

INTRODUCCIÓN

¿Estúpido siglo XIX?

1

DE HEGEL A HUSSERL... A partir de la publicación en 1894 de *Les Morticoles*, la novela en que Léon Daudet, el militante de *L'Action française*, habla pestes de 1789, con frecuencia se fustiga *el estúpido siglo XIX*, título de una de sus obras, aparecida en 1922. ¿Cuáles son las razones de que se haya recurrido a esta expresión para caracterizar los cien años que, a grandes rasgos, separan la muerte de Emmanuel Kant (1804) de la publicación de *La interpretación de los sueños* de Sigmund Freud (1900)? O bien, según otras referencias, la aparición de *La fenomenología del espíritu* de Hegel (1807) del año en el que Nietzsche se hunde en la locura (1889)? ¿Qué otra razón habría, en efecto, sino el deseo de relegar el siglo del socialismo y del comunismo, de la anarquía y de las revoluciones, a los basureros de la Historia donde la derecha reaccionaria querría confinarlos definitivamente?

Ese siglo comienza con el nacimiento de Victor Hugo (1802) o con la publicación de *El genio del cristianismo* de Chateaubriand, un año antes, y termina con la música de Ravel –*Pavana para una infanta difunta*– o las teorías de Max Planck sobre los quanta. Obertura con Fichte, Hegel, Schelling; *finale* con Freud, Bergson y Husserl. Goya, David, Turner, Ingres para comenzar; Cézanne, Matisse, Picasso para terminar... Recordemos que *Las señoritas de Avignon* ¡datan de 1907! Ese año, Anton von Webern compone su primer opus. Cien años marcados por la velocidad, la aceleración, el desbocamiento del tiempo, la locura cronológica que trajo consigo e impuso la Revolución Industrial...

En el sexto paseo de *Las ensoñaciones del paseante solitario* (1782), Rousseau cuenta hasta qué punto se considera lejos del mundo y de los hombres de los que huye para encontrar su felicidad; habla del alivio y el consuelo de la naturaleza, del bosque, de los barrancos y los precipicios; goza de las plantas y de las flores mientras busca y recoge hierbas; luego se deleita aún más con su soledad total... Entonces oye un ligero traqueteo, un sonido regular. El filósofo se detiene, se estira, escucha, separa unas ramas y descubre... ¡“una fábrica en un acantilado”!

Los glosadores de la universidad, mapa en mano, piensan que también en eso Rousseau exagera; que en la configuración topográfica, el acantilado no es verdaderamente tal, que lo sublime no es tan sublime y que, tal vez, la fábrica no se encuentre quizá emplazada en el barranco como dice..., barranco que, por otra parte, podría no ser más que una pequeña depresión geológica... ¡Rousseau idéntico a sí mismo! Pero esos detalles no importan; lo que cuenta aquí es su presciencia: si lo real no se parece verdaderamente a la realidad, algún día terminará por adaptarse a ella. Lo que enseña el pensador atrabiliario es el fin del tiempo virgiliano y el advenimiento de los tiempos industriales, la muerte de los campos y el reinado de las fábricas; éstas son las verdades con las cuales va a tener que componerse el siglo siguiente. ¡El autor de las *Confesiones* ignoraba en qué medida la Historia le daría la razón sobre ese punto!

2

PALABRAS Y MALES DEL SIGLO. La verdad del siglo XIX se acreditaba en algunas palabras nuevas que, evidentemente abarcan y nombran realidades nuevas. *Comunismo*, por ejemplo, aparece desde 1797 en *Señor Nicolás* de Restif de La Bretonne, pero la palabra continúa siendo relativamente inusitada hasta 1849, año del banquete comunista de Belleville que reúne a mil doscientas personas y excluye explícitamente a los socialistas. Agreguemos que la idea comunista existe ya aguas arriba, por ejemplo, en Campanella, Mably, Morelly, entre otros moder-

nos. La palabra *socialismo*, por su parte, data de 1831. Se divulga en Francia gracias a Pierre Leroux y su libro *Igualdad*, pero el término existía ya en italiano desde 1803 o en Inglaterra donde Owen la emplea desde 1822. *Anarquista* aparece por primera vez bajo la pluma de Pierre Joseph Proudhon en *¿Qué es la propiedad?* publicado en 1840. Ese sintagma le sirve para explicar su posición política singular: el pensador socialista recusa y repudia toda autoridad y todo gobierno venidos de lo alto y prefiere en cambio las lógicas de una horizontalidad contractual.

La palabra *capitalismo* existe desde hace mucho tiempo, pues su principio es tan viejo como el mundo... La estrecha definición marxista del término (el sistema económico construido sobre la propiedad privada de los medios de producción) no hace justicia a la realidad ni a la verdad del concepto pues la lógica económica de la propiedad privada es ley desde que el mundo es mundo. Así, la posesión de valvas de forma o de color original, por lo tanto raras, y su transformación en mercancía intercambiable ilustran ya una de las modalidades (primitivas) del capitalismo. Después del neolítico, buscaríamos en vano un período en la historia de la humanidad en el que los intercambios económicos no hayan estado regulados por ese sistema de producción e intercambio de bienes. Desde 1753 –quien da existencia al término es Helvecio–, la palabra *capitalista* nombra a la persona que posee riquezas. El sentido moderno data de mediados del siglo XIX.

Maine de Biran emplea por primera vez el término *liberal* en 1818. En la acepción de la época, todavía no politizada, el término califica al defensor de las libertades, la persona que, en épocas autoritarias, trabaja para ampliar las libertades de pensamiento, de expresión, de publicación, de enseñanza y cierto número de libertades asociadas, entre otras, la del comercio. Esta acepción da lugar luego a una definición más política y también más económica: en virtud de ese sentido preciso, el liberalismo rechaza la intervención del poder público en los asuntos de la industria, de la fabricación y de la producción.

El liberal desea pues que el Estado exista, por supuesto, pero que deje libres a los productores para que éstos produzcan como

lo consideren más oportuno. Queda a cargo del Estado ocuparse del orden público –justicia, policía–, de la seguridad territorial –ejército– y de la moneda –garantías fiduciarias. En cuanto al resto, el adagio “dejar hacer, dejar pasar” basta como doctrina... Jeremy Bentham hace las veces de filósofo emblemático de esa corriente de la economía política que nombra asimismo una corriente filosófica. El mercado debe ser ley, pues su “mano invisible” vela para producir el orden justo que deriva mecánica y necesariamente de su libre funcionamiento: la aparición de la famosa mano data de 1776; la encontramos en el libro VI de *La riqueza de las naciones* de Adam Smith. Ahora bien, esa fantasía corresponde a la utopía más pura, como bien lo confirma lo real desde hace tres siglos.

3

LA UTOPIA LIBERAL. El liberalismo tiene su raíz, es una *teleología* cristiana y, al mismo tiempo, desatiende, olvida o pasa por alto la *ética* del amor al prójimo postulada por los Evangelios. De ahí que, a partir de un desorden visible, esa extravagante mano invisible finalmente produzca un orden querido por un género de Ser supremo experto en las lógicas del mercado. Ese *Dios economista de los liberales* entra en contradicción con el *Dios de amor de los Evangelios*, pues las virtudes habitualmente asociadas al magisterio de Jesús no la pasan bien bajo el régimen económico de los fieles de Adam Smith.

Al fin de cuentas, el liberalismo es un utopismo tan peligroso –si no peor porque está más hábilmente disfrazado– como el de los comunistas, pues consume sus sacrificios en el altar de una teleología caprichosa en nombre de la cual, dejando hacer a la mano invisible, se obtendría la riqueza de las naciones que, por una extraña e inexplicable operación del Espíritu Santo liberal, permitiría, vía el enriquecimiento de algunos, la prosperidad de todos. Lo cierto es que Bentham no da la receta de esta extravagante transmutación. Dar los medios que conducirían a la riqueza de las naciones no basta para enriquecer a

todas las individualidades que las constituyen: lo real lo atestigua: sólo un puñado de elegidos, una *minoría* elegida (probablemente por el cuerpo celeste, divino, invisible que va con esta famosa mano...) se encuentra administrando un botín.

Pero ese Dios de mano invisible no está atento al precio que hay que pagar para lograr el enriquecimiento de las naciones. ¿Su costo? La negación pura y simple de la moral evangélica. Pues la pauperización, correlato inevitable del enriquecimiento, justifica y legitima la pobreza de los pobres, la riqueza de los ricos, la rarefacción de los ricos y, en el mismo movimiento, el aumento de la cantidad de pobres y después el acrecentamiento de la riqueza de los ricos concomitante con la profundización de la pobreza de los pobres. El Dios que quiere o que al menos tolera y deja pasar esa clase de operación inmoral, no mantiene una relación muy estrecha con la palabra evangélica...

4

ANATOMÍA DEL LIBERALISMO. El liberalismo disocia economía, política y moral. En todo caso, moral cristiana. Para justificar su lógica, dispone de una moral nueva, el utilitarismo que, con su supuesto consecuencialista (el bien se confunde con lo bueno que define lo útil para realizar el bien soberano que uno se propone, esto es, la producción de la riqueza de las naciones...), legitima *moralmente* la búsqueda de la ganancia y de los beneficios, pues excusa que se niegue la dignidad de los hombres transformados en productores, trabajadores, obreros o proletarios. El utilitarismo liberal funciona en paralelo con un cinismo ético. No es amoral, sino inmoral y los filósofos que lo defienden elaboran esa inmoralidad a la sombra de las manufacturas.

El padre de todos ellos se llama Mandeville, Bernard de Mandeville (1670-1733). Este hijo de médico, médico también él, especializado en psiquiatría, nace en Holanda, viaja por Europa, se instala en Inglaterra, aprende el idioma en poco meses y luego traduce fábulas de La Fontaine. Escribe un poema

de 433 octosílabos titulado *El panal rumoroso o La redención de los bribones* y lo publica en 1705. En 1714, incorpora esa fábula a un texto más desarrollado: *La fábula de las abejas o Los vicios privados generan las virtudes públicas*. La segunda edición, publicada ese mismo año, precisa en el subtítulo: “conteniendo varios discursos que muestran que los defectos de los hombres, en la humanidad depravada, pueden utilizarse para ventaja de la sociedad civil y que puede hacerseles ocupar el lugar de las virtudes morales”.

Lejos de las versiones liberales presentables de un Locke, de un Montesquieu o de un Tocqueville, gente refinada como corresponde o al menos que simula serlo, Mandeville avanza francamente, de manera cínica y hasta cruel: su fábula dice en voz bien alta lo que los liberales piensan secretamente. No olvidemos que Mandeville traduce para los ingleses el trabajo de La Rochefoucauld y de otros moralistas franceses: Mandeville piensa más allá del bien y del mal, como un cirujano, como un anatomista, como un médico forense para quien el liberalismo se deduce de una antropología, si no ya de una visión del hombre, desesperanzadora.

5

LOS VICIOS PRIVADOS GENERAN LAS VIRTUDES PÚBLICAS. ¿Qué dice esta fábula? Supongamos una colmena próspera, que vive en el lujo y la comodidad, que brilla con todo su esplendor gracias a sus armas y a sus leyes, sus ciencias y su industria, que ignora tanto la tiranía como la “versátil democracia”, gobernada por un rey limitado por las leyes. En esta comunidad de abejas, algunas trabajan denodada, penosamente, otras viven en el lujo, la abundancia y sin retroceder nunca ante lo que habitualmente se considera vicioso: la mentira, la villanía, la hipocresía o el engaño. Estas últimas no trabajan, su actividad consiste en despojar a las primeras.

En el detalle de esta colmena, los abogados remolonean pues, cuanto más prolongan sus asuntos, tanto más llenan sus bolsi-

llos; los médicos dan prioridad a sus honorarios antes que a la salud de sus enfermos; los militares clandestinos, fáciles de sobornar, pierden las batallas mientras que los valerosos que partieron al combate pagan con su vida su compromiso sincero; los emboscados hacen fortuna; los reyes y los ministros, preocupados del bien público, saquean las cajas; los vendedores, los comerciantes hacen trampa con los precios de sus mercancías y roban a la clientela; la justicia se deja comprar, dicta sus sentencias en función de las sumas percibidas; los magistrados hacen la vista gorda con los poderosos y culpan a los miserales; todo de lo más normal. Un retrato de la vida corriente de ayer, de hoy y de mañana... Cada parte es viciosa, ciertamente, pero el conjunto es próspero: los crímenes contribuyen a la grandeza, los canallas al bien común, el paraíso se construyó con pedazos del infierno...

El lujo, que a algunos les parece tan detestable, da trabajo a las grandes mayorías. Lo mismo puede decirse de las pasiones consideradas despreciables, supuestamente indefendibles, tales como el orgullo, la envidia, la vanidad, que generan al mismo tiempo una cantidad de industrias útiles a la prosperidad de la nación. El vicio mantiene el espíritu de invención y el tropismo industrial: y los pobres se ven beneficiados pues todo eso aumenta su trabajo, la seguridad y la estabilidad de su empleo, de su salario, de sus ingresos y de su vida, acrecienta su expectativa de vida así como su bienestar.

Y, luego, en un verdadero descalabro conceptual, Bernard de Mandeville imagina una especie de golpe de Estado de la moral mojígata: Júpiter truena y decide que todo eso debe desaparecer, que hay que limpiar las caballerizas de Augías, partir de cero, terminar con el vicio e imponer la virtud. La población maldice la política, exige moral, quiere probidad. Júpiter desaloja toda deshonestidad de la colmena. Adviene pues el reinado de la virtud... El filósofo fabulista examina las consecuencias; también Helvecio había practicado ese género de ejercicio de ficción política en *Del hombre*.

Consecuencias: los precios caen puesto que los vendedores los fijan honestamente sin estafar al cliente; las salas de audiencias

se vacían pues ya no hay litigios desde que los deudores pagan de buen grado las sumas que adeudan; los alguaciles se cruzan de brazos y ya no tienen trabajo; la delincuencia desaparece; las prisiones se vacían; los cerrajeros que vivían de ese comercio bajan sus persianas; los carceleros descansan; el verdugo ya no tiene tarea que cumplir. Al mismo tiempo, los médicos efectúan verdaderamente su trabajo por lo tanto la cantidad de sus colegas disminuye peligrosamente; los curas, cada vez menos útiles, quedan reducidos a su mínima expresión: una vez al año no hace daño, no les queda más que practicar la caridad; los ministros viven en la frugalidad; los parásitos se evaporan. A fin de pagar sus deudas, pues se han vuelto honestos, los acreedores venden a bajo precio atelajes, carrozas y caballos. Por todo ello, los artesanos que vivían de ese comercio van a la quiebra: los castillos desaparecen por un ridículo puñado de dinero; los albañiles, los carpinteros, los talladores de piedra y todos los artesanos de la construcción pierden sus talleres. Los antros se han quedado sin bebedores y los propietarios de los bares sin sus ganancias. Ante la virtud triunfante y la castidad que marca el ritmo, las señoritas de vida airada, los traficantes y los proxenetas ya no ganan un centavo. No se ofrecen más banquetes pantagruélicos por lo cual los cocineros, los camareros, la gente de servicio y los proveedores están desempleados. Los vestidos de seda, de brocado, bordados de oro, las telas preciosas ya no tienen razón de ser, en consecuencia, los sastres, los comerciantes de telas, las costureras y modistas se quedan sin empleo. Los militares, que vivían de pasiones viciosas —el orgullo inmoderado, la vanidad, la búsqueda de honores y de vanagloria...— se niegan a portar armas, ya no defienden el territorio nacional y dejan entrar a quien quiera apoderarse de él. Tampoco será posible llamar en auxilio a ningún mercenario.

La colmena desfallece, ha desaparecido su pasado esplendor y el ascenso de la honestidad la ha hecho decrecer proporcionalmente. Las multitudes virtuosas que vivían del vicio de los ricos pierden su trabajo, se empobrecen y sufren una miseria mayor que la de los tiempos licenciosos. Lección de la historia,

moraleja de la fábula: dejemos de quejarnos del curso vicioso del mundo, la virtud conduce a la decadencia de las naciones, el vicio aumenta su riqueza y su prosperidad que son las causas de la felicidad común. Querer ser honesto es condenarse a vivir de bellotas... Ciertamente, después del reinado absoluto de la moral, la virtud triunfa totalmente, pero ninguna otra cosa triunfa con ella, pues todo lo que no es virtud ha perecido.

6

¡VIVAN LOS POBRES! Mandeville vuelve a adoptar el tono cínico con un texto intitulado *Ensayo sobre la caridad y las escuelas de caridad* que en 1723 agrega a la nueva edición de su *Fábula de las abejas*. En 1729, mantiene su postura elogiando los méritos de la prostitución. ¿Las razones? Las escuelas de caridad son un obstáculo para el movimiento liberal, contrarían los gestos de la mano invisible, interfieren en el orden natural de las cosas... La educación de los niños pobres falsea las leyes del empleo pues suprime la abundancia de una mano de obra servil fácil de explotar.

Y luego, dice el fino conocedor de los moralistas franceses, las motivaciones de los ricos filántropos, a los cuales se deben esas casas de caridad, se encuentran a años luz de la eventual pureza de un gesto noble: en la raíz de sus acciones pretendidamente caritativas sólo encontramos amor propio y egoísmo. Que no se cuente pues con Mandeville para glorificar las pretendidas virtudes (la caridad) donde florecen los vicios reales (el orgullo)... La mecánica cínica de Bernard de Mandeville funciona partiendo del mismo principio que justifica la prostitución en nombre de la prosperidad pública.

El libro de Bernard de Mandeville suscita indignación. En su época, se lo zahiere con la significación inglesa de su nombre. Mandeville, *Man-Devil*, pasa a ser el “hombre diablo”, diabólico. La Iglesia condena su cinismo e incluye su libro en el Índice. El verdugo quema la obra en 1745: demasiado jansenismo en sus opciones, que no están suficientemente alineadas con

la Iglesia católica apostólica romana. Nada que ver con una condena *moral*: la Iglesia promulga una condena *política*. Los jesuitas velan: no se pueden entregar abiertamente las claves del maquiavelismo de la economía política liberal. Que al menos se respeten las formas, la Compañía de Jesús vela prudentemente...

En el siglo XVIII, pero también en el XIX y después en los siglos siguientes, los defensores del liberalismo aprueban, en mayor o menor medida, con algunos eufemismos, con más o menos arrogancia y cinismo, los análisis de *La fábula de las abejas* de Bernard de Mandeville: libertad del mercado; orden natural; mano invisible; identificación de la prosperidad de las naciones con el bien soberano; teleología utópica de la felicidad de la humanidad; falso cálculo según el cual la riqueza de las naciones engendra la de los individuos que la constituyen y negación de la pauperización que provoca esta visión metafísica del mundo.

En el otro extremo de esta lógica liberal y deísta, hay filósofos que enseñan la falsedad de semejantes opiniones y que, para realizar la prosperidad de la nación es necesario asegurar, en primer lugar, la de las singularidades que la constituyen. A quienes defienden esta posición se los llama los socialistas, independientemente de cuáles sean las formas que den a esta reivindicación ética llevada a su máximo nivel. Los socialistas ponen la economía al servicio de los hombres, mientras que los liberales promueven el orden inverso.

7

LA INVENCION DE LOS SOCIALISMOS. El socialismo adquiere formas múltiples. Se extiende desde un ala derecha a un ala izquierda y hasta la extrema izquierda, pasando por formas moderadas: John Stuart Mill, por ejemplo, ilustra el *socialismo liberal*, hasta el *socialismo reformista*; Robert Owen encarna un *socialismo paternalista* en sus fábricas, y luego un *socialismo comunista* en sus comunidades estadounidenses; Charles

Fourier desarrolla un *socialismo lírico*, si no ya *romántico*; Mijaíl Bakunin, por su parte, teoriza un *socialismo libertario*. También podríamos hablar del *socialismo sociológico* de Saint-Simon, del *socialismo cristiano* de Lamennais, del *socialismo humanitario* de Pierre Leroux, del *socialismo mutualista* de Proudhon, etcétera.

Sería un error avalar la distinción hecha por Engels en 1878 en el *Anti-Dühring*. El amigo de Marx distingue el *socialismo científico*, el suyo, del *socialismo utópico*, el de todos los demás, incluidos aquellos a los que saqueó abundantemente no siempre citándolos: Flora Tristán en primer lugar, pero también Owen o Proudhon. La separación entre el serio, él, y los arbitrarios, los demás, corresponde a la operación de propaganda, al militantismo político que no retrocede ante ningún medio, incluida la calumnia, para hacer creer que sus adversarios transformados en enemigos desarrollan pensamientos huecos, inconsistentes, insuficientemente elaborados.

En lo que concierne a todas esas operaciones de policía intelectual, de intimidaciones, de polémica violenta –léase *La miseria de la filosofía* que responde a *La filosofía de la miseria* de Proudhon...– y, considerando el deseo que tiene Marx de dominar el campo político socialista de su tiempo, comprobamos que el autor de *El capital* transforma a todos los socialistas que lo precedieron en portadores de agua para su molino, sólo convenientes para preparar su advenimiento. De ahí el calificativo indebido utilizado por la historiografía dominante cuando habla de *socialismo premarxista*...

Del mismo modo, la oposición entre la utopía socialista y el realismo liberal –los primeros soñadores, idealistas, más preocupados por el deber ser del mundo que por su ser real, los segundos realistas, pragmáticos, que transigen con el mundo tal como es– constituye otro error que debemos rectificar. La mano invisible de los liberales equivale a la mitología del proletariado emancipador de la humanidad. La teleología liberal parece igual de irracional que la de los socialistas que imaginan una humanidad pacificada por la apropiación colectiva de los medios de producción...

EL SIGLO DE LA PAUPERIZACIÓN. La revolución industrial supera las restricciones que impone la naturaleza con la ayuda de una multitud de tecnologías nuevas e invenciones notables que marcan la historia de la humanidad en el sentido del progreso. Tales los casos del telégrafo, el fonógrafo, la fotografía, el cine que modifican nuestra relación con el mundo aboliendo las distancias, mediante la presentificación de la ausencia, la eternización de lo fugaz, la detención y el dominio del tiempo.

El motor crea nuevos tiempos: a partir de su existencia, el tiempo virgiliano de los ritmos de la naturaleza, el de los campesinos, de los apicultores, los marinos, el tiempo de la tierra y del mar, de las estaciones y de los astros, coexiste con el tiempo industrial dictado por el motor: barcos de vapor, ferrocarriles, automóviles... El homo sapiens domina los elementos: el aire con los globos aerostáticos, los dirigibles, los primeros aeroplanos; el agua con la navegación de motor, pero también con los primeros ensayos de navegación submarina; la tierra, con los medios de transporte motorizados.

El campo se borra, deja su lugar al reino de las ciudades. El gran novelista del siglo XIX probablemente sea menos el Zola de los *Rougon-Macquart* y todavía menos el Balzac de *La comedia humana* que el Julio Verne (1828-1905) de *La vuelta al mundo en ochenta días* (1863), de *Cinco semanas en globo* (1875), de *Viaje al centro de la tierra* (1864), *De la tierra a la luna* (1865) y de *Veinte mil leguas de viaje submarino* (1870), otros tantos anuncios programáticos...

Ciertamente, Julio Verne escribe la novela de la revolución industrial y tecnológica, pero al mismo tiempo, como el reverso de esta moneda y para completar el retrato del siglo, hay que leer a Charles Dickens (1812-1866) como un fenomenólogo de la pobreza –particularmente *Oliver Twist* (1837-1838)– o también la trilogía programática *Jacques Vingtras* –1879, 1881, 1886– de Jules Vallès (1833-1885). Pues ese siglo, si bien es

indudablemente el de la Revolución Industrial, es asimismo el de la pauperización, el primer tiempo que explica el segundo.

9

FLORA CONTRA KARL. Para responder a la pregunta: “¿qué es el capitalismo?” tenemos la costumbre de remitirnos a *El capital* (1867) de Karl Marx (1818-1893). Un primer volumen fuerte y otros dos constituidos por borradores, una obra nunca completada: he ahí el libro en cuestión. En él se aborda el capitalismo por la puerta angosta de la mecánica económica. El lector se convierte así en un experto en el valor de uso y el valor de cambio, ya no ignora nada de la más sutil distinción entre plusvalía absoluta, plusvalía relativa, o bien entre capital constante y capital variable; conocerá la ley de acumulación o la de la baja tendencial de las tasas de ganancias. Avezado en el tema del movimiento circular del capital, de la fetichización de la mercancía o del surgimiento del asalariado, puede devenir sin vacilar en un capitalista sin par, informado por la fenomenología de esta máquina de producir riquezas.

Pero el capitalismo también puede abordarse, menos a través de un análisis económico que mediante la *biografía crítica* que da Flora Tristán en un libro con un título casi sentimental –*Paseos por Londres*– que atempera muy felizmente un subtítulo netamente programático: *o La aristocracia y los proletarios ingleses*. El libro data de 1840. La segunda edición, de 1842, se titulará *La ciudad monstruo* y abrirá con esta dedicatoria: “A las clases obreras” que no oculta sus intenciones. A menudo se guarda silencio sobre el hecho de que Engels leyó el libro de Flora y que muchas de las informaciones de Tristán aparecen sin referencias en *La situación de la clase obrera en Inglaterra*, publicado en 1845, un año después de la muerte de Flora Tristán...

Pero, ¿quién es Flora Tristán (1803-1844)? Obrera en un taller de litografía, viajó por Europa pero también conoció Perú, país sobre el que escribió una crónica de viaje, *Peregrinaciones*

de una paria (1833-34), mal casada con un esposo que la maltrata sexualmente y a quien abandona para vivir sola con sus hijos, militante a favor del divorcio, abolicionista en materia de pena de muerte, denunciadora del colonialismo estadounidense, conoce a Fourier y a Owen en París. En la calle, su ex marido le dispara con un revolver: el agitado proceso público revela una ardiente feminista que reivindica el derecho a una igualdad integral con los hombres. Desea la unión de los trabajadores explotados, aboga por que se constituyan en “clase obrera” y apela al fin de la miseria de los pueblos. En el transcurso de un largo viaje militando en las ciudades de Francia, agotada, enferma, Flora Tristán, entrega su alma en Bordeaux. Tenía cuarenta y un años. En su descendencia, vía su hija Aline, se cuenta un tal Paul Gauguin.

10

UNA BIOGRAFÍA DEL CAPITALISMO. Para escribir sus *Paseos en Londres*, Flora Tristán no se encierra en una biblioteca como Marx cuando trabaja sobre el capitalismo sentado ante su escritorio o en la sala de lectura del Museo Británico. Ella va a los lugares en busca del encuentro físico con la miseria; visita, se codea con la gente, habla, ve, descubre por sí misma, sin la mediación intelectual de los libros, de las estadísticas ni de los estudios.

Día tras día se presenta en una fundición para asistir al trabajo de los obreros, habla con personas que viven en tugurios, conoce a prostitutas en los burdeles, dialoga con prisioneros en sus celdas, alterna con los enfermos mentales en un asilo de alienados. Un día se disfraza de muchacho turco para poder penetrar en la Cámara de los Comunes vedada a las mujeres, otro, asiste a reuniones de analistas de bolsa; en otra ocasión visita “salas de asilo” donde presencia las lecciones que se les imparten a los hijos pequeños de la clase obrera.

Quiere el fin de la miseria y la “felicidad común”, por lo tanto, la libertad, la emancipación y la igualdad. Con ese obje-

tivo, constata la colusión entre la Escuela, la Iglesia y la Prensa... ya entonces. Describe lo que ve: un sometimiento mayor de los proletarios que de los esclavos de color, pues, dice Tristán, entre los primeros, la miseria ni siquiera cesa después de la jornada de trabajo; señala además la naturaleza execrable de las condiciones de los obreros: suciedad por todas partes, mugre repugnante, exposición a humos tóxicos, a vapores nocivos; subraya el efecto embrutecedor para el cuerpo y para el espíritu, para la inteligencia y la salud mental, de la división del trabajo que obliga inexorablemente a la repetición de las tareas; habla del cuerpo de los trabajadores: el alcoholismo para soportar la impiedad de ese infierno, las enfermedades profesionales, los accidentes de trabajo, el raquitismo, la elevada mortalidad; destaca la indigencia en todo: falta de muebles, de ropa, de alimento, de dinero, evidentemente a causa de los salarios de miseria; vivir sin cama, sin calefacción.

Flora Tristán hace una lectura política de ese cuadro. Cuando habla de la prostitución no moraliza, sino que comprueba que las mujeres venden su cuerpo porque no las han educado ni formado en un oficio, que son “las proletarias de los proletarios”. Y agrega otras razones a ese deplorable estado de cosas: el reparto desigual de las riquezas como principal motivo; la interdicción de heredar para las mujeres; la ausencia de derechos cívicos; la inexistencia de empleos remunerados; la falta de compasión de la clerecía anglicana; la impunidad de los proxenetes, los clientes violentos, las madres entregadoras, los traficantes intermediarios. Informa también sobre los estragos que hacen la sífilis y otras enfermedades venéreas, además del alcoholismo. Alerta sobre la alta mortalidad de las clases trabajadoras, la prostitución de los niños...

En las prisiones, Flora Tristán comprueba –también allí, particularmente allí– la correlación entre encarcelamiento y pobreza, delincuencia y miseria social. La prisión no reinserta en el circuito social, es una escuela del delito. Hay que actuar contra las causas del delito y no castigar el crimen mismo. La autora se indigna porque a veces encierran a los hijos con la madre por latrocinios irrisorios; se rebela contra la disparidad

de las penas, la injusticia de la justicia, la clemencia para los poderosos, la severidad para con los miserables; protesta contra las torturas y los maltratos infligidos a los reincidentes; repudia la costumbre de explotar a los prisioneros pagándoles casi nada por su trabajo; milita por la abolición de la pena de muerte.

¿Qué propone Flora Tristán para luchar contra estos “antropófagos modernos” que son los liberales y la cohorte de quienes los acompañan? Otro sistema social diferente del capitalismo brutal, una alternativa política que esté en condiciones de suprimir la miseria producida por el libre mercado. Aboga por la unión de los obreros, el mutualismo, la fuerza de la colectividad, el programa socialista radical que intentará constituir en el ínfimo puñado de años que le quedan de vida: menos de cinco.

A Flora Tristán le debemos estas frases, extraídas de *La unión obrera* (1843), publicado cinco años antes que el *Manifiesto del Partido Comunista* de Marx-Engels: “proletarios, uníos”, hay que lograr “la unión universal de los obreros y obreras” y además “constituir la clase obrera”, pues “la emancipación de los trabajadores será obra de los trabajadores mismos”... Tristán deseaba crear “residencias de la unión obrera” donde se instruiría intelectual y técnicamente a los hijos de obreros a fin de que pudieran llegar a ser los agentes moralizadores de los hombres y mujeres del pueblo”. ¿Se advierte en qué se convertirá luego esta idea en Marx, el teórico de la “vanguardia esclarecida del proletariado”? Allí se acogería a los obreros enfermos o heridos, a los viejos. Una contribución mensual alimentaría una mutual autogestionada que permitiera hacer frente a las enfermedades, a los accidentes de trabajo, a la huelga.

En su vida y en su obra, en sus libros y en sus conferencias, Flora Tristán quiere “el bienestar general”. La historia del siglo XIX se reduce, en una parte esencial, al *acrecentamiento liberal de la pauperización* y, simultáneamente –una cosa explica la otra–, al *deseo socialista de aminorarlo o suprimirlo*. ¿Bernard de Mandeville o Flora Tristán? ¿*La fábula de las abejas* o *La ciudad monstruo*? ¿Liberalismo o socialismo? Ayer como hoy, la decisión no admite gran alternativa...