ¿Pero cómo pedir a un proletariado corrompido por la moral capitalista que tome una resolución viril?

Como Cristo, doliente personificación de la esclavitud antigua, los hombres, las mujeres y los niños del Proletariado suben penosamente desde hace un siglo por el duro calvario del dolor; desde hace un siglo el trabajo forzado destroza sus huesos, mortifica sus carnes, atormenta sus músculos; desde hace un siglo, el hambre retuerce sus entrañas y alucina sus cerebros... ¡Oh, pereza, apiádate de nuestra larga miseria! ¡Oh, Pereza, madre de las artes y de las nobles virtudes, sé el bálsamo de las angustias humanas!

Apéndice

Nuestros moralistas son gentes muy modestas; si bien inventaron el dogma del trabajo, dudan de su eficacia para tranquilizar el alma, regocijar el espíritu y mantener el buen funcionamiento de los riñones y otros órganos; quieren experimentar su uso sobre el

pueblo, in anima vili, antes de volverlo contra los capitalistas, cuyos vicios tienen la misión de excusar y autorizar.

Pero, filósofos a cuatro centavos la docena, ¿por qué se exprimen así los sesos para elucubrar una moral cuya práctica no se atreven a aconsejar a sus amos? ¿Quieren que se burlen de vuestro dogma del trabajo, del que tanto se ufanan? ¿Quieren verlo escarnecido? Veamos la historia de los pueblos antiguos y los escritos de sus filósofos y de sus legisladores.

“Yo no sabría afirmar”, dice el padre de la historia, Heródoto, “si los griegos han tomado de los egipcios el desprecio hacia el trabajo, porque encuentro el mismo desprecio establecido entre los tracios, los escitas, los persas, los lidios; en una palabra, porque en la mayoría de los pueblos bárbaros, los que aprenden las artes mecánicas, e incluso sus niños, son vistos como los últimos de los ciudadanos...Todos los griegos han sido educados en estos principios, particularmente los lacedemonios”²⁴.

“En Atenas, los ciudadanos eran verdaderos nobles que no debían ocuparse más que de la defensa y de la administración de la comunidad, como los guerreros salvajes de los cuales provenía su origen. Como debían entonces disponer de todo su tiempo para velar, debido a su fuerza intelectual y corporal, por los intereses de la república, cargaban a los esclavos con todo el trabajo. También entre los lacedemonios, las mismas mujeres no debían hilar ni tejer para no rebajar su nobleza”²⁵.

Los romanos conocían sólo dos oficios nobles y libres: la agricultura y las armas; todos los ciudadanos vivían por derecho a expensas del Tesoro, sin poder ser obligados a proveerse de su subsistencia por ninguna de las sordidae artes (llamaban así a los oficios) que correspondían por ley a los esclavos. Bruto el antiguo, para sublevar al pueblo, acusó sobre todo a Tarquino, el tirano, de haber convertido a ciudadanos libres en artesanos y albañiles²⁶.

Los filósofos antiguos discutían sobre el origen de las ideas, pero se ponían de acuerdo si se trataba de aborrecer del trabajo.

“La naturaleza”, dice Platón, en su utopía social, en su República modelo, “la naturaleza no ha hecho ni zapateros ni herreros; ocu-

²⁴Heródoto, Tomo II de la traducción Larcher, 1876.

²⁵Biot: *De la abolición de la esclavitud antigua en Occidente*, 1840.

²⁶Tito Livio, Libro Primero.

paciones semejantes degradan a quienes las ejercen, viles mercenarios, miserables sin nombre que son excluidos por su estado mismo de los derechos políticos. En cuanto a los comerciantes acostumbrados a mentir y a engañar, sólo se los soportará en la ciudad como un mal necesario. El ciudadano que se envilezca por el comercio será perseguido por ese delito. Si es convicto, será condenado a un año de prisión. El castigo será doble cada vez que reincida”²⁷.

En su *Económica*, Jenofonte escribe:

“Las personas que se entregan a los trabajos manuales no son jamás elevadas en sus cargos, y con mucha razón. La mayoría, condenados a estar sentados todo el día, algunos incluso a soportar el calor de un fuego continuo, no pueden dejar de tener el cuerpo alterado y es muy difícil que el espíritu no se resienta”.

“¿Qué puede salir de honorable de una tienda?”, dice Cicerón, “¿y qué puede producir de honesto el comercio? Todo lo que tenga que ver con el comercio es indigno de un hombre honesto [...], los comerciantes no pueden obtener ganancias sin mentir, ¿y qué es más vergonzoso que la mentira? Entonces, debe considerarse como bajo y vil el oficio de todos los que venden su trabajo y su industria; porque el que da su trabajo por dinero se vende a sí mismo y se coloca en la categoría de los esclavos”²⁸.

Proletarios, embrutecidos por el dogma del trabajo, escuchen las palabras de estos filósofos, que se las ocultan con tanto celo: un ciudadano que entrega su trabajo por dinero se degrada a la categoría de los esclavos, comete un crimen, que merece años de prisión.

La hipocresía cristiana y el utilitarismo capitalista no habían pervertido a estos filósofos de las repúblicas antiguas; hablando para hombres libres, expresaban ingenuamente su pensamiento. Platón, Aristóteles, estos grandes pensadores -a los cuales nuestros Cousin, Caro, Simon no les llegan ni a la suela de sus zapatos poniéndose en puntas de pie-, querían que los ciudadanos de sus repúblicas ideales vivieran en el más grande ocio; porque, agregaba Jenofonte, “el trabajo ocupa todo el tiempo y con él no hay ningún tiempo libre para la república y los amigos”. Según Plutarco, el gran mérito

²⁷Platón: *La República*, Libro V.

²⁸Cicerón: *Los oficios [De los deberes]*, I, título II, capítulo XLII.

de Licurgo, “el más sabio de los hombres”, para admiración de la posteridad, fue el de haber brindado ocio a los ciudadanos de la república prohibiéndoles todo oficio”²⁹.

Pero, responderán los Bastiat, Dupanloup, Beaulieu y demás defensores de la moral cristiana y capitalista, estos pensadores, estos filósofos preconizaban la esclavitud. Perfecto, pero ¿podía ser de otro modo, dadas las condiciones económicas y políticas de su época? La guerra era el estado normal de las sociedades antiguas; el hombre libre debía consagrar su tiempo a discutir los asuntos del estado y a velar por su defensa; los oficios eran entonces demasiado primitivos y demasiado toscos para que, practicándolos, se pudiera ejercer a la vez el oficio de soldado y de ciudadano; para tener guerreros y ciudadanos, los filósofos y legisladores debían tolerar a los esclavos en las repúblicas heroicas. Pero los moralistas y los economistas del capitalismo ¿no preconizan el trabajo asalariado, la esclavitud moderna? ¿Y a qué hombres la esclavitud capitalista proporciona ocio? A los Rothschild, a los Schneider, a las Madame Boucicaut, inútiles y perjudiciales, esclavos de sus vicios y de sus criados.

“El prejuicio de la esclavitud dominaba el espíritu de Pitágoras y de Aristóteles”, ha escrito alguno desdeñosamente; y sin embargo Aristóteles preveía que “si cada herramienta pudiera ejecutar por sí misma su función propia, como las obras maestras de Dédalo se movían por sí mismas, o como los tripodes de Vulcano se ocupaban espontáneamente de su trabajo sagrado; si, por ejemplo, las lanzaderas de los tejedores tejieran por sí mismas, el jefe del taller ya no tendría necesidad de ayudantes, ni el amo de esclavos”.

El sueño de Aristóteles es nuestra realidad. Nuestras máquinas con aliento de fuego, con miembros de acero, infatigables, con fecundidad maravillosa e inagotable, desempeñan dócilmente ellas mismas su trabajo sagrado; y sin embargo el genio de los grandes filósofos del capitalismo permanece dominado por el prejuicio del trabajo asalariado, la peor de las esclavitudes. Todavía no comprenden que la máquina es la redentora de la humanidad, el Dios que liberará al hombre de las sordidae artes y del trabajo asalariado, el Dios que le dará el ocio y la libertad.

[Traducción: María Celia Cotarelo]

²⁹Platón; *La República*, V, y *Las Leyes*, III; Aristóteles; *Política*, II y VII; Jenofonte; *Económica*, IV y VI; Plutarco; *Vida de Licurgo*.

Ediciones *ryr*

Desocupados en la ruta. Dibujos con programa, Nancy Sartelli

La Herencia, Rosana López Rodríguez

Contra la cultura del trabajo, Eduardo Sartelli (comp.)

La plaza es nuestra, Eduardo Sartelli

Lucha de calles. Lucha de clases, Beba Balvé, et al

El '69, Beba Balvé, Beatriz Balvé

Del taller a la fábrica, Marina Kabat

La cajita infeliz, Eduardo Sartelli

La Contra, Fabián Harari

Entre tupas y perros, Daniel De Santis

Lecciones de batalla, Gregorio Flores

Historia del trotskismo en Argentina y Latinoamérica, Osvaldo Coggiola

Valor, acumulación y crisis, Anwar Shaikh

Lenin, Georg Lukács

Bolivia: la revolución derrotada, Liborio Justo

Se terminó de imprimir en julio de 2007, en Pavón 1625, C.P. 1870,
Avellaneda, provincia de Buenos Aires, Argentina, dos mil ejemplares.

