

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 reeditarlo. 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:

Maria 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? Difícil 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 Bruzzese: **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 Kaustky, 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.

²⁶“Marx 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. Cenit, 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 militância 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&Clafin'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 viajó 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-

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 Varía 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.

⁴¹Kriegel, op. cit., p. 834.

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-

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.

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

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 “Mijail Bakunin: esbozo biográfico”, en Bakunin, Mijail: **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 pillo. 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 “desdennan 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 “comunismo” 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 engendrado 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 McCartney 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 McCartney 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 lados 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 el 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, uniéndolo al 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 ‘tartufería cristiana’ y ‘utilitarismo capitalista’”. Por eso Lafargue habla de “pereza” y no de “ocio”: según Dommanget, en su prefacio a *Droit à 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: *Las 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.

⁸⁷Vease “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 **Economia 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

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

⁹⁵Ver Hobsbawm, 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 circoncision, sa signification sociale et religieuse”, aparecido en el *Bulletins de la Société d’Anthropologie*, 1887.

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

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

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 preconceptos 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 para 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 incompreensión 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 substrahe 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. McLennan (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 (ginecocracia). 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 jurisconsulto”, 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 matriarcado 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 matriarcado. 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, Francoise 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 Loraux, 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 Loraux. 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 Loraux, 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 autómata*.”

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 Masagetes 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 Collection 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 prefacs 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, Paris, 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 Fourmies. 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