

## EMANCIPACIÓN, AUTOMATIZACIÓN Y CRÍTICA AL TRABAJO ASALARIADO: EL PROYECTO DE EMANCIPACIÓN DE *LE DROIT À LA PARESSE* DE PAUL LAFARGUE

*EMANCIPATION, AUTOMATION AND CRITICISM OF  
WAGE-EARNING WORK: PAUL LAFARGUE'S LE DROIT  
À LA PARESSE EMANCIPATION PROJECT*

**CRISTOPHER MORALES BONILLA**

Doctor en Filosofía con Mención Europea  
Investigador Grupo "Bioética y Biopolítica"  
Universidad de La Laguna  
email: cmoralbon@gmail.com

Recibido: 31/05/2019  
Revisado: 31/05/2020  
Aceptado: 21/09/2020

*Resumen:* El proyecto de emancipación que Paul Lafargue presenta en *Le droit à la paresse* constituye no solo uno de los primeros documentos de análisis de la sociedad capitalista y sus posibilidades revolucionarias, sino que supone, a la vez, el punto de arranque de una tradición de emancipación diferente a la del socialismo clásico. Sin embargo, en el propio desarrollo del análisis ya se vislumbran de forma teórica los problemas prácticos que dicha tradición ha acabado por desarrollar.

*Palabras clave:* Socialismo, abundancia, emancipación, automatización, Lafargue.

*Abstract:* The project of emancipation that Paul Lafargue presents in *Le droit à la paresse* constitutes not only one of the first documents of analysis of capitalist society and its revolutionary possibilities, but also the starting point of a tradition of emancipation different from that of classical socialism. However, in the very development of the analysis, the practical problems that this tradition has ended up developing can already be seen in a theoretical way.

*Keywords:* Socialism, Abundance, Emancipation, Automatization, Lafargue.

## INTRODUCCIÓN

La cuestión de la emancipación continúa siendo hoy un problema que no se ha podido resolver. Tras la cantidad de acontecimientos históricos del siglo XX, y del XXI, en los cuales se puso en práctica algunos, o todos, los proyectos formulados durante el siglo XIX, no es exagerado afirmar que, en cierto sentido, las sociedades capitalistas y las democracias liberales se encuentran, en principio, a salvo de otros modelos de sociedad que puedan llegar a convertirse en una alternativa real. A pesar de que el diagnóstico de Fukuyama<sup>1</sup> tiene mucho de profecía autocumplida, lo cierto es que, en la práctica histórica, no existen modelos claros y potentes que puedan poner en entredicho al modo de producción capitalista. Por lo tanto, desde el punto de vista de una posición teórica honesta, y a grandes rasgos, estamos en la misma situación que hace 30 años.

Obviamente, el punto de inflexión que supuso el colapso de la Unión Soviética ha dejado una huella de la que hoy parece que la teoría emancipatoria no es del todo consciente. Dentro de ella, parece que es posible seguir dándole vueltas a conceptos como los de “socialismo”, “medios de producción”, “ideología” o “propiedad privada”. La idea es que aquella teoría formulada por Marx y Engels, y desarrollada en su aspecto político por Lenin, es la matriz desde la cual es posible seguir pensando una sociedad emancipada. Así, el materialismo histórico supone para la teoría emancipadora un punto centrífugo de la historia: en buena medida, la historia de la filosofía anterior converge en ella<sup>2</sup>; en gran parte, toda teoría emancipatoria posterior tiene que nacer de ella.

El resultado más directo de esta forma de conceptualizar el problema de la emancipación es su fracaso<sup>3</sup>. No se trata de ignorar o menospreciar la inmensa cantidad de proyectos de emancipación, a escalas muy diversas y diferentes, que se llevan desarrollando desde la muerte de Marx, es decir, desde el momento en el que el materialismo histórico empezó a sedimentarse como *la* teoría de la emancipación. Lo que se trata es de establecer una conexión directa, descarnada y cruda con su objetivo, que no es otro que aquel que Marx dejara escrito en la tesis XI sobre Feuerbach: transformar el mundo (*die Welt zu verändern*). Desde el punto de vista de la vida cotidiana, del conjunto de rutinas, modos y límites en los que vivimos nuestras existencias, podemos decir que el capitalismo y la democracia representativa han conseguido convertirse en hegemónicas.

1 Fukuyama (1992).

2 Zizek (2015).

3 Jacoby (2002).

Precisamente, por este motivo surge una pregunta: ¿cuál es la relación contemporánea que se puede establecer entre el proyecto de transformación de Marx y las posibilidades de emancipación en la segunda década del siglo XXI? ¿Qué variaciones de la teoría pueden servir para este propósito y cuáles no? ¿Cómo podemos establecer un criterio que defina qué elementos de la teoría sirven para establecer prácticas de transformación? Estas preguntas resumen la necesidad de poner en entredicho la hegemonía del materialismo histórico como teoría de la transformación social. Pero, a la vez, supone poner en entredicho las numerosas corrientes teórico-prácticas que se han desarrollado desde la derrota de la Unión Soviética como reformulaciones necesarias de la crítica de la economía política de Marx.

Sin duda, esto supone un trabajo teórico de décadas, en el sentido de que supone, desde el principio, aceptar la posibilidad de que los conceptos básicos de Marx y Engels, reformulados de mil formas en las múltiples corrientes teóricas surgidas en los últimos 30 años, hayan sido superados, en su totalidad o en parte, por las transformaciones radicales del capitalismo en los últimos tiempos. Dicho de otro modo, no se trata de abandonar no ya el marxismo sino la matriz marxiana de la gran mayoría de la tradición emancipatoria, de combinar su desarrollo práctico al mismo tiempo que se ensayan formas diferentes de entender la transformación. Y lo que es más importante: dichos desarrollos teóricos tienen que empezar a desarrollar una forma de relación mucho más directa con las posibilidades *reales* de transformación de la vida cotidiana<sup>4</sup>.

No obstante, la historia de la emancipación no es monolítica. A pesar de que la conversión del marxismo en una ideología de Estado tuvo como uno de sus efectos la creación de una historia retroactiva de la lucha del movimiento obrero marcada por sus categorías principales (Partido, centralización democrática, nacionalización de los medios de producción), lo cierto es que la historia de los movimientos de emancipación del modo de producción capitalista y del Estado democrático-representativo es mucho más compleja. En este sentido, un recurso para poder entender las posibilidades emancipatorias del presente puede pasar por el examen de propuestas teóricas y prácticas en las cuales no exista una hegemonía de los conceptos básicos de Marx y Engels, o que, si estos se dan, estén articulados entre sí de una forma completamente diferente. Este es el caso de *Le droit à la paresse* de Paul Lafargue.

4 V. Lefebvre, (1997).

## 1. DE LA CRÍTICA AL TRABAJO ASALARIADO A LA CRÍTICA DEL PROGRESO EN LE DROIT A À LA PARESSE

*Le droit à la paresse*, escrito por Paul Lafargue, yerno de Marx, en 1880 supone un momento importante en la historia del nacimiento de la teoría social y de la formulación de los modelos del socialismo y del comunismo. Sin embargo, es la teorización de un momento paradójico: pese a ser uno de los panfletos más importantes que se escriben en el contexto del nacimiento e introducción del marxismo en Francia<sup>5</sup>, defiende una tesis que va más allá no solo de lo que empezaba a ser la doctrina marxista del momento sino, y esto es mucho más importante, de lo que tiempo después se desarrolló bajo la etiqueta de “socialismo”. Es necesario decirlo desde el principio: a pesar de que Lafargue intenta dar un empujón a la, por entonces, doctrina de Marx, lo cierto es que concibe una forma de emancipación que, a pesar de caer bajo la denominación de “socialismo”, tiene rasgos muy diferentes a este.

La moderna revolución industrial inaugura, tal y como Marx no deja de afirmar, una época de liberación de las fuerzas productivas. Nunca antes la humanidad había tenido la capacidad de transformar el mundo de un modo tan auténticamente revolucionario como en la época burguesa. Pero tal momento de liberación viene acompañado del nacimiento de un régimen de producción basado en la explotación salvaje, en el robo de trabajo vivo. Es justo la relación dialéctica entre el desarrollo de la tecnología y el modo en el que esta es usada para un beneficio privado lo que genera el momento trágico desde el cual se construye esta crítica al trabajo asalariado. Pero, ¿qué configuración social inaugura la era del trabajo burgués?<sup>6</sup>.

Para Lafargue, las condiciones de trabajo de las florecientes industrias capitalistas, tanto en Inglaterra como en Francia, no dejan lugar a dudas: la miseria es la condición fundamental de la producción. Los talleres modernos son auténticas cárceles donde se condenan a trabajos forzados a hombres, mujeres y niños:

5 Para entender la importancia de Lafargue como introductor del marxismo en Francia, v. Derfler (1998, 1991a, 1991b). Sin embargo, pese a la estrecha relación que tuvo Lafargue con Marx y Engels, el primero no dejaba de referirse a Lafargue como “el negro Lafargue”. V. Derfler, (1991, 25). Pero no sólo fue el introductor del marxismo en Francia. Publicó diversos trabajos sobre lingüística, semiótica y crítica literaria desde una perspectiva marxista, que son el antecedente más claro de lo que Lukács hará unas décadas más tarde. Sobre sus escritos de lingüística, v. Scalabrino (1978) y Willard (1967).

6 La descripción de este proceso viene ejemplarmente desarrollada en el clásico *Dialektik der Aufklärung*. Pese a su importancia, una de las consecuencias que el marxismo pudo extraer fue la de que el planteamiento de Marx como proyecto de agudización de las fuerzas productivas es, a la vez, un proyecto de catástrofe social, el cual, sin embargo, necesita del capitalismo para poder surgir. De este modo, el marxismo debió presentarse, en parte, como una *teoría de la catástrofe* (v. nota 16). Sobre el texto de Horkheimer y Adorno, v. Adorno/Horkheimer (2004, 9-49).

En Mulhouse, en Dornach, el trabajo comenzaba a las cinco de la mañana y terminaba a las cinco de la tarde, tanto en verano como en invierno... Es necesario haberlos visto llegar cada mañana a la ciudad y marcharse de ella cada tarde. Entre ellos hay una multitud de mujeres, pálidas, escuálidas, que andan con los pies desnudos entre el fango y que, a falta de paraguas, se cubren la cabeza con sus delantales cuando llueve o nieva, y un número todavía más considerable de niños y muchachos no menos flacos, cubiertos de harapos embadurnados por el aceite de las máquinas que les cae encima. Estos últimos, mejor preservados de la lluvia por la impermeabilidad de sus vestidos, ni siquiera llevan bajo el brazo, como las mujeres de que acabamos de hablar, el cesto con las provisiones de la jornada: sólo llevan en la mano, o escondido bajo su chaqueta o como pueden, el trozo de pan que les servirá de único alimento hasta la hora de regresar a sus casas<sup>7</sup>.

Por su carácter de panfleto, *Le droit à la paresse* no desarrolla una gran elaboración teórica. En su lugar, denuncia con ferocidad las condiciones miserables de la producción capitalista, pero no como una situación circunstancial, fruto de las condiciones nacionales de cada país, o de la falta de desarrollo industrial en otros contextos productivos. Obviamente, Lafargue no puede dejar de aceptar el diagnóstico a través del cual el trabajo asalariado industrial es visto como una tortura, como un modo de actividad en el cual el trabajo no encuentra ningún tipo de realización ni material ni subjetiva, ya que el producto de su trabajo se le arrebató de modo sistemático<sup>8</sup>.

No hay que olvidar que aquí Lafargue está reproduciendo el análisis que hace Marx en los *Manuskripte* de 1844 sobre el trabajo asalariado, lo cual es uno de los elementos que hace de este texto de Lafargue el comienzo de una línea propia del proyecto de la emancipación. Para Marx, la desposesión del trabajo, en este texto, estaría desplegada en cuatro dimensiones: a) la desposesión del propio producto del trabajo (la mercancía producida pertenece a los dueños de los medios de producción y no al productor); b) la desposesión de la propia actividad productiva, ya que el tiempo de trabajo pertenece también al capitalista, el cual no hace más que comprar trabajo vivo; c) desposesión del propio carácter genérico del productor en cuanto perteneciente a una comunidad de productores en la cual puede desarrollarse plenamente; d) enajenación entre el proletariado y la burguesía, en tanto que esta última aparece como enfrentada a los trabajadores como dueña del trabajo y de los medios tecnológicos productivos<sup>9</sup>.

Aunque hoy parezca una posición trivial y manida, no hay que olvidar que el esquema que está manejando aquí Lafargue es especialmente importante para entender en qué consiste la crítica marxista al capitalismo en relación a la cuestión de la explotación y, especialmente, en relación a la posibilidad de su reforma. Tanto

7 Lafargue (1970, 20).

8 Lafargue (1970, 21).

9 V. Marx (2009, 656 y ss).

Marx, en su análisis teórico, como Lafargue, en su denuncia pública, consiste en hacer ver que el aceleramiento exponencial de la capacidad productiva de una sociedad dada se produce *necesariamente* a costa de un trabajo cercano a la esclavitud, sin el cual dicho florecimiento productivo sería absolutamente imposible. Por lo tanto, aquí ya se puede entender en qué sentido el “socialismo” de Lafargue inaugura una posición diferente: no es que el trabajo asalariado sea la fuerza que libera esas fuerzas productivas, a través de las cuales, y gracias a la recuperación por parte de la clase trabajadora, esta, y por ende toda la humanidad, pueda liberarse y entrar en una época histórica de reconciliación consigo misma, sino que ese mismo trabajo es lo que la condena a conservar su explotación.

Sin embargo, lo que está afirmando aquí Lafargue es mucho más radical que lo que dice Marx. Establece una relación entre la crítica al trabajo asalariado y la cuestión del “dios progreso, el hijo mayor del trabajo”<sup>10</sup>. Anticipando la crítica que hará Walter Benjamin mucho tiempo después, entiende que el verdadero problema no es el trabajo asalariado como un tipo de actividad cercana a la tortura, sino que este es fruto de una concepción del progreso que solo trae miseria y ruina:

¡Oh, miserable aborto de los principios revolucionarios de la burguesía! ¡ Oh lúgubre presente de su dios Progreso! Los filántropos aclaman como bienhechores de la humanidad a todos esos que, para enriquecerse sin hacer nada, dan trabajo a los pobres: más les valdría sembrar la peste o envenenar los manantiales antes que erigir una fábrica en mitad de una población rústica. Introducen el trabajo en la fábrica... y adiós alegría, salud, libertad... adiós a todo lo que hace la vida bella y digna de ser vivida<sup>11</sup>.

Aquí surge el momento dialéctico del progreso en el análisis de la producción industrial: por un lado, es el rasgo que lleva a la burguesía a una contradicción entre la capacidad productiva y la fuerza de trabajo; por otro, es el medio que, en manos burguesas, garantiza una vida en donde la supervivencia no está garantizada con el trabajo asalariado. Lafargue se sitúa aquí en un momento ambivalente. La máquina libera al productor de cierta cantidad de trabajo penoso. Pero, a la vez, el trabajo asalariado pasa a ser objeto de crítica como resultado de un concepto de progreso que es capaz de destruir todo lo que existe solo para abrazar un productivismo ciego que acaba por convertirse en un fin en sí mismo.

De este modo, Lafargue parece ser mucho más consciente de la dialéctica de la producción de lo que es Marx. La diferencia esencial aquí es el papel que tiene el trabajo asalariado como el centro de la vida productiva y social. En Marx, y también en las lecturas más o menos ortodoxas que se han hecho de *Das Kapital*, el análisis se centra en una cierta exaltación de la máquina, que, sin embargo, no

10 Lafargue (1970, 18).

11 Lafargue (1970, 22).

le lleva a la tesis de la liberación y superación del trabajo asalariado, sino, más bien, al deseo apocalíptico de que dicho desarrollo de las fuerzas productivas lleve al colapso a la civilización capitalista, creando las condiciones materiales para la sociedad comunista<sup>12</sup>.

Pero la posición de Lafargue es todavía más radical, en el sentido de que su crítica al trabajo asalariado es mucho más profunda. En su planteamiento existiría una salida positiva a la crisis que presenta la dialéctica de la producción: el desarrollo infinito de la tecnología puesta al servicio de la producción llevaría aparejada la posibilidad liberadora de que las máquinas hagan la mayoría del trabajo penoso que, en ese momento, se carga sobre las espaldas fatigadas del proletariado.

Es necesario entender dónde radica la diferencia esencial entre las dos posiciones: para Marx, el desarrollo de las fuerzas productivas lleva aparejado la reducción de la necesidad de cierta forma de producción como es la del plusvalor, es decir, la que es propia del modo de producción capitalista. Sin embargo, en una formación social en la cual dicha producción esté controlada socialmente, en la que los productores tengan el control de las fuerzas productivas, y no al revés, no eliminaría nunca la necesidad del trabajo como el medio a través del cual los miembros de una sociedad producen sus medios de vida<sup>13</sup>.

Por su parte, Lafargue va más allá, en el sentido de que entiende que ese desarrollo de las fuerzas productivas puede, y debe, hacer factible la eliminación casi completa del trabajo asalariado, así como la transformación del trabajo residual en una actividad más o menos lúdica. La eliminación de esa traba conceptual de los límites de la transformación del trabajo asalariado queda ahora inserta en un proceso de desarrollo que es llevado hasta sus últimas consecuencias: la abolición del trabajo asalariado. Por este motivo, el proyecto de Lafargue en *Le droit à la paresse* supone el comienzo de un proyecto de transformación social que, partiendo del esquema propuesto por Marx, va mucho más allá de él, radicalizando la dialéctica de la producción capitalista.

## 2. CRISIS DE SOBREPDUCCIÓN Y CONTROL ESTATAL DEL MERCADO

La liberación de las fuerzas productivas no tiene como contrapartida solamente la aparición de la dialéctica del progreso. También se desencadena un problema que es interior a la relación entre oferta y demanda. Al no existir una relación clara y concreta entre el volumen de mercancías producidas y la capacidad del mercado

12 Para la cuestión de la teoría de la catástrofe en Marx, v. Negri (2004, 75).

13 V. Postone (2006, 465-467).

por consumirlas, se producen las crisis de sobreproducción. Para Lafargue, este elemento es central para su crítica del trabajo asalariado, ya que demuestra que el desarrollo de la capacidad productiva puede llegar no solo a garantizar las necesidades básicas de la población sino que pone la bases materiales para que se desencadene una crisis profunda en el mercado:

Mientras el fabricante tiene crédito, afloja la brida al delirio del trabajo y no cesa de comprar más y más materia prima para que los trabajadores no paren; hace producir, sin pensar en que el mercado se satura y en que si sus mercancías no se venden sus pagarés vencerán irremediamente. Pero cuando se ve acorralado, va a implorar al judío, se echa a sus pies y le ofrece su sangre y su honor: “Un poquito de oro ajustaría mejor sus cuentas –le responde el Rothschild de turno–. Usted tiene 20,000 pares de medias en su almacén, que valen veinte monedas; se los compro a cuatro monedas”. Y una vez obtenidas las medias, el judío las vende a seis y siete monedas, embolsándose unas cuantiosas monedas que nada deben a nadie. Pero el fabricante ha retrocedido para mejor saltar, y finalmente el desastre estalla y los almacenes revientan<sup>14</sup>.

Lafargue entiende también que una de las características propias de la forma productiva capitalista es que no se autoimpone ningún límite a la producción. La necesidad de plusvalor impulsa a que siempre se tenga que producir más. No existe regulación alguna en relación ni a los límites del consumo ni al de las necesidades humanas. La producción capitalista se convierte así en un fin en sí mismo. Este es el motivo por el que las crisis de sobreproducción parecen inevitables: al no establecer una relación entre producción y límite, estos acaban por aparecer de forma espontánea. Para Lafargue, el límite más importante es el del consumo, ya sea en su forma capitalista como valor de uso (mediación a través del dinero), ya sea a través del desequilibrio entre oferta y demanda. Tarde o temprano la independencia de la producción acaba por encontrar su límite externo<sup>15</sup>.

Es necesario entender la novedad que supone este concepto. Por primera vez en la historia, la burguesía se conforma como la clase social que es capaz de desarrollar una fuerza productiva tal que el conjunto de bienes producidos supera ya las necesidades básicas de la población existente. Pero Lafargue se da cuenta de que la falta de límites de la producción capitalista conlleva el desajuste entre la cantidad de mercancías disponibles y su capacidad de ser vendida en el mercado. Cuando se produce este desajuste es cuando el trabajo demuestra el otro polo de la crisis social que genera. Al existir excesos de mercancías, aparece la falta

14 Lafargue (1970, 25-26).

15 Lafargue (1979, 26-27).



de compradores, es decir, dicho en términos estrictamente capitalistas, la oferta supera con creces a la demanda<sup>16</sup>.

Sin embargo, es en la actitud del obrero ante esta situación en donde Lafargue desarrolla un análisis ciertamente muy novedoso. Comienza aquí la conciencia de una perspectiva emancipatoria que será justo la opuesta a la que nos enseña la historia del socialismo. El proletariado, en vez de darse cuenta de que el trabajo produce, por un lado, la miseria de las propias condiciones de trabajo y, por otro, las crisis de sobreproducción, lo que reclama para poder salir de esta situación de doble crisis es... pedir más trabajo. Tal y como repite Lafargue, en vez de asaltar directamente los graneros donde se guarda la comida que ellos mismos han producido, en vez de reapropiarse de la riqueza que el proletariado ha producido, reclama volver a ocupar su puesto en la maquinaria que produce la crisis<sup>17</sup>.

La centralidad del trabajo asalariado llega hasta el extremo de que la solución capitalista a la sobreproducción no pasa por su regulación sino por convertir a los trabajadores en los consumidores de sus propias riquezas. A través de la concesión de pequeños microcréditos, los capitalistas dan salida al conjunto de mercancías que, de otra forma, no encontrarían compradores en un mercado en condiciones normales. Lo que está describiendo aquí Lafargue es el nacimiento de la lógica fordista posterior por la cual los trabajadores se convierten en consumidores<sup>18</sup>. A pesar de que ya otros autores socialistas intuyeron esta posibilidad<sup>19</sup>, lo cierto es que en Lafargue aparece conectada con la posibilidad de autoconservación de la forma social capitalista, es decir, como un desarrollo en el cual se posponga indefinidamente el momento de crisis definitiva entre las relaciones de producción y las fuerzas productivas.

Otro de los medios que Lafargue destaca para demostrar la centralidad incuestionable del trabajo asalariado es la influencia estatal en la creación y expansión de los mercados, la creación de nuevos espacios en los que vender las mercancías sobrantes. Cuando la autonomía de la producción no parece estar bien acoplada con la autonomía del mercado, es el Estado el que se revela como aquella institución que, desde su nacimiento, constituye la verdadera mano invisible que soporta el funcionamiento de una economía aparentemente libre de cualquier tipo de control:

Pero antes de llegar a esta conclusión, los fabricantes recorren el mundo en busca de una salida para sus mercancías acumuladas, fuerzan a sus gobiernos para

16 Lafargue (1970, 23-25).

17 Lafargue (1970, 23-24).

18 *Ibidem*.

19 Bonefeld/Holloway (1992).

que se anexionen Congos, se apropien Tonkins o destruyan a cañonazos las murallas de China, para que les faciliten la colocación de sus telas. En los últimos siglos por ejemplo, Francia e Inglaterra mantenían un duelo a muerte para conquistar el privilegio de vender en exclusiva sus productos a las Indias y a América: millones de hombres y jóvenes y vigorosos han enrojecido con su sangre los mares, durante las guerras coloniales de los siglos XI, XVI y XVIII<sup>20</sup>.

Otra vez, Lafargue anticipa aquí dos elementos del desarrollo del capitalismo en el siglo XX. En primer lugar, prevee la expansión colonial desenfrenada de comienzos del siglo XX, la cual ya empezaba a desarrollarse en el contexto en el que escribe *Le droit à la paresse*<sup>21</sup>, y que aquí queda explicada dentro de la crisis de sobreproducción de mercancías y no tanto en términos de una nueva fase del desarrollo del capital. Por otro lado, está haciendo una crítica muy velada al concepto liberal clásico del funcionamiento de la economía. Si bien ya Marx ha desmontado de maneras muy diversas las mistificaciones de la economía política clásica, Lafargue lo hace en un sentido diferente: el papel del Estado parece ser, de un modo *esencial*, el de regular la economía capitalista *solamente* cuando esta muestra signos de crisis<sup>22</sup>.

Esta posición de Lafargue tiene dos desarrollos importantes. El primero es que supone una forma diferente de entender la naturaleza del Estado de Marx. A pesar de que existen textos en donde su posición se matiza, como en el *18 de Brumario*<sup>23</sup>, lo cierto es que la posición tradicional de Marx es la que lo entiende como el reflejo y representación de la clase hegemónica. En su caso, la clase burguesa no solo controla la forma y las relaciones de producción sino que tiene el control político a través de las instituciones que esa misma clase ha creado. Así, existe una relación de interdependencia, que a veces puede llegar a tomar la apariencia de una relación de hegemonía de la esfera económica, en la cual el Estado no es que intervenga en la economía sino que, en parte, la economía funciona en tanto que el Estado conserva y defiende las relaciones de propiedad.

El segundo desarrollo tiene que ver con la popularización del término “neoliberalismo”<sup>24</sup> durante la década de los 80 dentro del vocabulario marxista. A raíz de las políticas de Reagan y Thatcher, se empezó a entender que la lógica de esta nueva etapa capitalista era la de ampliar de forma absoluta el mercado. Todo se podía convertir en una mercancía. De este modo, se eliminaban barreras

20 Lafargue (1970, 26).

21 Losurdo (2016, 73 y ss.)

22 Lafargue (1970, 26-27).

23 Marx (1985, 96 y ss.).

24 Para un análisis del concepto de “neoliberalismo”, v. Foucault (2004/2007); Rose (1999); Mirowski/Plehwe (2009); Peck (2010); Mirowski/Stapleford y van Horn (eds.) (2011); Dardot y Laval (2009/2013); Jones (2014); Rota/Diz (2019).

comerciales internacionales, se ponía la razón de mercado por encima de ciertos proteccionismos nacionales, etc. En apariencia, esta nueva etapa funcionaba a través de una disminución del papel e influencia de los Estados-nación en las políticas económicas. El mercado se creaba, entonces, por dejar que los mercados tuvieran la cota de libertad y autonomía más grande posible.

Sin embargo, la lógica que opera en el neoliberalismo es la contraria, y se puede rastrear en este texto de Lafargue. La creación del mercado no surge como una especie de conciencia anarquista del Estado, a través de la cual este comience un proceso de autodestrucción o autolimitación. Más bien sucede todo lo contrario: es a través de una forma específica de intervención en la economía que se crea el mercado capitalista. A través de tratados de comercio internacionales, de la protección más o menos pública de los intereses de aquellas compañías estratégicas para la economía nacional<sup>25</sup>, o a través del control de las políticas económicas utilizando mecanismos de integración dentro de unidades políticas más amplias (como fue el caso de la destitución forzada de los gobiernos de Grecia e Italia en los peores años de crisis de deuda en la Unión Europea), el mercado capitalista aparece como un conjunto complejo y velado de regulaciones eminentemente políticas<sup>26</sup>.

### 3. LA ECONOMÍA DEL TIEMPO Y LA ÉTICA DE LA AUSTERIDAD

La crisis de sobreproducción no solo afecta a la configuración del mercado sino que influye también en la *economía del tiempo*, es decir, en el modo en que cada clase social ocupa su tiempo de vida. Para Lafargue, la hegemonía de la producción capitalista reparte el tiempo de vida del siguiente modo: la clase obrera se ve obligada a ocupar toda su actividad en el trabajo asalariado para poder garantizar su subsistencia, lo cual le lleva a adoptar una ética de la austeridad como forma de justificación moral de su pobreza; por su parte, la burguesía se ve condenada a la pereza y al disfrute forzados, a la improductividad y al hiperconsumo:

Porque la clase obrera, con su buena fe simplista, se ha dejado adoctrinar, porque la clase obrera, con su impetuosidad nata, se ha precipitado ciegamente al trabajo y la abstinencia, mientras la clase capitalista se veía condenada a la pereza y al disfrute forzados, a la improductividad y al superconsumo. Pero, si es cierto

25 Chomsky (2003).

26 Foucault (2004/2007).

que el sobretrabajo del obrero mata su carne y atenaza sus nervios, no lo es menos que también es fecundo en dolores para el burgués<sup>27</sup>.

El reparto social de las capacidades productivas determina la forma de vida. La miseria que produce el trabajo asalariado determina que la clase obrera no tenga más remedio que convertirse en una clase social austera, que no quiere el lujo porque no puede permitírselo. El proletariado reproduce, de una forma forzada, esa ética del rechazo de los placeres para abrazar una ética del trabajo basado en la supervivencia. El proceso no deja de ser paradójico: la misma clase social condenada a soportar las penurias del nuevo modo de producción es aquella que acaba por convertirse en su más férrea defensora. Por su parte, la superproducción obliga a la clase burguesa al hiperconsumo de los productos que fabrican otros. Antes de la aparición de la producción capitalista, el burgués se muestra como un hombre sencillo, austero. No obstante, la lógica productiva le convierte en consumidor<sup>28</sup>, llegando a necesitar una gran cantidad de criados que les son arrebatados a la producción en tanto fuerza productiva.

De este modo, Lafargue establece la relación entre la aparición de una ética de la austeridad en relación con el reparto del tiempo de trabajo. Esta ética determina, entre otras cosas, la relación que cada clase social establece con el trabajo asalariado. Cada clase social reproduce una forma de entender los valores predominantes dentro de la vida social. Sin embargo, el elemento importante es que Lafargue entiende esta relación desde un punto de vista radicalmente histórico y material: si antes de la aparición del modo de producción capitalista, el burgués es un hombre austero, que no quiere vivir con más de lo que necesita para sobrevivir y que, por lo tanto, tiene una relación de utilidad con el trabajo asalariado, cuando surge la explotación industrial capitalista este sistema de valores cambia completamente, convirtiéndose la burguesía en la clase derrochadora y el proletariado en la clase austera<sup>29</sup>.

Podría decirse entonces que ante esta doble alienación de los trabajadores, es decir, ante la exposición a la explotación ilimitada del trabajo asalariado industrial capitalista o ante el paro forzado, la nueva producción capitalista produce un nuevo escenario social: ya no es necesario solo encontrar productores y multiplicar su capacidad productiva. Más bien, de lo que se trata es de *producir* consumidores, excitar sus apetitos y crearles necesidades ficticias, o en último término crear nuevos mercados<sup>30</sup>. En este contexto, la posición de Lafargue abre toda una serie de interrogantes que tienen que ver con la cuestión de la riqueza y la abundancia: si

27 Lafargue (1970, 31-32).

28 Lafargue (1970, 32).

29 Lafargue (1970, 35).

30 Lafargue (1970, 36).

los obreros deben ser los propietarios de las riquezas que producen, entonces deberían tener acceso directo a ellas del mismo modo que hacen los burgueses. Por lo tanto, ¿el proyecto que está exponiendo aquí Lafargue es que el proletariado llegue a disponer de la riqueza del mismo modo que lo hace la burguesía?

Sin duda, es este problema de la abundancia el que supone otro de los elementos más originales de la posición de Lafargue. El escenario que plantea transforma completamente la forma de enfocar los problemas de la transformación social tal y como los encararon otros autores socialistas<sup>31</sup>. En primer lugar, transforma el modo de conceptualizar la naturaleza de la clase obrera y su relación con el trabajo asalariado. No hay que olvidar que ha llegado a ser una marca de distinción dentro del movimiento obrero un cierto elogio y orgullo de la dignidad del trabajo asalariado y de la limitación de la riqueza poseída. El trabajador digno, aquel que gana el pan con el sudor de su frente, solo posee la capacidad de trabajo con la que produce mercancías. No quiere que le regalen nada, pero tampoco que le roben nada<sup>32</sup>.

La novedad que introduce aquí Lafargue es la de enmarcar la ética de la austeridad dentro de un contexto histórico muy determinado. El desarrollo de la producción capitalista es el que genera el reparto de los valores morales en relación al trabajo asalariado. En un principio, existe una clase social que tiene una relación de utilidad con dicha actividad, lo cual cristaliza en una ética de la limitación del deseo de acumulación de la riqueza. Sin embargo, el desarrollo de dicha producción transforma a su vez la relación con el trabajo. Es la transformación social de la producción y de su resultado el que transforma el sistema de valores.

Además, el planteamiento que hace Lafargue distorsiona, de algún modo, el mito ético de la relación entre trabajo y riqueza. Si de lo que se trata es de disfrutar directamente de la riqueza producida, de que la abundancia sea una consecuencia de la cantidad de fuerzas productivas que se ponen en circulación, ¿dónde quedaría esa ética de la austeridad que el trabajo asalariado ha impuesto al trabajador? ¿Cómo se entendería un proyecto de emancipación en el que la búsqueda de la riqueza ya no estuviera absolutamente mediatizada por aquello que, dentro del capitalismo, la hace indigna, como es la ratio de explotación? En definitiva, ¿no estaría aquí Lafargue haciendo un elogio de la riqueza y de la apropiación de lo producido en un contexto que supera claramente al capitalismo como medio de producción de riqueza?

Sin embargo, en ese mismo contexto, Lafargue entiende que convencer a los obreros de que el trabajo podría reducirse considerablemente es una tarea

31 Sobre el problema de la abundancia, v. Stillman (1983).

32 Kiaer, (2005).

complicada. Por eso, su objetivo es demostrar científicamente que, con los medios modernos de producción y su productividad ilimitada, sería posible extinguir esa extravagante pasión de los obreros hacia el trabajo y obligarles a consumir las mercancías que ellos mismos producen. Es entonces cuando formula un proyecto emancipatorio que constituye una anomalía en la historia del socialismo:

Para que este proletariado alcance una tal conciencia de su fuerza, es necesario que proclame los Derechos de la *pereza* (mil veces más nobles y sagrados que los típicos Derechos del *hombre* proclamados por los abogados metafísicos de la revolución burguesa), es necesario que se imponga no trabajar más que tres horas diarias y que se contente con no hacer nada y parrandear durante el resto del día<sup>33</sup>.

Este es un momento esencial de la posición de Lafargue: si las máquinas son capaces de hacer la mayoría del trabajo humano, la única actividad que le quedaría por hacer es la libre actividad, aquella que ya está libre de la necesidad de la reproducción social. Por eso, aparece la cuestión del hedonismo. El objetivo de la emancipación, la emancipación misma, no es el control de los trabajadores de las fuerzas productivas, ni la nacionalización de los medios de producción en un Estado controlado por la clase obrera, ni siquiera el proyecto más o menos abstracto de una sociedad en la que se garanticen los derechos ciudadanos de la *Aufklärung*. Lafargue entiende que si el problema no es la recuperación del control del trabajo asalariado, sino el trabajo asalariado como forma específica de la forma social capitalista, la liberación, la emancipación, el objetivo último de la clase obrera tiene que ser la superación de esta forma histórica de producir riqueza<sup>34</sup>.

En último término, Lafargue no hace más que coger la tesis de Marx de las posibilidades de la automatización, especialmente de la aparición de la producción a gran escala, y llevarla hasta sus últimas consecuencias. Si en Marx todavía el trabajo vivo tiene un papel central dentro del análisis, debido a que su perspectiva es la de la crítica de un sistema de producción históricamente determinado en el que el trabajo del proletariado es esencial para la creación de plusvalor, para Lafargue es la máquina el centro de la producción social.

Sin duda, el conocido y famoso *Fragmento sobre las máquinas* de los *Grundrisse* de Marx parece apostar por este mismo proyecto, pero con una diferencia muy importante con respecto a Lafargue: la posición de Marx parte de la constatación de que el propio proceso de producción tiene dentro de sí aquella dinámica por la cual el trabajo asalariado se sustituya cada vez más por el trabajo maquínico. Marx introduce un elemento de necesidad, en el sentido de que es la propia búsqueda del plusvalor la que hará que se busque siempre una mayor capacidad

33 Lafargue (1970, 27); Kaltenbrunner (1964).

34 Postone (2006).

productiva. En último término, la creación de plusvalor hará superflua la mano de obra del proletariado. Sin embargo, para Lafargue este elemento de necesidad no parece quedar tan claro. Por el contrario, para entender que el trabajo asalariado está incrustado en el centro mismo de la ética proletaria, de tal modo que movimientos como el luddismo<sup>35</sup> serían el ejemplo perfecto de que la sustitución de la máquina por el trabajo vivo es visto por la clase obrera como una amenaza y no como un elemento de liberación.

Por lo tanto, ahora es necesario hacerse una pregunta muy importante: ¿en qué sentido el proyecto de Lafargue se puede considerar como “socialista”, cuando este puede definirse como la socialización de los medios de producción? El mejor modo de poder responder a estos problemas es entender en qué ha consistido el proyecto teórico y práctico que inaugura Lefebvre y que llega hasta nuestros días, y resaltar especialmente sus errores teóricos y prácticos.

## 5. CONCLUSIONES: ¿SOCIALISMO? ¿QUÉ SOCIALISMO?

Si el socialismo se tiene que definir, por lo menos en su definición clásica y común, como un cierto control público-estatal de los medios de producción (al menos, los sectores estratégicos de la producción de un Estado-nación), en ese caso el proyecto de Lafargue no puede ser considerado como socialista. La centralidad de la crítica al trabajo asalariado, la denuncia de sus efectos devastadores para la economía, especialmente para la clase obrera, y el modo en el que explica cómo el proletariado acaba por identificarse con aquella actividad que lo mantiene en la miseria, son elementos centrales para poder entender que el proyecto de Lafargue no puede ser denominado como socialista en un sentido estricto<sup>36</sup>.

El proyecto de Lafargue se basa en la interrelación de tres elementos fundamentales: en primer lugar, la crítica al trabajo asalariado como una forma específicamente histórica de producción de riquezas, propia del modo de producción capitalista, el cual puede, y debe, ser superado por la automatización de dicho trabajo; el segundo elemento es que dicha autonomización llevará a una sociedad de la abundancia, es decir, a la superación de esa especie de ética de la austeridad proletaria, la cual, como demuestra Lafargue, no es más que el instrumento de la clase burguesa para que el proletariado acepte sin reservas la naturalidad de su

35 Sobre el ludismo, v. Fox (2009); Jones (2006).

36 Sobre la improductividad de la nacionalización de los medios de producción para la emancipación de la clase obrera, v. Laval/Dardot (2015, 69 y ss.); Brighton (2004); Garnsey (1982); Moskoff (1984).

estado de explotación; en tercer lugar, y como consecuencia de esto, la sociedad emancipada se tiene que caracterizar por una cultura del hedonismo, en la que el esfuerzo y el trabajo se reduzcan en lo más mínimo gracias a la automatización.

Este proyecto ha tenido ciertos momentos de desarrollo importantes tanto desde el punto de vista teórico como histórico. En el primer aspecto, además de los mencionados *Grundrisse* de Marx, destacan los textos del grupo surrealista de París<sup>37</sup>, los de la Internacional Situacionista<sup>38</sup>, los trabajos de la autonomía obrera<sup>39</sup>, especialmente los de Negri<sup>40</sup>, *Eros and Civilisation* de Herbert Marcuse<sup>41</sup> o las críticas más actuales como las del grupo alemán *Krisis*<sup>42</sup>. Desde el punto de vista histórico, existe toda una historia de resistencia obrera al trabajo y a la disciplina de la fábrica, destacando la Revolución española de los años 30 del siglo XX<sup>43</sup> o la ya mencionada autonomía obrera italiana de los años 60 y 70.

Sin embargo, esta tradición tiene también dentro de sí una serie de limitaciones que hacen que no pueda ser tomada como una base sólida para un proyecto actual de emancipación. En primer lugar, el primer punto débil de este modo de entender la sociedad emancipada es el de su derrota histórica. Es una obviedad que el trabajo asalariado sigue siendo la principal, incluso se podría decir la única, forma en la que se entiende, desde un punto de vista social, la producción de riquezas. Dicho de otra forma: igual que ocurre con la hegemonía, más o menos incontestada y general, de la forma social capitalista como forma hegemónica, el trabajo asalariado no parece estar siendo criticado de forma generalizada en las sociedades capitalistas occidentales.

En segundo lugar, está el problema de la limitación de la automatización. A pesar de lo que entiende Lafargue, y el Marx de los *Grundrisse*, el desarrollo de las fuerzas productivas no parece ser suficiente como para poner en entredicho, de una forma generalizada, la hegemonía del trabajo asalariado. En cualquier caso, el esquema de Marx, que Lafargue parece aceptar, es que dicho desarrollo tiene un componente de necesidad, esto es, que el punto de fricción entre la capacidad productiva de una sociedad y sus relaciones de producción (relaciones en torno al trabajo asalariado) se tiene que producir tarde o temprano. Sin duda, ante el hecho histórico de que dicho punto culminante no parece haber llegado, es posible entender dos alternativas: o bien el desarrollo de dichas fuerzas productivas

37 Breton (1999).

38 Debord (2006).

39 Negri (2004); Pizzolato (2017).

40 Negri, (1979).

41 Marcuse (1966).

42 Grupo Krisis (2018).

43 Seidman (2014); Black (2014); Dinerstein/Neary (2002); Fleming (2015); Frayne (2015).



no ha alcanzado un grado de desarrollo suficiente<sup>44</sup>, o bien las teorías clásicas del socialismo no parecen haber entendido la capacidad de la forma social capitalista de transmutarse a sí misma para empujar hacia adelante de forma infinita el momento del salto cualitativo.

En cualquier caso, lo que sí parece obvio es que el proyecto de Lafargue en torno a la superación del trabajo asalariado no parece constituir un proyecto viable a corto plazo de transformación de las condiciones de vida. Sin embargo, esto no elimina toda una tradición de crítica y rechazo al trabajo asalariado que lleva desarrollándose desde el comienzo mismo de la aparición de la máquina de vapor. Por eso, la pregunta de la importancia de esta forma de entender la emancipación, así como de sus posibilidades y condiciones materiales, tampoco parece estar siendo desmentida de forma radical por los desarrollos materiales actuales.

Lo que parece haber quedado claro es que la forma de entender la emancipación, basada en el rechazo radical a esa forma históricamente determinada que se llama trabajo asalariado, no puede igualarse al proyecto histórico del socialismo ni del comunismo realmente existente. Este, basado principalmente en el centralismo democrático y el control público-estatal de los medios de producción, nunca tuvo la crítica al trabajo asalariado como una de sus bases teórico-prácticas. Sin embargo, la ventaja que tiene el proyecto de Lafargue es que, precisamente por el fracaso de esa forma históricamente derrotada de entender la emancipación, continúa teóricamente vigente, aunque sea bajo una forma utópica. Lo que queda claro también es que parece necesario empezar a desvincular el proyecto de emancipación del objetivo de implantar una sociedad socialista clásica. Parece que nuestras condiciones históricas demandan revisar y reiventar qué podemos entender por una sociedad emancipada, es decir, postcapitalista.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Th., HORKHEIMER, M. (2004), *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- BLACK, B. (2014), *The Abolition of Work and Other Essays*. Port Townsend (WA): Loompanics Unlimited.
- BRETON, A. (1999), *Manifestes du Surrealisme*. Paris: Folio.
- BONEFELD, W.; HOLLOWAY, J. (1992), *Post-Fordism and Social Form: A Marxist Debate on the Post-Fordist State (Capital and Class)*. New York: Palgrave Mcmillan.

44 Existen algunos estudios que defienden que la implantación de una economía verdaderamente planificada en la Unión Soviética fracasó por un desarrollo insuficiente de la capacidad cibernética para calcular el modo de organizar la economía. V. Cockshott, (2017).

- BRIGHTON, A. (2004). "Towards a command culture: New Labour's cultural policy and Soviet Socialist Realism", *Critical Quarterly*, vol. 41, n° 3, 24-34.
- CHOMSKY, N. (2003), *Lucha de clases*. Madrid: Booket.
- COCKSHOTT, P. & NIETO, M. (2017), *Ciber-comunismo. Planificación económica, computadoras y democracia*. Madrid: Trotta.
- DARDOT, P. & LAVAL, C. (2009/2013), *La nueva razón del mundo*. Barcelona: Gedisa.
- , (2015), *Común. Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Barcelona: Gedisa.
- DEBORD, G. (2006), *Oeuvres*. Paris: Gallimard.
- DERFLER, L. (1991a), *Paul Lafargue and the Founding of French Marxism, 1842-1882*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- , (1998), *Paul Lafargue and the Flowering of French Socialism. 1882-1911*. Cambridge (MA)/London: Harvard University Press.
- , (1991b), "Paul Lafargue and the Beginnings of Marxism in France", *Biography*, vol. 14, n° 1, 25-38.
- DINERSTEIN, A./NEARY, M. (eds.) (2002), *The Labour Debate: An Investigation into the Theory and Reality of Capitalist Work*. Aldershot: Ashgate.
- FERNÁNDEZ DE ROTA, A.J & DIZ, C. (2019), "Miedo y seguridad. Dispositivos de la contención conservadora y de la modulación neoliberal", *Athenea Digital*, Vol. 19, n° 1, e2153.
- FLEMING, P. (2015), *The Mythology of Work. How Capitalism Persists Despite Itself*. London: Pluto Press.
- FOUCAULT, M. (2004/2007), *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOX, N. (2009), *Against the Machine. The Hidden Luddite Tradition in Literature, Art, and Individual Lives*. Washington: Island Press.
- FRAYNE, D. (2015), *The Refusal of Work. The Theory and Practice of Resistance to Work*. London: Zed Books.
- FUKUYAMA, F. (1992), *El fin de la Historia y el último hombre*. Barcelona: Planeta.
- GARNSEY, E. (1982), "Capital accumulation and the division of labour in the Soviet Union", *Cambridge Journal of Economics*, Vol. 6, 15-31.
- GRUPO KRISIS, (2018), *Manifiesto contra el trabajo*. Barcelona: Virus.
- JACOBY, R. (2002). *Contours of Western Marxism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- JONES, R. (2014), *Masters of the Universe: Hayek, Friedman, and the Birth of Neoliberal Politics*. Princeton: Princeton University Press.
- JONES, S. (2006), *Against Technology. From the Luddites to Neo-Luddism*. New York: Routledge Press.
- KALTENBRUNNER, G.K. (1964). "Faulheit und Revolution". *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, Vol. 16, n° 2, 141-167.
- KIAER, C. (2005), "Was Socialist Realism Forced Labour? The Case of Aleksandr Deineka in the 1930s", *Oxford Art Journal*, Vol. 28, n° 3, 323-345.

- LAFARGUE, P. (1970), *El derecho a la pereza*. México: Grijalbo.
- LEFEBVRE, H. (1997), *Critique de la vie quotidienne, tome 1: Introduction*, Paris: L'Arche.
- LOSURDO, D. (2016), *Class Struggle. A Political and Philosophical History*. New York: Palgrave Macmillan.
- MARCUSE, H. (1966), *Eros and Civilisation*. Boston: Beacon Press.
- MARX, K. (1985), *MEGA2 Band 11*. Berlin: Dietz Verlag.
- (2009), *MEGA. Abteilung 1, Band 3*. Berlin: Dietz Verlag.
- MIROWSKI, P. & PLEHWE, D. (eds.) (2009), *The Road from Mont Pèlerin*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- MIROWSKI, Philip; STAPLEFORD, Thomas A. & van Horn, Robert (eds.) (2011), *Building Chicago Economics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MOSKOFF, W. (1984). *Labour and Leisure in the Soviet Union. The Conflict between Public and Private Decision-Making in a Planned Economy*. London/Basingstoke: MacMillan.
- NEGRI, A. (2004), *Los libros de la autonomía obrera*. Madrid: Akal.
- , (1979), *Dominio y sabotaje*. Barcelona: El viejo topo.
- PECK, J. (2010), *Construction of Neoliberal Reason*. Oxford: Oxford University Press.
- PIZZOLATO, N. (2017). "A New Revolutionary Practice: Operaisti and the 'Refusal of Work' in 1970's Italy", *Estudios Históricos*, vol. 30, n° 61, 449-464.
- POSTONE, M. (2006), *Tiempo, trabajo y dominación social. Una interpretación de la teoría crítica de Marx*. Madrid/Barcelona: Marcial Pons.
- ROSE, N. (1999), *Powers of Freedom*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- SCALABRINO, C. (1978), "Le retour de Lafargue, A propos de "Marx, Engels, Lafargue, Staline, marxisme et linguistique", *Littérature*, n° 32, 110-124.
- SEIDMAN, M. (2014), *Los obreros contra el trabajo. Barcelona y París bajo el Frente Popular*. La Rioja: Pepitas de Calabaza.
- STILLMAN, P.G. (1983), "Scarcity, Sufficiency, and Abundance: Hegel and Marx on Material Needs and Satisfaction", *International Political Science Review/Revue internationale de science politique*, Vol. 4, n° 3, 295-310.
- WILLARD, C. (1967), "Paul Lafargue, critique littéraire", *Le Mouvement Social*, n° 59, 102-110.
- ZIZEK, S. (2015), *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Madrid: Akal.